الدكتور
نديم البيطار

التاريخ كدورات إيديولوجيّة

فكرة المجتمع الجديد

في

المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة



فكرة المجتمع الجديد

في

المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة

التاريخ كدورات إيديولوجيّة

فكرة المجتمع الجديد

في

المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة

الدكتور

نديم البيطار



بيسان

❖ فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة

* تأليف: د. نديم البيطار

* طبعة نيسان 2000 م.

* الناشر: بيسان للنشر والتوزيع والاعلام

■ ص. ب 13-5261 بيروت ـ لبنان

■ هاتف: 351291 ـ فاكس 961-1-747089

المقدمة العامة

هذا الكتاب ـ كما يتضح من العنوان ـ هو الجزء الثاني من دراسة جامعة منظمة للتاريخ تعمل على تفسير حركته من زاوية معينة، كدورات ايديولوجية، وتمتد الى اثني عشر جزءاً ذات حجم متماثل، أي في حجم الجزء الحالي أو الجزء الاول: «الإيديولوجية الانقلابية». أما الأجزاء الأخرى فهي: الثالث، «جدلية الدورة الإيديولوجية» ـ الجدلية التي تحمل الإيديولوجية من الولادة الى الانهيار النهائي أو الموت؛ الرابع «الدورة المسيحية» ـ كمثل عن الدورة التي واجهت الأديان التاريخية ولا تزال تواجه الأديان الحالية؛ الخامس، «الدورة الشيوعية»؛ كمثل آخر عن الدورة التي تواجه هذه الايديولوجيات أو الأديان العلمانية؛ السادس، «الدورة الليبرالية» كمثل آخر عن هذه الدورة الأخيرة؛ السابع، «المرحلة الانتقالية» ـ طبيعة المرحلة التي يتم فيها الانتقال من إيديولوجية تكون قد استنزفت إمكاناتها وانتهت دورتها الى إيديولوجية أخرى تمثل بداية دورة تاريخية جديدة؛ الثامن، «دور الإيديولوجية التاريخي»؛ التاسع، «معنى التاريخ» أو المضمون الثوري للتاريخ. موضوعات الأجزاء الثلاثة الباقية ليست نهائية بعد.

عند صدور «الإيديولوجية الانقلابية» عام 1964 واجهت خيارين في ما يتعلق بإعداد ونشر الأجزاء الأخرى وهما، إما التركيز على كل جزء، الانتهاء منه، نشره ثم الانتقال منه إلى الجزء التالي، مما كان يعني مدة تتراوح بين خمس وثماني سنوات، وإما إعداد أساسي لجميع الاجزاء ثم إصدارها تباعاً، بمعدل جزء كل عامين أو ثلاثة. صممت على الخيار الثاني، وهذا ما يفسر الفجوة الزمانية الكبيرة بين صدور الجزء الأول منذ ثلاثة وثلاثين عاماً والجزء الثاني الحالي. الأجزاء السبعة التالية أصبحت أساساً جاهزة، من حيث البحوث الأساسية التي كان يجب أن أقوم بها، المواد التي أحتاج اليها، والبنية الأساسية لكل منها. لهذا أرجو أن يصدر كل منها في المدة التي أشرت إليها.

هذا لا يعني طبعاً أنني منذ البداية ـ بداية التفكير بهذه الدراسة، عندما ابتدأت بإعداد «الايديولوجية الانقلابية»*، كنت أخطط لها في شكلها الحالي، في كامل أجزائها وموضوعاتها

* إنني ابتدأت إعداد هذا الكتاب عندما كنت لا ازال في الواقع طالباً أعدّ الدكتوراه.

المختلفة. فالدراسة تطورت وانتهت إلى هذا الشكل في مجرى إعدادها. فالإعداد نفسه كان يكشف عن جدلية خاصة به توجه بشكل «مستقل» تقريباً الى ما صارت عليه. هذا شيء كنت أعيه بشكل غامض قبل الابتداء بهذه الدراسة ولكنه أصبح واضحاً تماماً مع إعداد «الإيديولوجية الانقلابية». فمنذ ذلك الوقت بشكل خاص أدركت أن من الممكن القول، من زاوية معينة، بأنني لا «أؤلف الكتاب بل أساعد الكتاب على «تأليف» نفسه. فعملي «يقتصر» على التفكير في الموضوع، على خلق الأطروحة الأساسية التي يعبر عنها ويدور عليها، على متابعة هذه الأطروحة في عملها، وتوفير العقل العلمي النقدي الذي يكشف عن الجدلية التي تنطوي عليها. فعندما ابتدأت، مثلاً، بإعداد «الإيديولوجية الانقلابية» كنت أفكر فقط في جزئين آخرين، ولكن جدلية الموضوع أو الأطروحة التي انطلقت منها كانت تقودني، في مجرى هذا الإعداد، من جزء إلى آخر إلى أن وجدت أن تكامل هذه الأطروحة في أبعادها الأساسية يتطلب الأجزاء التي أشرتِ إليها في مختلف موضوعاتها. فالصياغة التي يتم الانطلاق منها في تحديد الموضوع وعناصره تتغير في مجرى البحث الذي يكشف عن جوانب، وعلاقات، وتناقضات جديدة، عن معان وإمكانات وتفاسير كانت ضمنية. البنية والنتائج العامة لا تكون، بكلمة أخرى، واضحة من البداية. بما أن هذه الجدلية التي تكشف عنها الدراسة ترتبط بالأطروحة الأساسية التي تنطلق منها وتتمحور عليها، يمكن القول إن قيمة الدراسة ترتبط بقيمة وأهمية الأطروحة. فكل عمل فكري جدي أو كبير يعني، كما يدل التاريخ الفكري، أطروحة جديدة كبيرة، لهذا أجد نفسي مرتاحاً إلى هذه الدراسة وأهميتها لأنها تعبر عن أطروحة كهذه.



الكتب الموجودة في الفكر الغربي الحديث حول فكرة «المجتمع الجديد»، «المدينة المثالية»، «المجتمع الكامل»، تلتقي عادة في كونها متنوعة، غير مستكملة الجوانب، جزئية، متكررة. ليس بينها من كتب ذهبت الى نهاية الفكرة وحللت جميع أبعادها الأساسية كنموذج عام، وخصوصاً اقترانها بشكل ضمني أو صريح بفكرة الديمقراطية المباشرة كما نجد في الدراسة الحالية. فهناك مئات ومئات من الكتب حول هذه الفكرة والتجارب الفردية التي حاولت ترجمتها إلى الواقع، ولكن ليس بينها كتب من هذا النوع. هذه الدراسة تحاول معالجة هذا النقص.

إعداد كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» كشف لي عن أهمية فكرة المجتمع الجديد في تكوين هذه الإيديولوجية؛ ولهذا تكلمت عنها كعنصر أساسي بين العناصر التي تتكون منها البنية الأساسية التي تعيد ذاتها في جميع الإيديولوجيات، سواء كانت من النوع الميتافيزيقي أو النوع العلماني*. ولكن مطالعاتي ودراساتي منذ ذلك الوقت كانت تكشف بوضوح متزايد عن

* في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» صنفت جميع الإيديولوجيات في نموذجين أساسيين. النموذج الميتافيزيقي حيث تجد الإيديولوجية المطلق النهائي الذي تعود إليه وراء الطبيعة والتاريخ، والنموذج العلماني الذي يكشف عن هذا المطلق في الطبيعة الإنسانية، المجتمع أو التاريخ نفسه فيقف عند ذلك ولا يتجاوزه. ثم دللت أن هذه الإيديولوجيات تكشف، بصرف النظر عن النموذج أو مضمون الإيديولوجية أن هناك بنية أساسية متماثلة تعيد ذاتها فيها كلها، وأن الإطارات النفسية والعقلية التي ترجع إليها هي واحدة، فالمؤمن العادي، بكلمة أخرى، واحد يعيد ذاته في جميع هذه الإيديولوجيات، والتعرف عليه في إحداها يعني التعرف عليه وإدراكه فيها كلها.

أهمية هذه الفكرة الرئيسية في تكوين الإيديولوجية، في تكوين التاريخ نفسه. فمن الممكن، في الواقع، إعادة كتابة وتفسير هذا التاريخ من زاوية هذه الفكرة، عملها وجدليتها فيه، إنه تاريخ لا يمكن إدراكه دون الرجوع إليها. إن أعظم حدث سياسي تاريخي في النصف الثاني من القرن الحالي، مثلاً، ـ هذا إن لم نقل القرن العشرين كله ـ قد يكون، أو هو حقاً، انهيار الاتحاد السوفياتي والإيديولوجية الشيوعية التي يقوم عليها. إدراك هذا الانهيار إدراكاً صحيحاً غير ممكن، كما نرى فيما بعد، دون إدراك لعلاقته بفكرة المجتمع الجديد، وكيف أن انهيار هذه الفكرة مهد الطريق أمامه وقاد إليه.

الأهمية التي تميز فكرة المجتمع الجديد تحول، في الواقع، هذه الفكرة إلى أهم عنصر في بنية الإيديولوجية، وتجعل منها الفكرة المحورية التي تدور عليها، وترجع نهائياً لها، وتجد فيها قاعدة لوجودها وللعناصر الأخرى المختلفة التي تتكون منها. إن فكرة هذا المجتمع قد تستعصي على التحقيق، كما تدل هذه الدراسة، ولكن عودتها المستمرة إلى العمل في التاريخ عبر إيديولوجيات ميتافيزيقية وعلمانية، مذاهب فلسفية وتجارب طوباوية وثورية تحاول إعادة تكوينه، تكشف عن جذور تمتد عميقاً في الوضع الإنساني. فهي ليست محض «حلم مريح»، «سراب جميل»، «وهم خطير»، «خيال ضار»، كما قال عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين دعوا بالتالي إلى تجاهلها والتحرر منها لأنها تعني إضاعة طاقات الإنسان في مجالات غير مفيدة!... إنها، على العكس، فكرة تفرض وجودها كحاجة إنسانية تترتب على تناقضات وضرورات نفسية وأخلاقية يفرزها ذلك الوضع الإنساني نفسه. لهذا كان الانشغال بها ضرورة تفرض ذاتها ولا يمكن، في الواقع، تجنبها بصرف النظر عن الموقف الفلسفي الذي ننطلق منه. هذا ما تحاول الدراسة الحالية أن *تفسره*.

قد يتجنب الفلاسفة في تصوراتهم وتأملاتهم الفكرية المجردة، كما يصنعون حالياً، الاسئلة الأساسية الكبرى حول طبيعة الكون أو التاريخ النهائية، معناها، القصد منها، الصيرورة التي تحركها، لأنهم يرون أن ليس من الممكن الإجابة على أسئلة *كهذه**. وقد يرى الفيلسوف أن التناقضات الأساسية التي تمزق الوضع الإنساني هي من النوع الذي لا يمكن التوفق إلى حل لها أو الخروج منها... ولكن الإنسان يأبى ذلك، يرفض الاقتناع به، ويحاول باستمرار أن يجد الإجابة النهائية، الحل النهائي لذلك. التجربة التاريخية كلها توفر دليلاً قاطعاً على هذا. فكرة المجتمع الجديد كانت أحد الأشكال الأساسية التي كانت تعبر فيها هذه التجربة عن ذاتها.

الاعتراف من ناحية أخرى، بأن اسئلة أو تناقضات كهذه هي دون معنى، أو أنها بالضرورة من النوع الذي لا جواب عليه أو حل مقنع له، يعني أو يوحي بأن العالم أو التاريخ هو، في التحليل النهائي، شيء اعتباطي، لا عقلاني، وأن العقل الإنساني يجب أن يعترف بذلك ويقبل به. ولكن الإنسان كان باستمرار يتمرد على «عقلانية» كهذه لأنها تحول وجوده نفسه إلى وجود اعتباطي غير عقلاني.

---

* الفيلسوف البريطاني ت.هـ. غرين كتب في أواخر القرن الماضي بأن «كل شكل من أشكال السؤال التالي، لماذا يجب على العالم ككل أن يكون ما هو عليه... هو تساؤل ليس من جواب عليه». هذا النوع من الفلسفة اصبح سائداً في القرن العشرين(1).

هذه الأهمية الخاصة التي تميز فكرة المجتمع الجديد في تكوين الإيديولوجية وإدراك التاريخ دعتني إلى إفراد جزء خاص بها في دراستي: «التاريخ كدورات ايديولوجية». إعداد الموضوع كشف لي عن «مفاجأة» لم أكن بالضبط أتوقعها وهي أن هذه الفكرة كانت تقترن بشكل ضمني أو صريح بفكرة الديمقراطية المباشرة في المذاهب السياسية الحديثة التي تقول بها وتدعو إليها. هذا كان يعني تغيير التخطيط الذي انطلقت منه في إعداد الكتاب. فبدلاً من الاقتصار على فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والسياسية عبر التاريخ وخصوصاً العصر الحديث، كان من الضروري ـ كي يتكامل الموضوع في جوانبه الأساسية ـ الكلام عن ارتباطها بفكرة الديمقراطية المباشرة والتدليل الموضوعي على هذا الارتباط الوثيق.

هذا قاد في دوره، الى موضوع أخر لم أفكر به أو أتوقعه عندما بدأت بإعداد الكتاب، وهو الآلية المنظمة لهذه الديمقراطية التي يقوم عليها المجتمع الجديد.

هذا استدعى اختصار الحديث عن الفكرة الأولى وتحويلها الى جزء من الكتاب بدلاً من أن تكون موضوعاً كاملاً له. هذا كان يعني بدوره بحوثاً ومطالعات إضافية كثيرة في إعدادالقسم الثاني من الكتاب الذي يدور حول فكرة الديمقراطية المباشرة كما ترتبط بفكرة المجتمع الجديد. وهذا كان يفرض من ناحية أخرى، الاستغناء عن الكثير من المواد التي جمعتها والبحوث التي قمت بها في إعداد الموضوع الأول.

فكرة المجتمع الجديد تعني، فيما تعنيه، وكما نرى فيما بعد، تحقيق مثال الحرية والمساواة، والكشف عن إمكانات الإنسان بكاملها. ولهذا كان يجب على الآلية المنظمة لهذا المجتمع أن تجسد طبيعة هذا المجتمع الغير قسرية. هذا كان يعني في ذاته مجتمعاً يجب أن يقوم على شكل من أشكال الديمقراطية المباشرة. هذا المفهوم كان يمتد، في الواقع، إلى الية الانتقال إلى المجتمع الجديد وليس فقط الآلية المنظمة له. فإن كان النضال من أجله غير منظم بطريقة ديمقراطية صرفة «في كومون أوبنية مجالس (Commune or Council Structure) فإنه يكون معرضاً لقرارات يمكن أن تخدم أشكالاً استبدادية جديدة(2). لهذا كان من الممكن اعتبار الديمقراطية المباشرة كالهدف الذي يتجسد في «المجتمع الفاضل» الجديد(3). تقدير الشخصية الإنسانية واحترام إمكانات الإنسان للنمو والتطور في أوضاع تسودها الحرية والمساواة يتطلبان، كي يتمكنا من التعبير عن مقاصدهما، أن يكون النظام أو المؤسسات الجديدة من النوع الذي يمكن اعتباره كأداة في تحقيق ذلك وترجمته إلى الواقع(4).

فكرة هذا المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة تشكل إذن موضوع الدراسة الحالية. إنها دراسة تنشغل فقط بهذا المجتمع (طبيعته، تفسيره، تقييمه، الخ...) وبالآلية المنظمة له كديمقراطية مباشرة، لأن ديمقراطية كهذه تعني الآلية التي تنظمها، وهي بدون آلية تعكس طبيعتها وتنظمها كديمقراطية مباشرة تبقى مجرداً عاجزاً عن ترجمة ذاته عملياً إلى الواقع، تحوم حول هذا الواقع، لا تستطيع ممارسة أية فاعلية جدية في تغييره أو تصحيحه في صورتها.

إنها، كما يكشف العنوان نفسه، تدور حول هذا الموضوع كما هو في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة فقط، أولاً، لأن هذه الأخيرة هي التي صنعت التاريخ

السياسي والإيديولوجي الحديث الذي نعيشه بدرجات مختلفة؛ ثانياً لأن إدراك هذا الأخير لا يمكن أن يتحقق لنا دون إدراك فكرة المجتمع الجديد التي تتمحور عليها هذه المذاهب والإيديولوجيات؛ ثالثاً، لأن هذه الفكرة تكاملت في شكلها الحديث، كما سنرى فيما بعد، بشكل جذري لم يعرفه التاريخ سابقاً؛ رابعاً، لأن هذه المذاهب والإيديولوجيات التي تتمحور عليها ترتبت على ظهور المجتمع الحديث الذي نتج عن ثورات وتحولات تاريخية جذرية تمخضت عنه؛ خامساً، لأن إدراك طبيعة هذه الفكرة يكون ضرورياً ليس فقط لإدراك هذه المذاهب والإيديولوجيات، بل أيضاً لإدراك طبيعة هذا المجتمع الحديث نفسه؛ سادساً، لأن تسرب هذه الفكرة الى حركة التاريخ كتاريخ، ودورها المهم في صنع الجدلية التي تحركها يعني أن إدراكها ضروري لإدراك هذا التاريخ؛ سابعاً، لأن الإنسان المثقف يحتاج الى إدراك عقلاني عام للتاريخ، وخصوصاً في العصر الحالي حيث أصبح فيه هذا التاريخ يتكون أو يتفاعل مع قوى واتجاهات وتطورات متماثلة واحدة.

إنها تقتصر تماماً على هذا الموضوع ولا تنتقل منه إلى جوانب وقضايا أخرى تتفرع منه وترتبط به مباشرة أو غيرة مباشرة. لهذا لا يصح، مثلاً، لأي ناقد أو باحث أن ينتقد هذه الدراسة أو يعترض عليها بسبب نقص أو تناقض، الخ... يكشف عنه أو يرجع إليه في هذه الجوانب والقضايا. إنني قد أوافقه أو لا أوافقه فيما يقوله، سواء كان سلبياً أو إيجابياً، ولكن هذا أمر دون أية أهمية أو قيمة بالنسبة للدراسة في ذاتها لأن لا علاقة له بها وهو خارج عن الموضوع. فهناك جوانب ومواقع مختلفة يمكن أن تكون كلها ضرورية في دراسة مذاهب، نظريات أو مفكرين ننشغل بهم في دراسة معينة، ولكن لا يصح نقد أية دراسة أو الاعتراض عليها من زاوية موقع أو موضوع لم تنشغل به. الدراسة الحالية لا تنشغل بأي مفكر، فيلسوف أو مذهب في ذاته، بل بموضوع معين يخترق مذاهب ونظريات وتجارب مختلفة، ويتجاوزها كلها في ذاتها، في هويتها الخاصة، وهي تقف عندها فقط بسبب علاقتها بهذا الموضوع ونوعية هذه العلاقة. فالنقد سواء كان سلبياً أو إيجابياً، يجب إن أراد أن يكون موضوعياً، أو جدياً، أن يقتصر على هذا الموضوع - فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الحديثة والآلية المنظمة له - فلا يتجاوزه إلى أي جانب آخر في تكوين هذه المذاهب أو أن يمتد إلى تكوين شخصية المؤسسين لها*.

الإنسان يحكم عادة على فلسفة سياسية، فكرة، نظرية معينة، في ضوء مشاعره حول قيادة، أعمال أو ممارسة معينة وليس في ضوء المفاهيم أو المنطلقات الفلسفية الأساسية التي يتم الانطلاق منها، التي تكوّن الفلسفة، الفكرة او النظرية. هذا التمييز يكون عادة صعب التحقيق ويتطلب درجة عليا من الموضوعية العلمية، بل درجة عليا أيضاً من العقلانية الفلسفية او الإدراك الفلسفي الذي يجد أن طبيعة الفلسفة، الفكرة أو النظرية تفرض الانشغال بها لأنها، كما تصنع الدراسة الحالية، دليل لنا على إدراك الإنسان نفسه، إدراك

* هنا يجب التنبيه بأن هذا الرجوع المستمر الى هذه الظاهرة يوحي بالتالي بدرجة من التكرار، ولكن ما يبدو كتكرار يتميز، في الواقع، بمعنى خاص به لأن هذا الرجوع يتم حول جوانب خاصة وينطلق من زوايا مختلفة في هذا السياق.

علاقته بالتاريخ، القوى والحوافز الأساسية التي تدفع به الى ذلك. فمن السهل نقد أو رفض مذهب، نظرية ما، بسبب قيادة وممارسات سيئة منحرفة أو نتائج سلبية، ولكن ليس من السهل الانطلاق من ذلك نفسه او تجاوزه في تحقيق إدراك نحتاج إليه لطبيعة التاريخ والوضع الإنساني. إنني هنا أدرس فكرة المجتمع الجديد لأن هذه الفكرة توفر لنا هذا الإدراك من زاوية معينة، وهي ضرورة فلسفية في تحقيقه، لهذا كان من الضروري متابعتها في مختلف أشكالها، في درجات تحققها المختلفة، في الكيفية التي تترجم فيها ذاتها الى واقع، في الأوضاع التي توجد فيها وتلك التي تغيب عنها؛ الخ...

الدراسة ليست تاريخاً أو دراسة لهذه المذاهب بل لظاهرة معينة ترتبط بها هذه المذاهب والنظريات والتجارب التي تقترن بها. إنها دراسة فلسفية تاريخية تريد من دراسة الموضوع ـ «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة» ـ إدراك التاريخ نفسه، إدراك الإنسان في التاريخ، وفي مجرى ذلك إدراك الوضع الإنساني نفسه، الوضع الكامن وراء التاريخ. الانطلاق من هذا الموقع هو الذي يفسر لماذا لا أقيم أي مذهب من هذه المذاهب على حدة، لماذا اقتصر أساساً على عرض ما تقول حول فكرة المجتمع الجديد والآلية التي يفترض بها تنظيمه، ثم انتقل رأساً إلى قسم خاص (قسم 4) أقدم فيه نقداً أو تقييماً عاماً لهذه الفكرة في ذاتها. فهذه الفكرة كانت، كما سنرى، تتجاوز تاريخياً هذه المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، تتسرب الى مذاهب فلسفية مختلفة وإلى الفلسفة نفسها، ترافق حركة التاريخ بشكل عام، وتمتد بأشكال مختلفة الى مختلفة الأزمنة والمجتمعات التاريخية؛ ولهذا كانت الغاية من هذه الدراسة غاية فلسفية تتشغل، كما أشرت، بالفكرة نفسها كظاهرة تاريخية عامة، وذلك قصد إدراك التاريخ.

أهمية هذه الفكرة هي إذن في هذا الصعيد ـ صعيد إدراك التاريخ ـ وهي تبقى على أهميتها وضرورة الانشغال بها رغم أنها كانت تستحيل على التحقيق، كما سنرى في سياق هذه الدراسة، فالإنسان يحتاج، كإنسان، إلى إدراك عقلاني عام التاريخ، وقيمة هذه الفكرة، فكرة المجتمع الجديد، هي في التوجيه إلى إدراك كهذا.

هذا يعني، بدوره، أن تقييم أو نقد أي جانب أو جزء من هذه الدراسة يجب أن يحدث في إطار هذه الظاهرة ككل، أي في سياقها العام، لأن كل عنصر يجد معناه في هذا السياق الذي يكشف عن مجرى هذه الظاهرة، فلا يصح بالتالي موضوعياً وعلمياً تقييم أي جانب منه دون إدراك علاقته بالأجزاء الأخرى وموقعه منها. فما يميزه يكون في المكان الذي يحتله في هذا السياق، وبالنسبة له، ولهذا فإن الأحكام التي تصدر حوله، سلبية كانت أو إيجابية، يجب أن ترجع إلى هذا السياق، وهو سياق مقاييس نسبية وليس سياق مقاييس مطلقة. فالرجوع إلى الأخيرة يلغي منطقياً دراسة هذه المذاهب كتجارب تاريخية لأنها كانت تعني دائماً انحرافات جذرية عن هذه المقاييس، فشلاً في تحقيقها أو حتى تحقيق قدر جدي من الاقتراب منها في كثير من الأحيان. إنها دراسة تركز على المذاهب السياسية الحديثة ليس لأنها أكثر عقلانية من المذاهب السابقة. إنها قد تكون أو لا تكون. فهذا موضوع أخر تتحكم فيه مقاييس مطلقة تقيسها خارج الأوضاع التاريخية الخاصة التي تظهر وتعمل فيها، خارج السياق التاريخي الذي

ترجع إليه. إنها تقوم بذلك لأن هذه المذاهب الحديثة هي التي تمارس الفاعلية التاريخية في تكوين الحياة السياسية والفكرية الحديثة عبر العالم، ضبطها وتوجيه تحولاتها، وهي ترتبط ـ ككل مذهب، ككل نظرية فعالة ـ بسياق فلسفي، سياسي وفكري تاريخي تقدمها، تشكل طوراً جديداً ولكن طوراً يجد جذوره وقواعده في هذا السياق، تستوعبه وتعيد صياغة ما كان حياً فيه.



الديمقراطية التي تقترن بها فكرة المجتمع الجديد تشكل مطلباً من أقدم المطالب التي كانت تتطلع إليها الإنسانية، وهي قديمة بقدم مطلب الخلود. إن أحد أشكال الديمقراطية الأولى كان، في الواقع، مطلباً نادت به الطبقات السفلى في العالم القديم وهو التمتع بنفس القرابة مع الآلهة ونفس احتمال الخلود اللذين كان يزعمهما لأنفسهم الكهنة والرؤساء الكبار. ولكن جوهر الديمقراطية، ما كانت تعنيه حقاً من معان ـ الإنسان العقلاني الذي يحتكم إلى العقل ويعمل به، الإنسان الأخلاقي الذي لا يصدر عنه نحو الأخرين ما لايريده لنفسه، تقديم المصلحة العامة، الحرية الحقيقية، الخ... ـ كان يمتنع باستمرار عن التحقيق كما كان الخلود يمتنع عليه. لهذا ليس من الغريب أن نجد بأن فكرة المجتمع الجديد كانت تقترن بفكرة هذه الديمقراطية، أو أن هذه الأخيرة كانت تعبر نهائياً في الأولى، الفكرة التي تجد معناها ـ كما سنرى ـ كمثال يتطلع إليه الإنسان وليس كواقع يحياه. فكلتاهما تشاركان في البحث عن خلود يأباه «الوضع الإنساني» عليهما.

ولكن هذا لا يشكل ـ كما نرى فيما بعد أيضاً ـ أي نقص أو خلل في هذه الديمقراطية أو بالأحرى في هذا المثال الديمقراطي؛ وهو قد يكون، على العكس، مصدر قوتها واستمراريتها كقوة أساسية توجه الإنسان والتاريخ. هذه الديمقراطية تشاهد حالياً احياء جديداً، وتكشف عن زخم فريد يمتد امتداد الإنسانية، وكأن التاريخ السياسي دخل طوراً جديداً يشير بإعادة تنظيم الحياة السياسية في ضوئها ووفق عقلانيتها. هذا يعني أن موضوع الديمقراطية أصبح موضوعاً ملحاً، يتطلب وعياً جديداً لطبيعتها، إمكاناتها، مكانها من حركة التاريخ، ما يمكن أن تتطور إليه، الأوضاع الموضوعية والذاتية التي تحتاج إليها، الخ... الديمقراطية المباشرة هي ولا شك أعلى أشكال الديمقراطية، وهي في الواقع، تعني هذه الديمقراطية نفسها. إنها ديمقراطية تنشغل بها حالياً قطاعات واتجاهات فكرية حديثة وترى أنها توفر في أحد أشكالها الحل لأزمة الديمقراطية الليبرالية، لهذا فإن إدراك التاريخ الحديث يفترض إدراك هذه الفكرة ودورها فيه.

التحديث يمتد إلى كل مكان في العالم، ودخول التاريخ كما يصنع نفسه حالياً وفي القرن الواحد والعشرين يرتبط بتحقيق هذا التحديث. الإنسان الحديث هو الإنسان الوحيد الذي ينتجه التاريخ الحالي في تجاوزه لذاته، أو يتطلع إلى انتاجه على صعيد العالم ككل. هذا يمثل منعطفاً جذرياً تماماً في مجرى التاريخ، لأن هذه هي المرة الأولى منذ بداية التاريخ التي أخذت فيها قصة الإنسانية تتحول إلى قصة واحدة. هذا التحول يعني أن ما يحدث لهذه «القصة» في مراحلها المتقدمة أو ما يمكن أن تتمخض عنه في مراحل أو أطوار مقبلة يكون

ذو أهمية كبرى للمجتمعات التي لا تزال تتذيل بذيل هذا التاريخ أو تعمل لاهثة على اللحاق به، دخوله والمشاركة فيه كما يصنع ذاته. «فكرة المجتمع الجديد»، موضوع الكتاب الحالي، هي محاولة في إدراك هذا التاريخ في مجراه العام من زاوية معينة.

«النظام العالمي»، كما يكتب المفكر السياسي هويلر «ليس حتمياً، إنه فقط ضروري». هذه كلمة تصور حقاً وضع الإنسانية في نهاية القرن الحالي، ولكن هل يمكن للإنسانية أن ترتفع إلى صعيد هذا التحدي!... «الفاتحون وفلاسفة النظام العالمي في الماضي كانوا أكثر حرية منا، فالنظام العالمي كان بالنسبة لهم احتمالاً مجيداً، ولكنه بالنسبة لنا ضرورة متجهمة وملحة. النظام العالمي هو الشرط لبقاء النوع الإنساني»(5) التحدي الحالي الذي يواجه البقاء الإنساني أصبح الآن يمتد امتداد الإنسانية نفسها، يدل أن المشاكل التي نواجهها حالياً تتطلب معالجة مشتركة تساهم فيها هذه الإنسانية كلها. هذه المعالجة تحتاج، فيما تحتاج إليه، إلى آليه ديمقراطية عامة تنظم الوحدات القومية التي يتكون منها، وتستطيع أن تعكس إرادتها بشكل تشعر فيها شعوبها أن هذا النظام الذي يعني، فيما يعنيه، مشاركة صحيحة وتعاوناً صادقاً لما فيه خير الإنسانية ككل ـ هو نظام أمين لهذه الإرادة، يجد شرعيته فيها. هذا شيء يجب أن يتوفر له كي يستطيع أن يحقق بفاعلية القصد منه. فهل يمكن أن يعني هذا تحول هذه الوحدات إلى شكل ما من أشكال الديمقراطية المباشرة كأداة تجسد هذه الإرادة؟... وهل توحي فكرة المجتمع الجديد التي تقوم عليها المذاهب السياسية الحديثة، والتي تقترن بالديمقراطية المباشرة، مؤشراً بأن حركة التاريخ قد تكون متجهة نحو هذه الديمقراطية؟...

الديمقراطية تشكل أحد الأهداف الأولى المحركة لبلدان العالم الثالث، وعلى الرغم من أن طبيعة الديمقراطية مربكة في أي وضع كان، فإنها تكشف عن هذه السمة بشكل خاص في البلدان النامية، ولكن ما يمكن قوله حالياً وفي ضوء التجربة التاريخية هو أن هذه الديمقراطية ستجد نموذجها العام ـ كما كانت تصنع حتى الآن ـ في النموذج الذي يهيمن على التجربة الغربية الحديثة لأنها هي التي تمارس الفاعلية التاريخية التي توجه التاريخ. هذا يعني ضرورة إضافية في دراسة الديمقراطية المباشرة أو «المشاركة» التي أصبحت الآن موضوعاً لاهتمام الكثير من الفكر السياسي الحالي كديمقراطية يمكن أن يتمخض عنها المجتمع الصناعي المتقدم*.

ما ذكرته سابقاً حول السياق الفكري التاريخي، وهو السياق الذي ترجع إليه هذه الدراسة وتتخذ مكانها فيه، ثم ما ذكرته حول أطوار الحياة السياسية، تدعو أيضاً وبشكل

* بما أن أشكال الحياة السياسية ترتبط بأوضاع تاريخية موضوعية وذاتية تهيء لها وتجعلها ممكنة، يجب بالتالي دراسة حركة التاريخ وأطوارها المختلفة كي نرى إن كانت هذه الحركة تعمل نحو هذه الديمقراطية، أي تخلق الأوضاع الملائمة لها، وتكشف عن عقلانية تاريخية قد تتمخض عنها، أو أخذت تتمخض عنها. هذا ما سوف أقوم به في كتاب آخر هو قيد الإعداد وبعنوان «أطوار الحياة السياسية التاريخية». فإن كانت الدراسة الحالية تكشف أن التاريخ تمخض في العصر الحديث عن مذاهب سياسية تقول بفكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة، فإن هذه الدراسة الثانية تحاول أن تكشف إن كان هذا التاريخ سيتابع طريقه فيخلق التحولات التي تفرض الانتقال الى الديمقراطية المباشرة. إنها دراسة تكمل بكلمة أخرى، الدراسة الحالية التي طرحت هي نفسها فكرة أو احتمال هذا التحول، هذا الطور الجديد، فدلت من جديد على الجدلية التي أشرت إليها في بداية هذه المقدمة، جدلية الدراسة التي تقود بعملها ذاته إلى مجالات وقضايا لم تكن متوقعة أو جزءاً من منطلقها أي الأطروحة التي انطلقت منها.

خاص إلى التنبيه لأهمية عنصر ثالث يفرض الرجوع إلى هذا السياق والانطلاق منه وهو ترابط الحياة الفكرية التاريخية، الذي يعني أن الأفكار والنظريات الجديدة تعتمد على أفكار ونظريات قديمة، أن عملية الإبداع الفكري نفسه تفترض كشرط لها استيعاب وتمثل السياق الفكري التاريخي الذي قدم للموضوع الذي تشغل به. إن هذا الإبداع يكون «أساسياً» تركيباً جديداً لعناصر فكرية موجودة ويجد أصالته وخاصيته المميزة في الأطروحة التي يقوم عليها ويعبر عنها. الفكر الخلاق «يستخدم أفكاراً واتجاهات فكرية مختلفة لبناء نظرية أو مذهب بطريقة مماثلة للهندسة المعمارية التي تستخدم حرفاً منفصلة كي تصنع بناء جديداً»(6). السياق الفكري التاريخي الذي ترجع إليه أية ثقافة، وحتى الثقافة الحديثة، يمتد امتداد التاريخ نفسه، وحتى إلى ما قبل التاريخ. «إننا نعيش في ثقافة تتكون من تراكم أفكار ترجع إلى الأزمنة البدائية، القديمة (archaic) والتاريخية(7). لهذا نجد أن الفكر الاجتماعي السياسي الحديث ينشغل بالحياة السياسية كسيرورة وليس «كجوهر» يجب أن يكشف عنه. إنه لا يبحث، بكلمة أخرى، عن النظام السياسي الذي يحقق العدالة التامة أو يكون كاملاً، بل ما يمكن أن تكشف عنه الحياة السياسية أو حركة التاريخ من مستقبل قد يحدث، من نتائج محتملة أو مرغوب فيها ويمكن لهذه الحركة أن تتمخض عنها.

إن كانت الفكرة قائمة تماماً في ذاتها دون علاقة أو تفاعل مع أفكار أو اتجاهات فكرية أخرى، فإن الفكرة الجديدة تضع نفسها خارج التاريخ، تكون دون أهمية تاريخية، فتتحرك عائمة وغريبة وفق نزوات فردية أو جماعية خسرت علاقتها بالوقائع والتحولات الخارجية التي تحيط بها. أوسبنسكي مثلاً، أحد الفلاسفة المعاصرين، كان يبدأ محاضراته لطلاب كل صف يلتقي به بالقول: إن الأفكار التي سأنقلها لكم ليست أفكاري، وهي لو كانت أفكاري لكانت بدون قيمة. هذا يعني، فيما يعنيه، أن الفكرة أو الأفكار الجديدة تجد قيمتها في المكانة أو العلاقة التي تتخذها في سياق فكري معين. فالخلق أو الإبداع الفكري يعني الاستمرارية مع التغيير لأن كل تغيير يعتمد على سياق فكري معين يتكون فيه ويتقدم في ضوئه.

التاريخ الفكري يكشف بوضوح في جميع العلوم ومجالاتها عن ترابط حركة الفكر، عن اعتماد كل فكر، كل مذهب، على سياق فكري معين قدم ومهد له، يوجه إليه، يوفر إمكانات وجوده ومواد لتكوينه. دراسة أي تاريخ فكري تدل أن المؤرخ الفكري يعمل أساساً على الكشف عن العلاقة التي تربط كل مفكر تشمله الدراسة بمفكرين آخرين، عن الأفكار السابقة التي انتقلت اليه، عن الجدلية التي يكشف عنها هذا الترابط، وكيف أن هذه الجدلية تعني تحولات قائمة في ذاتها تنتج عن التفاعل الذي يترتب على هذا الترابط، أي تحولات لم تكن مقصودة من قبل المفكرين الذين يرجع السياق إليهم ويتكون منهم. الخلق الفكري ليس محاولة في نسخ صورة، حقيقة، أو نموذج ثابت، خالد، كامل، على طريقة أفلاطون، نتطلع إليه وراء الزماني، والناقص، وتكون درجة الإبداع فيه بدرجة الاقتراب التي يحققها من هذا النموذج، بل هو شيء نحققه في مجرى صيرورة دائمة. هذه سمة العقل الحديث الذي استبدل فكرة الجوهر بفكرة الصيرورة. هذا يعني أن الإبداع الفكري يعتمد على إدراكه لهذه الصيرورة فيما تكون قد أنتجته أو وصلت إليه في الموضوع الذي ينشغل به. «أن بنية مذهب أي فيلسوف أو مدرسة فلسفية هي دائماً

تقريباً، كما يكتب لوفجوي، المؤرخ الفلسفي، «مركب متغاير العناصر، وغالباً بطرق لا يرتاب فيها الفيلسوف نفسه. إنها ليست فقط مركباً، بل مركباً غير مستقر على الرغم من أن كل فيلسوف جديد ينسى، عصراً بعد عصر، هذه الحقيقة الحزينة... إن أكثرية المذاهب الفلسفية هي، على العكس، مبدعة ومتميزة في القوالب (Patterns) التي تكونها وليس في العناصر المكونة لها»(8).

المؤرخون الذين يدرسون التاريخ الفكري وينبهون باستمرار، وكأن الموضوع هواية ممتعة، إلى انتقال نفس الأفكار من مفكر إلى آخر، كانوا في كثير من الأحيان يتجاهلون الوقائع التالية: أولاً، أن نفس الفكرة أو الأفكار التي تبدو واحدة عندما ننظر إليها في ذاتها، كأفكار قائمة في ذاتها، تجد في الواقع معناها في العلاقة التي ترتبط فيها بالنظرية أو المذهب الذي تشكل جزءاً منه؛ ثانياً، أن النظرية والمذاهب تتميز بهوية خاصة تتجاوز العناصر الفكرية التي قد تتكون منها وتضفي عليها معنى خاصاً يتفرع منها؛ ثالثاً، أن الشيء الأساسي ليس الأفكار الفردية التي تتكون منها النظرية أو المذهب بل التركيب الذي ينسقها حول الأطروحة الأساسية التي ينطلق منها، أو النمط العام الذي يعبر عنه؛ رابعاً، أن معنى هذه الأفكار أو الأطروحة نفسها يرتبط بالأوضاع التاريخية التي تظهر فيها وتتفاعل معها؛ خامساً، أن هذه الأفكار تجد قيمتها، خصوصاً عندما تكون جزءاً من نظرية أو مذهب سياسي، في قدرة النظرية أو المذهب على ترجمتها عملياً إلى الواقع. هذه الوقائع هي التي تفسر، مثلاً، ظاهرة تطالعنا باستمرار في دراسة التاريخ الفكري وهي أن قراءة كتب مفكر أو فيلسوف ما تقود في كثير من الأحيان إلى نتائج أو تطلعات تختلف عن المقاصد التي كانت في ذهن المؤلف، وأن كل مفكر كبير مارس فاعلية جدية في تكوين التاريخ الفكري أو السياسي كان ينفتح لتفاسير واتجاهات متباينة أو متناقضة تعبر عن ذاتها في سياقات فكرية مختلفة.

الفيلسوف كاسيرر يكتب في هذا الموضوع «إن تاريخ الحركة الفكرية الكبيرة التي تُوجت في «وثيقة الحقوق» الأميركية وفي وثيقة «إعلان حقوق الإنسان المواطن» الفرنسية دُرست في جميع جزئياتها ويبدو الآن أننا نملك تماماً جميع وقائع هذا التاريخ، ولكن لا يكفي أن نعرف الوقائع، إذ يجب أن نحاول إدراكها وأن نبحث عن أسبابها، وهذه الأسباب ليست بأية حال واضحة. كيف أصبح فجأة من الممكن النظر في ضوء جديد تماماً إلى نفس الأفكار التي كانت معروفة لمدة ألفي عام، وكانت تناقش منذ ذلك التاريخ؟... لأن نفوذ الفكر الرواقي كان مستمراً دون انقطاع. إننا نستطيع الكشف عن هذا في القانون الروماني، في فكر آباء الكنيسة، في الفلسفة السكولاستية... ولكن كل هذا كان يتميز بفائدة نظرية دون أي أثر عملي مباشر. إن المعنى العملي الضخم لهذا المجرى الفكري الكبير لم يظهر حتى القرن السابع عشر والقرن الثامن عش. هذا يعني أن نظرية حقوق الإنسان الطبيعية لم تعد عقيدة أخلاقية مجردة، بل أصبحت أحد ينابيع العمل السياسي الأولى...»(9).

وقائع فكرية كهذه دفعت الكثير من المفكرين والمؤرخين إلى التنبيه بأن الإنتاج الفكري عبر التاريخ يتميز بوحدة تعني تقدم المعرفة المستمر لأن الأجيال الفكرية الجديدة تستطيع الإفادة من جهود وأعمال الأجيال السابقة فتبدأ من نقطة أعلى بالضبط نتيجة استيعابها واستخدامها لما حققته ووصلت إليه هذه الأخيرة. «فكما أننا نتطلع إلى معرفة أكبر من رجل

كبير السن بدلاً من شاب، هناك أيضاً ما يدعو بأن نتوقع من عصرنا الحالي أشياء أكبر مما نتوقع من العالم القديم، لأن مخزون المعرفة زاد بعدد غير محدود ... الوقت هو المخترع الكبير والحقيقة هي بنت الوقت وليس النفوذ»(10).

فرنسيس باكون، مثلاً، الذي كان من رواد هذه الفكرة في القرن السادس عشر، كتب فقرة غالباً ما كان يرجع اليها المؤرخون. إنها فقرة يعترض فيها على تسمية اليونانيين والرومان «بالقدماء» لأنهم على العكس عاشوا، كما يكتب، في شباب العالم، والمحدثون هم،في الواقع، القدماء الحقيقيون، الذين يجب بالتالي أن يعرفوا أكثر مما كان يعرف هؤلاء، وذلك لأنهم استفادوا من جميع المعرفة التي تمت قبل زمانهم.

وباسكال كتب بطريقة مماثلة في القرن السابع عشر «إن تعاقب جميع الكائنات الإنسانية في مجرى العصور يجب أن يعتبر كرجل واحد، يعيش ويتعلم دائماً، وهذا يدل أن ليس هناك أي مبرر للإذعان الذي نعطيه لفلاسفة العالم القديم، فكما أن الشيخوخة هي أبعد ما يكون عن الطفولة، يجب أن يكون من الواضح للجميع بأنه يجب أن لا نتطلع إلى الشيخوخة في الإنسان العام (Universal) في أقرب الأزمنة لولادته، بل في أبعد الأزمنة عنها. الذين نسميهم القدماء هم، في الواقع، الذين عاشوا في شباب العالم، وفي طفولة الإنسان الحقيقية، ولكن بما أننا أضفنا تجارب العصور القائمة بينهم وبيننا إلى ما كانوا يعرفون، وجب أن نجد في أنفسنا فقط ذلك القدم الذي نبجله في الأخرين»(11).

وروجيه باكون كتب قبل ذلك، وفي القرن الثالث عشر، من واجبنا أن نكمل ما تركه القدماء ناقصاً، لأننا ابتدأنا من أعمالهم التي تستطيع تحفيزنا، إن لم نكن حميراً، إلى إنجاز نتائج أحسن». إن أرسطو، كما يكتب، صحح أخطاء المفكرين السابقين، وابن سينا وابن رشد صححا أرسطو في بعض القضايا، وأضافا الكثير مما كان جديداً، وهكذا سيستمر الأمر حتى نهاية العالم»(12).

وفي أواخر القرن الثالث عشر افتتح دانته كتابه «حول الملكية» بجملة تنطلق من موقع مماثل وتوحي، كما كتب كارل بيكر، بكل ما كان على القرن الثامن عشر قوله حول الموضوع (13). هذه الجملة تقول، «جميع الناس الذين ميزتهم الطبيعة العليا بمحبة الحقيقة، يجب عليهم بشكل خاص الانشغال بالعمل للأجيال القادمة، كي يمكن لهذه الأجيال أن تكون غنية بجهودهم، كما أصبحوا هم أغنياء بجهود الأجيال السابقة». ما يشير إليه بيكر هنا حول القرن الثامن عشر كان «فكرة التقدم» التي هيمنت فيه.

هذه الملاحظات تنطبق طبعاً على إنتاج أي مفكر كبير. المجال لا يتسع لإعطاء أمثلة عديدة على ذلك، ولهذا أكتفي، كتمثيل عابر، بالإشارة إلى فلسفة أفلاطون، لأنني أبدأ «بالجمهورية» في الكلام عن فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية الحديثة، ولهذا رأيت أن من الطبيعي أن أختار المفكر المسؤول عنها كمثل.

هوايتهد كتب مرة «إن التحديد العام الأسلم للتقليد الفلسفي الأوروبي هو أنه يتكون من سلسلة من الحواشي على أفلاطون»(14). ولكن هذا لا يعني أن المذاهب الفلسفية والفلاسفة

المسؤولين عنها كانوا يقومون بعملية نقل فقط عن أفلاطون أو تعليق على فلسفته، أو أن مذاهبهم وأفكارهم كانت دون قدرة على الإبداع الفلسفي الخاص. ولكن هناك من نظر إلى فلسفة أفلاطون من زاوية أخرى، وفسر بأن قسماً كبيراً مما يعتبر عادة كفلسفة أفلاطون يرجع إلى فلاسفة أخرين سابقين، وأن أفلاطون يجب أن يعتبر أساساً كمؤرخ لفلسفات أخرى سابقة، وليس كفيلسوف مبدع كبير(15). أقوال كهذا القول الأخير تنبه إلى السياق الفكري العام الذي ترتبط به فلسفة أفلاطون، ولكنها تتجاهل الجانب الأساسي الآخر وهو أن هذا الارتباط ضروري وشرط للإبداع الفكري، وأن قيمة الفلسفة الجديدة تكون في الطريقة التي تستخدم بها هذا السياق. ولو أن أفلاطون كان «أساساً مؤرخاً لفلسفات سابقة»، لما كان بإمكان فلسفته أن تمارس الأثر الكبير الذي مارسته عبر ألفين وخمسمائة عام. حتى بوبر، الذي كان من أشد نقدة هذه الفلسفة نبه، مثلاً، بأن «فكر أرسطو» نفسه «يخضع تماماً لفكر أفلاطون. فهو تابع لمعلمه الكبير ليس فقط في نظرته السياسية العامة، بل في كل شيء تقريباً»(16).

ولكن اعترافاً كهذا بوزن أفلاطون الفكري الكبير يغفل الخاصية الأساسية التي تميزه، كما تميز كل فكر كبير، وهي «أن جميع الاتجاهات الفكرية الكبيرة التي كونت الثقافة اليونانية استمرت في مذهب أفلاطون ولكن دون شكلها الأصلي. إن عبقرية أفلاطون صاغتها في شكل جديد(17).

هذا كله يعني أنه عندما ننشغل بفكرة كبيرة مثل فكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة، يجب ليس فقط أن نحدد ونحلل سياقها الفكري التاريخي العام، بل أن يكون أي نقد أو تقييم لأية نظرية أو تجربة بين النظريات والتجارب التي تعبر عنها من النوع الذي يتم بالرجوع إلى هذا السياق ثم مقارنتها مع النظريات والتجارب الأخرى في ضوئه. فالميزات أو الإسهامات التي قد تميز نظرية معينة يمكن أن تكشف عن ذاتها فقط بالرجوع إلى هذا السياق، في هذا النوع من المقارنة. فالعنصر الأساسي في دراسة فكرة أو نظرية معينة هو السياق الفكري العام الذي يرتبط به الموضوع الذي تنشغل به، وثانياً، السياق الفكري الخاص الذي تنظمه في تركيب معين. فالحكم على نظرية ما لا يتحدد بعدد ما فيها من عناصر فكرية معروفة سابقاً بل بهذا التركيب الذي ينسقها. هذا يعني، فيما يعنيه، أن الدراسات الفكرية الكبيرة يجب أن تكون من النوع الذي يشمل من زاوية معينة، حركة التاريخ أو مرحلة تاريخية معينة، وذلك لأنها يجب، فيما يجب عليها، أن ترجع إلى هذا السياق الفكري التاريخي العام*.

* هذا يعني، فيما يتعلق بالدراسة الحالية، الرجوع الى سياقها الخاص في الفكر الغربي، السياق الذي كونها وكان وعاء لها، والذي يمتد من الفكر اليوناني إلى القرن الحالي، وأن المراجع الأولى التي تعود إليها هذه الدراسة يجب أن تكون من نتاج هذا السياق.

فهناك سياق فكري يجب أن يندرج فيه كل عمل فكري جدي كبير. فالمفكر لا يفكر كفرد منفرد بل في سياق فكري تاريخي معين، وقيمة ما ينتجه ترتبط بقيمة السياق، بالقدرة التي يكشف عنها في دخوله، استيعابه وتمثله، وبالطريقة التي يعيد بها صياغته في ضوء الأطروحة الجديدة التي ينطلق منها في تنظيمه. هذا السياق يعني طبعاً مراجع كثيفة يرجع إليها حول موضوعه. المراجع الموجودة في هذا الكتاب تعني دليلاً أنه حقق هذا الشرط الأساسي. القارىء لا يحتاج، في الواقع، أن يكون قد قرأ هذه المراجع أو حتى بعضها، كي يقدم على قراءة الكتاب أو كي يدرك فحواها. من الممكن، في الواقع، كتابة نفس الكتاب بالرجوع - باستثناء بعض المراجع الأساسية - إلى مراجع أخرى مختلفة.

إن قصد الدراسة كدراسة فلسفية اجتماعية هو، مرة أخرى، تحقيق تفسير ينظم التاريخ من زاوية معينة، كحركة تعبر عن نظام تاريخي كامن فيه، وذلك كي توفر لنا ـ فيما توفره ـ الوعي التاريخي الذي نحتاج إليه في إدراكه ككل، أو في مرحلة معينة، وبالتالي تحديد علاقتنا به وموقفنا منه. فالإنسان المثقف، وخصوصاً كمثقف تقدمي، أو كإنسان متمرد، لا يستطيع أن يكون دون وعي كهذا، أو دون جهد فكري يقوم به في هذا الاتجاه. فكما أن الفرد الذي لا يملك أية مفاهيم ومبادىء توجه وتضبط علاقاته مع الأخرين والمجتمع يكون في حالة ضياع، عاجزاً عن استخدام طاقاته بشكل فعال، كذلك أيضاً المجتمع الذي لا يملك وعياً تاريخياً معيناً ينظم بشكل ما التاريخ يكون هو الآخر في حالة ضياع، عاجزاً عن استخدام طاقاته بشكل فعال في ضبط وتوجيه علاقته مع التاريخ في وجهة معينة. إنه يكون «مقعداً» في التعامل مع حاضره ومستقبله وماضيه*. تحقيق وعي كهذا ضروري في تحويل التاريخ إلى أداة في صنع التاريخ . الوعي التاريخي لا يعني فقط وعياً مركزاً على المستقبل، بل وعياً يتجه إلى الماضي أيضاً، يعيد صياغته في تكوين ذاته تجاه هذا المستقبل. «فالمستقبل الجديد»، كما كتب أحد المؤرخين الكبار، «يفترض ماض جديداً». فالشعب أو المجتمع الذي يخسر الاتجاه التاريخي الفعال يخسر، عاجلاً أو آجلاً، هويته نفسها. في مجتمع كهذا، أية حركة سياسية تستطيع أن تحدد هذا الاتجاه، في ضوء فلسفة اجتماعية، نظرية سياسية، أو إيديولوجية معينة، تكسب المستقبل.

إن عنصر الوعي التاريخي عنصر يحتاج إليه الإنسان في تحقيق قدر ما من السيطرة على أحداث التاريخ. أما درجة ذلك فإنها ترتبط بما يتميز به هذا الوعي من عقلانية علمية في إدراك التاريخ، عقلانية تسمح له بأن يتدخل في حركة هذا التاريخ، العمل معها، أو مجاراة جدليتها قصد استخدامها أو تطويعها في التوجه الى مقاصد معينة، أو على الأقل، قصد مجاراتها فلا يحدث تخلف عنها. فالتخلف عنها كان باستمرار يترك أصحابه خارج التاريخ، وما قد يعنيه ذلك من نتائج سلبية قد تكون قاسية جداً؛ ولكنه أصبح الآن، كما يكشف عن ذاته في العصر الحديث، قادراً بأن يسحق هؤلاء سحقاً تاماً. هذه السيطرة تحدد، في الواقع، في مستويات الحياة المختلفة، عظمة الإنسان وقيمته. إن كان الوعي التاريخي قادراً بأن يوفر معرفة ثابتة، معرفة تتجاوز الأحداث الفردية والتحولات المجزأة، فيكشف عن عقلانية تاريخية عامة ضابطة لها، يكون قد وفر قدرة وأولاً في ضبط الحياة السياسية. الإنسان ينفر من مواجهة عالم يقوم في تحولات وأحداث صرفة، قائمة في ذاتها، وغير مترابطة، ويتطلع الى عناصر أو مفاهيم ثابتة ضابطة تساعده على ممارسة سيطرة فعالة عليها. مهمة الوعي التاريخي هي توفير هذه الأخيرة بشكل صحيح سليم.

الحاجة الى وعي تاريخي كهذا تضاعفت في أواخر هذا القرن الذي أصبح يخضع لأقوى القوى التاريخية، الثورة التقنية والمعلوماتية الجديدة. فالعولمة الجديدة، مثلاً، التي

* هذا ينطبق ايضاً على كل حركة أو إنتيلجنسيا ثورية.

توحد بين أجزاء العالم المختلفة تربط بينها في شبكة من المواصلات والاتصالات والمعلومات التي تزداد اتساعاً وترابطاً بسرعة مذهلة، تزيد في نفس الوقت من ضرورة توفر وعي تاريخي عام ينطلق من زاوية معينة في الامتداد الى التاريخ وإدراكه ككل. في الماضي كان يمكن للإنسان الاقتصار على تقليد أو وعي محلي في تحديد علاقته مع العالم الخارجي، ولكن العولمة المتزايدة اتساعاً وسرعة تجعل من هذا الوعي أكثر ضرورة من أي وقت مضى. هذا لا يعني زوال الهويات القومية والثقافية الخاصة على الأقل في المستقبل القريب، والتجارب السياسية والصراعات الأثنية الحالية شاهد على ذلك ـ ولكنه يعني أنه يجب على هذه الأخيرة أن تحقق هذا الوعي الذي أصبح ضرورة تاريخية لها في تحديد وجودها ذاته. فالعولمة التقنية والعلمية والمادية الحالية أخذت تعني أو تشير الى ملامح ظهور «مجتمع مدني عالمي». تحول من هذا النوع يحتاج الى وعي تاريخي كالذي أشرت إليه(18).

فهذه القوى تعني، فيما تعنيه، التغير السريع المستمر، والمتزايد حدة مع الوقت. فهي تدفع دائماً نحو تحولات جديدة تقتلع جذور الأمس وتبعثر العلاقات الباقية أو الممكنة معه. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن للإنسان أن يتعامل مع هذه القوى والتحولات المتعاقبة السريعة بقدر قوي من الاستقلالية والحرية، فلا يدعها تغرقه بحدة تراكمها وسرعتها؟.. تحقيق هذا يفترض كشرط له أن يكون من الممكن ممارسة قدرة واضحة على التدخل في عملها وتوجيهه في وجهة معينة، على استخدامها في خدمة مقاصد يتطلع اليها. ولكن قدرة كهذه غير ممكنة دون هذا الوعي التاريخي الذي يسمح لها بذلك. ولكن، كي يصح، فإن هذا الوعي يحتاج الى عقلانية تاريخية علمية تعبر عنه، وهي عقلانية تحتاج أيضاً، في دورها، إلى الانطلاق من تفسير معين للتاريخ، يترجمه وينظمه، كما أشرت سابقاً، من زاوية معينة. تحقيق هذا النوع من الوعي التاريخي هو القصد من الدراسة الحالية: «التاريخ كدورات إيديولوجية»، القصد من كل جزء من أجزاءها.

إنني عملت، في إعداد هذه الدراسة، كما يعمل أي مفكر علمي جدي صح تفكيره العلمي، أو كما يقضي المنهج العلمي وهو تجميع الوقائع والمعلومات، التحقق منها، المقارنة بينها، تصنيفها، ثم الكشف عن العلاقات الانتظامية أو القوانين التي تنظمها. هذا المنهج يفرض، في الوصول الى نتائج كهذه، دراسة وقائع الظاهرة التي ينشغل بها بطريقة موضوعية، بعيدة عن التحيز، عن المشاعر الشخصية التي يمكن أن تسيء إليها سواءً كانت هذه المشاعر سلبية أو إيجابية تجاه الموضوع. فقيمة الدراسات التي نقوم بها في هذا الصعيد العلمي تعادل الدرجة التي نستطيع بها فصل عقولنا أو تفكيرنا عن معتقداتنا، أحكامنا، وأوضاعنا الخاصة، في العمل على الكشف عن هذه العلاقات والقوانين التي تنظم الظاهرة التي ننشغل بها. فالعلم لا يقف عند الظواهر، الأحداث، التحولات الفردية، بل يتجاوزها ويحاول تعيين النظام الكامن وراءها، النظام الذي يضبطها وينظمها.

هذا النوع من الوعي التاريخي ضروري بشكل خاص للمثقف العربي، للإنتيجلنسيا العربية، لأن التجزئة التي يناضلان ضدها تبعثر بشكل إضافي التاريخ الذي يتعاملان معه

في المرحلة الحالية. فهذا المثقف ـ وهذا ينطبق على هذه الإنتيلجنسيا، وبشكل أهم أيضاً ـ لا يستطيع، كمثقف جدي، أن يقول حقاً بأنه مثقف دون وعي كهذا، أو دون جهد فكري يقوم به في هذا السبيل. ثم إنه يحتاج إضافياً الى هذا الوعي ليس فقط في توجيه نضاله في عالم يزداد ترابطا وتفاعلاً، بل في تكوين وعيه نفسه تكويناً صحيحاً. ثم إن الأجيال العربية الجديدة أصبحت تحتاج أكثر بكثير من الأجيال السابقة إلى هذا الوعي التاريخي توجه به عملها في التاريخ، وذلك لأن هذه الأخيرة كانت تجد في وجود الاستعمار كوجود يومي عيني مباشر حافزاً يركزه وينظمه كتحقيق لتحررها منه. بما أن هذا العامل لم يعد متوفراً للأجيال الجديدة، فإن هذه الأجيال أصبحت تحتاج الى هذا الوعي التاريخي أكثر بكثير من الأجيال السابقة التي كانت تستطيع، على عكسها، الاستعاضة عنه، وتأجيل الحصول عليه.

العقلانية العلمية الحديثة «تنفر من الفرد؛ إنها تفضل قوانين العلم اللاشخصية التي تطبق أيضاً على الحياة وعلى الفكر الإنساني. الفكر الحديث يريد أن يكون علمياً، وهو مادي وطبيعي؛ إنه يذيب فردية الظواهر التي نلاحظها في قوانين عامة(19).

إننا لا نستطيع بناء «قوانين»، أو الوصول الى «تعميمات» صحيحة حول ظاهرة ما، إن نحن اقتصرنا على مثل واحد، هذا طبعاً إن لم تكن غايتنا الانشغال «بالشاذ». فالعلم يفترض تجميع الوقائع من أمكنة، أوقات وأزمنة مختلفة ومن ثم تصنيفها، لأن الوقائع المنعزلة هي وقائع منحرفة شاذة لا تصنف، وهذا يعني وقائع شبه تافهة وهامشية.

كبار المفكرين الذين كانوا يمثلون العصر الحديث كانوا يتوجهون الى هذا العقل، يريدون من المثقف أن يمثله، وأن يقول الحقيقة التي يكشف عنها، وخصوصاً حول المجتمع والتاريخ، الواقع السياسي، الاجتماعي والاقتصادي، ليس قصد إدراك العالم فقط، بل قصد تغييره. فالمثقف يجب أن يقول الحقيقة التي يقود اليها هذا العقل، وبصرف النظر عن النتائج التي تترتب على ذلك. هذا العقل هو المقياس الذي يجب الرجوع إليه في دراساتنا، الاحتكام إليه في قضايانا، في مناقشاتنا وما قد تكشف عنه من اختلافات.



وأخيراً وليس آخراً، إنني تكلمت في الخاتمة عن الإنسان كالكائن الذي يتجاسر على «الحلم المستحيل». إن «قصة» هذا الكتاب هي قصة الذين تجاسروا على هذا «الحلم»، قصة المذاهب والمثل، النظريات والتجارب التي عبرت عن هذه الجسارة فأقدمت على تغيير الإنسان، وإعادة تكوين التاريخ بشكل معين. إنها «قصة» الإنسان، «قصة» التاريخ نفسه وهو يصنع نفسه. التاريخ هو، من زاوية معينة، هذه المثل، هذه التصورات الجديدة الكبيرة التي يتجاسر عليها حقاً الإنسان المتمرد، هو هذه الأحلام الكبيرة التي يقدم عليها الإنسان الكبير، هذا النوع من الإنسان هو الذي يرتاح إلى التحدي الكبير والخطير الذي يترتب على ذلك، فيدرك أن هذا التحدي هو مؤشر الى أن هناك شيئاً تحتاج إليه انسانيته نفسها كي تنتفض وتحقق وجودها في كامل أبعاده وطاقاته.

رجائي كل رجائي هو أن تلهم هذه «القصة» الإنسان العربي، وخصوصاً المثقف العربي فيحاول أن يرتفع الى صعيدها، وأن يكشف عن هذه الإنسانية التي ينطوي عليها، فيتمرد على الوضع القائم ويناضل حتى الرمق الأخير على تدميره قصد تجديده في ضوء هذه الإنسانية، قصد إعادة تكوينه في ضوء قوى الإبداع والخلق والتمرد التي كشف عنها التاريخ العربي في صور من أجمل صورها فلا يدع جوانب الكسل النفسي، والخمول الفكري، والتحجر العقلي التي أصابته كما كانت تصيب كل تاريخ في مراحل معينة من مجراه، أن تقتل استعدادات الخلق والتمرد المبدع فيه*!...

* هنا اود الإشارة بأنه قد يكون من الأحسن للقارىء ان يبدأ بالخاتمة بعد المقدمة، ثم يعود الى متابعة قراءة الكتاب.

- 1 -

فكرة المجتمع الجديد

1 - 1
المقدمة

فكرة المجتمع الجديد كانت كما أشرت سابقاً من أهم القضايا التي كان الفكر الإنساني ينشغل بها باستمرار عبر التاريخ: "منذ بداية تدوين الفكر كان الإنسان يحلم بمجتمع إنساني مثالي". فمن "جمهورية أفلاطون" إلى "طوبى توماس مور"، إلى "البيان الشيوعي" لكارل ماركس، كان الفلاسفة يصفون هذا المجتمع المثالي وينشغلون بالأدوات التي يمكن تحقيقه بها(1).

هذا القسم من الكتاب لا يقدّم تاريخاً لهذه الفكرة أو الأشكال التي اتخذتها. فكرة المجتمع الجديد هي فكرة كمال إنساني، وتحديد هذا الكمال كان كتحديد الإنسان، مسألة ينشغل بها الفكر الإنساني دون انقطاع. إن عدد الكتب التي تؤرخ للمذاهب الفلسفية، والنظريات السياسية، والتجارب الثورية، التي دعت إلى هذه الفكرة أو للأشكال والمفاهيم التي اتخذتها فيها، عدد لا يقع تحت أي حصر، فهناك مثلاً، في الإنكليزية وحدها مئات عديدة من الكتب حول النظرية الطوباوية أو النظرية الفوضوية فقط، وعشرات حول أي مفكر كبير من مفكري الأولى أو الثانية، كتوماس مور، روبرت اوين، فورييه، برودون، باكونين، الخ... وهكذا دواليك!... ولكن الكتب التي ظهرت حول فكرة المجتمع الجديد في ذاتها، كنموذج عام يعيد ذاته في جميع هذه المذاهب، النظريات والتجارب، واقتصرت على البنية أو العناصر الأساسية الواحدة التي تكوّن هذا النموذج - هذه الكتب كانت قليلة جداً، ونادرة نسبياً، وهي عندما توجد تكون بقدر كبير محدودة في مداها.

هذه الدراسة تحاول بالضبط تحديد هذا النموذج الأساسي العام الذي تشارك فيه هذه الفكرة في جميع هذه المذاهب، النظريات، والتجارب، بصرف النظر عن أي تقييم خاص لوزنها الفكري الفردي، أو الدور التاريخي الذي مارسته، إنها دراسة تركز على هذا النموذج في ذاته، وعلى الهدف منه، وبالتالي يمكن القول إنها، من هذه الزاوية، دراسة فينومينولوجية تكشف عن "قصديته"، عن القصد الأساسي الذي يحركه.

مراجعة هذه الفكرة في مجراها التاريخي تدل أيضاً بوضوح على أن الانشغال بها كان

اساساً انشغالاً فلسفياً وأخلاقياً، يعمل على تحديد "ما يجب" أن يكون عليه هذا المجتمع، وما يرافقه من كمال أو اكتمالية إنسانية. هذه الدراسة تتجنب أيضاً معالجة الموضوع من هذه الزاوية، وتركز بدلاً من ذلك، على طبيعة المجتمع الجديد كما كانت تؤكد ذاتها في تلك المذاهب، والتجارب، أي كظاهرة "امبيريقية"، أو كظاهرة تعمل على تحويل ذاتها إلى واقعة أمبيريقية. المسألة التي تطرحها هذه الدراسة هي بكلمة أخرى: هل تكشف المفاهيم المختلفة التي تقدمها هذه المذاهب والنظريات والتجارب عن تماثل موضوعي عام في طبيعة المجتمع الجديد (أو المجتمعات) الذي تدعو إليه؟

عندما يقال إن من الممكن للإنسان أن يحقق كماله أو اكتماليته في مجتمع جديد كهذا، فإن السؤال الذي يطرح نفسه مباشر هو بالنسبة لأي "كمال"؟ لأي من القائلين به؟... لأي مذهب أو نظرية بين المذاهب الفلسفية والنظريات السياسية التي تدعو إليه؟...

تساؤلات كهذه كانت تطرح باستمرار في مجرى نقد هذا المفهوم أو فكرة المجتمع الجديد. إنها تساؤلات قد تكون صحيحة أو ضرورية بالقدر الذي تذهب إليه، ولكنها ناقصة أو غير صحيحة لأن السؤال الصحيح الذي يجب أن يكملها أو حتى يحل محلها هو، هل هناك بين جميع هذه المذاهب، النظريات والتجارب المختلفة التي كانت تدعو عبر التاريخ إلى مجتمع إنساني كامل، إلى مجتمع جديد يمثل ويحقق كمالاً إنسانياً ما، من تماثل أو طبيعة واحدة تلتقي فيها كأرضية واحدة جميع المفاهيم التي تقدمها حوله؟... هل تكشف رغم الأوضاع الاجتماعية والثقافية والتاريخية المختلفة التي كانت تظهر فيها عن بعض العناصر الأساسية التي كانت تعيد ذاتها فيها فتكشف عن أرضية عامة واحدة تحدد فيها طبيعة هذا المجتمع الجديد؟... هذا ما سأحاول القيام به في هذا الفصل.

السؤال الثاني الذي كانت تتجاهله تلك التساؤلات - وتجاهلها له كان يترتب على تجاهل للسؤال الأول - هو: إن كانت مراجعة تلك النظريات والفلسفات والتجارب تكشف عن نموذج عام مشترك يحدد طبيعة هذا المجتمع الجديد (الكامل)، فما هي الأسباب البعيدة التي يمكن أن تفسره؟، تكرار نموذج كهذا لا يمكن أن يكون اعتباطياً أو عرضياً، لأنه يدل بحدوثه ذاته على وجود أسباب موضوعية متأصلة في الواقع الذي يظهر فيه، أو بكلمة أدق فلسفياً، في الوضع الإنساني والتاريخي، تدفع إليه بصرف النظر عن أيّ إرادة، نقد فلسفي أو علمي. عندئذ يصبح لزاما على الباحث أو الفيلسوف الاجتماعي، أن يحاول تحليل هذا الوضع والكشف عن تلك الأسباب. هذا ما سأحاول تحقيقه في نهاية هذا القسم ، بعد تقديم عرض تحليلي عام لهذا النموذج الواحد الذي كانت تلتقي فيه المذاهب الفلسفية والنظريات السياسية والتجارب الإيديولوجية الثورية التي انشغلت بفكرة المجتمع الجديد.

الاختلافات الموضوعية في الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي كانت تظهر فيها أشكال فكرة المجتمع الجديد المختلفة، وتعكس ذاتها في هذه الأشكال، لا تمتد إلى النموذج العام الذي كانت هذه الفكرة تعبّر فيه عن ذاتها. إن أحد المؤرخين للتجارب الطوباوية الأمريكية كتب "هذه كلها كانت تشارك فقط في تصورها لحكم جديد أو لنمط حياة احسن...

ولكن أحكامها حول ما تريده من تحول اقتصادي، سياسي، اجتماعي، فكري، ديني، كانت تختلف كثيراً في ما بينها، كل جيل كوّن صيغا تبدو قادرة على حل المشاكل التي قدمتها"(2). هذا قول يصدق على جميع المذاهب، والنظريات والتجارب الإيديولوجية الثورية التي قالت بفكرة المجتمع الجديد، وليس على التجارب الطوباوية الأمريكية فقط، ولكن بدلاً من القول "في تصورها لمجتمع جديد أو لنمط حياة أحسن..." يجب القول، في تصورها لمجتمع جديد يحقق الكمال أو الاكتمال كمجتمع منسجم يتميز بالطمأنينة الفكرية والروحية، وبحياة سعيدة.

التجارب الإيديولوجية، علمانية كانت أم ميتافيزيقية، التي تطلعت إلى تحقيق هذا المجتمع الجديد، والمذاهب الفلسفية والسياسية التي انشغلت بالموضوع وحاولت صياغته، ترتبط ولا شك بالأوضاع الاجتماعية والثقافية والمادية والتاريخية المتحولة التي كانت تظهر فيها، وبالتالي فهي نسبية ويجب دراستها في ضوء هذه الأوضاع، وتفسير ما تقوله بالنسبة إليها. فهي نسبية ويجب أن تكون نسبية، نسبية إلى حالة المجتمعات التي تظهر فيها، إلى درجة التطور التاريخي، المستوى الثقافي، والمعرفة التي تكون قد بلغتها. ولكن رغم ذلك، تكشف هذه التجارب والمذاهب عن عناصر بنية واحدة متماثلة تعيد ذاتها فيها، أو بكلمة أخرى، عن شكل عام - نموذج عام - ينظم هذه العناصر أو البنية، ويعيد ذاته فيها. إنها كانت تختلف من حيث المضمون، والممارسة، والكيفية التي صاغت بها ذاتها، ولكنها كانت تلتقي في هذه البنية الأساسية، في هذا النموذج العام الذي كان يلازمها. هذا يعني أن هناك في هذا الواقع الاجتماعي التاريخي النسبي، المختلف والمتحول الذي تظهر فيه، ما يدفعها ويحركها إلى تجاوز نسبيته. هذا "الشيء" يتمثل في الوضع الإنساني الواحد الذي يلف الوضع الاجتماعي التاريخي المتحول والمتعدد الوجوه الذي تظهر فيه وتفرض عليه، بجدلية خاصة به، تلك العناصر أو البنية الأساسية الواحدة. هذا التماثل الأساسي بين الصور التاريخية المختلفة عن المجتمع الجديد، هذه الرتابة التي كانت هذه الفكرة تعود فيها باستمرار إلى مسرح التاريخ، لا يمكن أن يفسرا كنتيجة لتطابق أو تماثل أمزجة القائلين بها، ويمكن أن تنتج فقط عن وضع موضوعي متماثل. هذا الوضع هو الوضع الإنساني.

هذه الملاحظات الأولية كافية في إبراز أهمية إدراك أبعاد فكرة المجتمع الجديد في إدراك التاريخ وحركته. هذه الأهمية الكبرى والضرورية تزداد بروزاً ووضوحاً مع التقدم في سياق هذه الدراسة هنا نكتفي بالقول مع أحد المؤرخين الذين انشغلوا بهذه الفكرة في التجربة الطوباوية "إن كان التطلع الأولي للتاريخ كله يتجه إلى كومينوتيه (مجتمع يعيش حياة مشتركة) صحيحة، فإن النبوءة الطوباوية تصبح المقياس العملي لكل شيء"(3).

1-2
طبيعة المجتمع الجديد

الفكرة القائلة بأن هناك حقيقة نهائية واحدة، حقيقة لا تتجزأ، تعلو على الأوضاع التاريخية المتحولة، تمثل الشيء نفسه بالنسبة لجميع الناس، لا تتغير بتغير هؤلاء أو تغير اوضاعهم الزمانية والمكانية، كانت في شكل ما فكرة محورية ليس فقط في الفكر الغربي الذي يشتق من أفلاطون كما يكتب عدد كبير من الفلاسفة بل في الفكر الإنساني من ناحية عامة. هذه الفكرة قد تكون جزءاً من تقليد فكري فلسفي في الغرب، وتكون بالتالي سمة خاصة به، ولكنها في أشكالها الميتافيزيقية اللاهوتية تمثل جزءاً من الفكر الإنساني نفسه. وعلى أي حال هذه الفكرة كانت أساسية جداً في الفكر الغربي لا يمكن دون الرجوع إليها، إدراك هذا الفكر واستيعابه. حتى "فكرة التقدم" نفسها، التي تعني التحول والتغير، كانت تخضع، في الواقع، لهذه الفكرة "الميتافيزيقية" في فلسفة التنوير. "الفلاسفة الذين قالوا بها قد يكونون من أمثال كوندروسيه، هولباخ، هلفسيوس، أي النوع المتفائل جداً بها، أو قد يكونوا من أمثال روسو وفولتير، أي من الذين كانت الشكوك تساورهم حولها.. ولكنهم كانوا جميعاً يرون أن الحقيقة كانت تعلو على المكان والزمان، على كل نسبية تاريخية، ثابتة لا تتغير بتغير الأوضاع، دائماً الشيء نفسه وفي كل مكان(1). الإنسان، كما يقول هؤلاء، قد يكون عاجزاً حتى الآن عن اكتشاف وجودها، لا يحدد سلوكه في ضوئها، ولكن هذا لا يشكل أيّ حجة أو دليل على غيابها، أو على أي نقص فيها. إنه عجز يعود إلى الجهل، إلى ضعف أو خبث إنساني، ولكن هذه نقائص وشوائب يمكن تصحيحها عن طريق المعرفة والتثقيف بها.

بما أن جميع الحقائق تنسجم، تتداخل، وتترابط من زاوية هذا المبدأ الفلسفي القائل بأن الحقيقة واحدة، يصبح من الممكن صياغتها كلها في صورة واحدة، وبالتالي استنتاج فكرة مجتمع كامل منها يمثل في بنيته جميع الأجوبة الحقيقية على جميع التساؤلات والقضايا الأساسية الصعبة التي كانت باستمرار تقلق وتثير الإنسان. الوصول إلى نمط كهذا يعني بالتالي، كما يكتب بيرلين، أن على الناس العمل على تحقيقه، وأن من الممكن لهم تحقيقه، فاكتشاف ما يكون عليه بالضبط هذا المجتمع الجديد أو النمط الكامل يعني إمكان تحرر

الإنسان وخلق هذا المجتمع الجديد أو الكامل. دون هذا المجتمع أو النمط تصبح تساؤلات الإنسان أو القضايا الأساسية التي يطرحها دون جواب أبداً(2).

عندما نستخدم المنهج أو الوصف الفينومينولوجي ونحاول أن نكتشف، في الأمثلة والأشكال التاريخية المختلفة التي عبّرت عن فكرة المجتمع الكامل وحاولت ترجمتها إلى الواقع، القصدية المشتركة التي تكمن وراءها، نجد أنها كلها كانت تتطلع إلى مجتمع يحقق الانسجام المترابط.

فكرة هذا المجتمع المنسجم كما تعبّر عن ذاتها في هذه القصدية كانت واضحة منذ ظهورها في الأشكال التاريخية الأولى التي اتخذتها في الفلسفة اليونانية. فلسفة بيتاغوروس، مثلاً التي ظهرت في القرن السادس ق.م. تكشف عن بعض الأفكار الأساسية التي مارست في ما بعد أثراً كبيراً في تاريخ فكرة المجتمع الفاضل أو الكامل، أي فكرة المجتمع الجديد، وهي فكرة الانسجام والنظام، فكرة التطهر الذاتي عن طريق الحكمة، وفكرة التأمل(3). هذه الفكرة الأخيرة التي أكد عليها بيتاغوروس وأتباعه تدل على "القصدية" التي أشرنا إليها، لأنها تعني التأمل في نظام الكون المنسجم المترابط، وخصوصاً نظامه الحسابي الذي يمثل تماماً هذا الانسجام، والذي يستطيع عند ممارسته أن يساعد "الروح" على التماهي معه، وكنتيجة لذلك تطهير ذاتها، تحقيق اكتمالها، وبالتالي التحرر من حلقات أو دورة التقمص المستمرة. هذا التماهي عن طريق التأمل يحرر الإنسان من "ذنوبه الأصلية" لأن التأمل في الكون المنظم المنسجم يساعد الإنسان على تحقيق كمال منظم في عقله ذاته. فكرة المجتمع الجديد تعني، هي الأخرى، هذا النوع من "التطهر الذاتي" الذي ينقل الإنسان إلى حياة جديدة تحرره من دورات الحياة البائسة التي يقاسيها باستمرار في المجتمعات التاريخية التي يعيش فيها.

إن أهم المدارس الفلسفية اليونانية - الرواقية، الأبيقورية، الشكية، - كانت تلتقي، رغم اختلافاتها البارزة في معظم القضايا والمسائل الفلسفية والسياسية، في المفهوم الأساسي الذي تكشف عنه فكرة المجتمع الجديد وهو أن السعادة هي في الطمأنينة النفسية العقلية، وأن هذه الطمأنينة هي القصد الأعلى الذي يجب أن يتطلع اليه الإنسان، الذي يتطلب تجديد الإنسان في ضوئه. ولكن كي يمكن تحقيق هذا القصد كان يجب التطلع إلى اقامة مجتمع متكامل منسجم تماماً، خال من التناقضات، ومن أي شكل من أشكال البؤس.

الفكر اليوناني قال باستمرار بكمال ميتافيزيقي، كرس فكرته، وعزاه إلى كائن أعلى، وقال ايضاً بأن الإنسان يستطيع أن يحقق درجة من الكمال يشارك فيها، وان كان بشكل معدل في بعض جوانب كمال هذا الكائن، وأن طريقه إلى هذا الكمال النسبي على الأقل هي المعرفة، وخصوصاً المعرفة العقلانية للكون، وأن هذا الكمال ممكن أن يتحقق في مجتمع نموذجي أو مثالي. هذا على الرغم من وجود مفهوم آخر قال به هذا الفكر وهو أن تلك المعرفة، وبالتالي الكمال الذي يترتب عليها، ممكنة التحقيق فقط في الانسحاب من العالم. "جمهورية" أفلاطون كانت ليس فقط المحاولة الفلسفية الأولى التي صاغت وحددت بشكل مفصل منظم (systematic) بنية هذا المجتمع والعناصر المكونة له حول هذه «القصدية» بل المحاولة التي

ارادت ترجمة هذا المجتمع في الواقع وتحويله إلى واقعة أمبيريقية، ولكن إن كانت هذه المحاولة قد فشلت في قصدها، فإن أبقراط «نجح» في إقامة مثال الكمال، أو بالأحرى مجتمع هذا الكمال في كومينوتيه صغيرة استمرت في الواقع، لبضعة عقود من السنين، حيث كان يفترض أنه من الممكن تحقيق هذا الكمال في إلفة ورفقة مجموعة من الأصدقاء.

هذه القصدية التي كشفت عنها التصورات الأولى للمجتمع الجديد (الكامل) كانت ترافق في ما بعد، وفي أكثر الأحيان بدرجة أكثر وضوحاً وتوكيداً ومحورية، فكرة هذا المجتمع في مجراها التاريخي، "هذه التصورات كانت تعتمد مرة على التيوقراطية أو الديموقراطية، ومرة الدولة أو إلغائها، ومرة الثورة أو التطور التدريجي، ومرة الفردية أو الجماعية، ومرة الحرية أو الكليانية، الخ..." ولكنها كلها كانت تلتقي في هذه الأرضية الواحدة، أرضية الانسجام المترابط المتجانس.

في هذا المجتمع الجديد، لا ينتمي الفرد اليه لأنه ولد فيه أو لأنه يمارس عملاً ما فيه، بل لأنه أصبح يتماهى تماماً معه. إنه مجتمع يعني، في جميع نماذجه وتجاربه تحولاً شخصياً جذرياً للفرد يجعل منه كائناً اجتماعياً يتجاوز تماما فرديته، فيصبح دون حياة خاصة. الأنا الأمبريقية تزول. رفض الاعتراف بالفرد كفرد يميز، في الواقع، جميع الأشكال التي تمثل الحقيقة الجديدة أو فكرة المجتمع الجديد. كل هذه الأشكال تستثني من دنياها الجديدة بشكل طبيعي كل من يعبر عن نمط حياة فردي مستقل. الإنسان الاخلاقي الجديد الذي كانت تبحث عنه فلسفة هذه الفكرة هو الإنسان الاجتماعي الكامل، الذي يلتزم تماماً بالعمل الاجتماعي، أي بعمل يخلق باستمرار المجتمع الجديد المنسجم، والمتجانس الأجزاء، ويحقق معناه الإنساني في هذا الالتزام.

في هذا المجتمع الجديد يرفض الإنسان الواقع القائم، وبالتالي يبتعد عن كل ما يكوّن هذا الواقع، عن البنى الحسية، والتحديدات الواقعية. الإنسان الذي يدعو إليه لا يعرف الـ "أنا" الوجودية، "الحرية" الوجودية، ويكون على طرفي نقيض مع "العبث المأسوي" أو "القلق الوجودي". إنه مجتمع منسجم يتماهى معه الفرد في تجانس أساسي. إنه مجتمع، وخصوصاً في النموذج الطوباوي، لا نجد فيه أي انفصال مهم بين النظام الداخلي (الفردي) والنظام الخارجي. فالأول لا يتميز عن الثاني بل يتطابق معه أساساً. الكلام على عالم داخلي وعالم خارجي يصبح دون معنى، هذا "الذوبان" للأنا الأمبيريقية في حقيقة أعلى منها، في علاقة اجتماعية إنسانية صرفة كان يستحضر، في الواقع، صورة الطفولة (4).

بعض هذه المفاهيم أو التصورات كانت تحدد المجتمع الجديد القادم في كل جانب من جوانب الحياة. وتقدم وصفا مفصلاً له في جميع أجزائه، والبعض الآخر كان يحدد ملامحه العامة والمبادىء الأساسية التي يقوم فيها، البعض كان يحدد هذا المجتمع من زاوية محافظة أو من زاوية نخبوية، والبعض الآخر كان يحدده من زاوية ثورية، تقدمية أو من زاوية شعبية البعض كان يؤكد على سيكولوجيا الإنسان وعالمه الباطني في بناء سعادته في هذا الانسجام، والبعض الآخر كان يؤكد على الأوضاع الموضوعية التي توجد فيها هذه السعادة أو التي

تستطيع أن تقود إليها، ولكن جميع هذه النظريات كانت تلتقي في هذه الأرضية الواحدة، وهي خلق مجتمع منسجم، متناسق متجانس، تسوده الطمأنينة والسعادة.

المقاييس قد تتغير من إيديولوجية إلى أخرى، بعضها يمكن أن يكون مقاييس الطبقة الوسطى (كما نجد عند روسو وفلاسفة عصر التنوير)، وبعضها يمكن أن يكون مقاييس البروليتاريا (كما نجد في الماركسية)، وبعضها قد يرجع إلى الفرد، المجتمع الذي يتجاوز الفرد، أو الأمة، الخ... ولكن جميع هذه المقاييس المختلفة تلتقي في تطلعها إلى مجتمع جديد يحقق حياة جماعية إنسانية منسجمة، دون تناقضات وصراعات، دون نقد أو تزمت، دون أي شيء يتناقض مع هذا الانسجام المتناسق.

الموقع الذي ينطلق منه المفكرون والفلاسفة السياسيون قد يكون عقلانية تاريخية تعمل في وجهة تقدمية كضرورة موضوعية مدفوعة بجدليتها الخاصة التي تدفعها تدريجيا إلى اشكال أعلى من التكامل والكمال وقد يكون مدينة مثالية نموذجية يفترض فيها أن تكون قدوة تلهم بوجودها عينه الآخرين على خلق هذا المجتمع الجديد، وقد يكون فكرة تحوّل جذري كلي مباشر أو أداة سياسية تمثل التحول الجذري ، تمهد الطريق وتخلق الأوضاع الضرورية له، وقد يكون تخطيطاً إصلاحياً يمثل مرحلة واقعية أولى في سيرورة (Process) دائمة غير منقطعة، الخ... ولكن المجتمع الجديد الذي تقول به جميع هذه المواقع التي يتم الانطلاق منها كان دائماً ليس فقط مجتمعاً يقوم على الانسجام بل أيضاً مجتمعاً يفترض به أن يمتمد امتداد الإنسانية كلها.

فكرة المجتمع الجديد التي تمثل تطلعات الإنسان الكمالية كانت تمتد مرة إلى صعيد ميتافيزيقي ما ورائي، ومرة إلى صعيد مكاني، ومرة إلى صعيد زماني تاريخي، ولكن هذه الفكرة لا تعكس فقط تطلعات مرغوباً فيها، بل تعكس أيضاً نظريات، ومذاهب تعمل على توجيه حركة التاريخ، تعلو على الواقع التاريخي المتموضع، وتمارس في النموذج الإنساني الذي تدعو إليه في صورة أو فكرة هذا المجتمع قوة تجديد وتحويل كبيرة لهذا الواقع.

فكرة هذا المجتمع الجديد (الكامل) قد تجده في السماء، في جزيرة بعيدة، في ماض أو مستقبل ما، في اتحاد صوفي أو في نهاية التاريخ، في "نيرفانا" أو "كارما"، وفي تحول اسكتولوجي (eschatological) مباشر أو تطور تاريخي يتمخض عنه، في قطع الصلة الفردية مع العالم والتحول عنه إلى حياة من التأمل المتنسك أو في نهاية الزمان، في ثورة أو في سيرورة تقدمية، الخ... ولكن هذه التطلعات إلى مجتمع آخر منسجم متناسق، إلى حياة أخرى تسودها الطمأنينة وعلاقات إنسانية جديدة أخرى، إلى عالم خلاص، إلى حل أو مجتمع نهائي يمثل هذا الخلاص، هذه التطلعات كانت تعود باستمرار دون انقطاع وتتكرر في شتى الأزمنة والأمكنة، وترافق الإنسان في شتى المجتمعات والمراحل التاريخية. هذه التطلعات إلى هذا المجتمع الجديد تنظم ذاتها عادة في "مبدأ" أساسي يمثل نقيض المبدأ الذي يقوم عليه المجتمع الراهن الذي يمثل آنذاك الشر. هذا المبدأ يكون من عمل هذه التطلعات وقد تحولت إلى تأمل واع للواقع، إلى وعي منظم له. المضمون الذي تعطيه هذه التطلعات لهذا المجتمع قد يتغير وفق

الأزمنة والأمكنة، المجتمعات والمراحل التاريخية التي تعمل فيها، ولكن رغم ذلك، فإن جميع الأشكال التي تعبّر عن هذا المجتمع تشارك في صورة واحدة متماثلة عنه وهي صورة مجتمع منسجم متناسق.. دون تناقضات وصراعات، دون آلام وأسى، ويعيش في طمأنينة سعيدة.

فكرة المجتمع الجديد (الكامل) لا تعني فقط رفضنا للمجتمع أو النظام القائم، القيم التي تعبّر عنه والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية التي تنظمه، ولا تقتصر على دعوة إلى تغيير جذري للمجتمع أو العالم ككل وإيمان بأن المجتمع الجديد ينقذ الإنسان ويحقق الخلاص له، بل هي تشارك في جميع النظريات والمذاهب التي تعبر عنها في فكرة نظام آخر ممكن أو ضروري يجب العمل له؛ فالرفض الذي تعبّر عنه يجد في هذا النظام الآخر شرطاً أولياً له.

مراجعة السمات العامة التي تميز هذا المجتمع الجديد، وكما نجدها في التصورات التاريخية المختلفة التي تطلعت إليه أو حاولت تحقيقه تكشف، في الواقع، عن رتابة في تكرار عناصر واحدة متماثلة فيها. هذا يدل بوضوح على أن الإنسان كان عبر التاريخ يعبّر عن تطلعات ورغبات أخلاقية مثالية مماثلة، وأن هذا التماثل كان ممكناً لأن الأوضاع التي كانت تدفع إليها كانت هي الأخرى متماثلة. الباحثون الذين أشاروا بشكل ما إلى هذا التماثل كثيرون. هنا أريد الإشارة كمثل على ذلك إلى دراسة موشيالي القيمة حول "المدينة المثالية" التي ركزت على هذه الناحية، وحيث نجد وصفا مستفيضاً ودقيقاً لهذه العناصر الواحدة أو الرتابة. فهو يكتب بأنها تتميز أولاً وقبل كل شيء بالاحتجاج ضد ما تراه كشر اجتماعي. فهي احتجاج ضد الظلم (أمثلة، لوثر، والأنابابتست (Anabaptists) روسو، ميرابو)، احتجاج ضد الفوضى (أمثلة، ماكيافيللي، بودين، مونتسكيو أو كونت ومن قبلهم أفلاطون)، احتجاج ضد الحرب (أمثلة، ثيوبومب في "مدينة السلام" إرازموس والتبشير السياسي، سواريز وتنظيمه السلمي للعالم، كروس وتحالفه الأوروبي، الأب سان بيار وكانْت في مشاريعهما حول سلم دائم، وآخرون كثيرون حتى نصل إلى هنري مان وكارل جاسبرز في حكومته العالمية)؛ احتجاج ضد النزاع (أمثلة أفلاطون أيضاً، دانته، ماريانا في "الجمهورية دون تشيع" العزيزة على قلبه، غيوم بوستيل في "امبراطورية القانون العالمية"، لايبنيز والتنظيم الديني للعالم؛ احتجاج ضد اللامساواة (الأسماء عديدة إلى درجة لا يمكن ذكرها، من أنتستين وديوجين إلى تلامذة المسيح، توماس مور، والاس، مابلي، هولباخ، روسو، سان جوست، بابوف الخ...)، احتجاج ضد الظلم (أمثلة، زينون دي سيتيوم، توماس مور أيضاً، إصلاحات وعصيانات القرن السادس عشر، الأب ميسليه، برودون إلخ...) احتجاج ضد الفساد (أمثلة الإسينيان (Esseniens)) في القرن الأول، فاراس، مورلي، روسو، الخ..)، احتجاج ضد اختلال الأمن (أمثلة، باكون في "الأطلنطيد الجديد"، وبعض فلاسفة بولندا كمودرزيوسكي في القرن السادس عشر. احتجاج ضد البؤس، أمثلة، كل هذه الأسماء بالإضافة إلى أخرى لا تقع تحت أي حصر).

المؤلف يضيف قائلاً لا شك أن هذه الأسماء وجميع الأسماء الأخرى التي يمكن إضافتها إلى ما لا نهاية له (إذ يجب أن نعرف أيضاً كل كتابات التاريخ بين جميع شعوب الأرض) لم تؤلف طوباويات"، ولكن حافز أسطورة "المدينة المثالية" كان يلهم أعمالهم، وقد استخدموا طرقا

مختلفة، كأنبياء، ومصلحين، وثوريين، وفلاسفة سياسيين، أو كطوباويين. إن صراخهم كان تمرداً ضد شرور اجتماعية وهي شرور لا ترتبط بأي عصر على حدة(5).

هذه العناصر التي يذكرها المؤلف كحوافز تلهم ما يسميه "أسطورة المدينة المثالية" تعيد ذاتها ولكن بشكل موحد ومنظم، في فكرة المجتمع الجديد التي نرجع إليها في هذه الدراسة. فالخاصية التي أشرت إليها كخاصية أساسية تميز "المجتمع الجديد" أو "الكامل، وهي الانسجام المتجانس المتكامل أو السعادة التي تتحقق كنتيجة لبناء هذا المجتمع، هذه الخاصة تشمل جميع هذه العناصر التي يذكرها موشيالي لأنها تقع ضمن ما أشرت إليه كالتناقضات والصراعات، ومنها الشرور الاجتماعية، التي يفترض في هذا المجتمع أن يلغيها ويضع نهاية لها في الانسجام السعيد الذي يحققه.

صورة هذه المجتمعات الجديدة، من بدايتها في "جمهورية" أفلاطون إلى نهايتها في "جماهيرية القذافي، ومروراً... بألوف عديدة من الأمثلة المهمة أو غير المهمة تاريخياً، ك "مدينة الله" لأوغسطين ،" "الجمهورية المنسجمة" لبودين، "جمهورية الإيمان" لروجيه باكون، "مدينة المقاصد" لكانط، "الطوبى"، لمور، "مدينة الشمس" لكامبينالا، "لانارك الجديدة" لأوين، "الكتائبية" لفوريه، "إكاريا" لكابا، الخ... هذه الصورة تختلف من حيث النظرية أو المذهب الذي تعكسه، المضمون الذي يختلف وفق النماذج الثقافية والمراحل التاريخية التي تظهر فيها، إلخ... لكن كل هذه المجتمعات تتماثل وتلتقي في أرضية واحدة من حيث تساوي أو تعادل المقاصد التي تكمن وراءها والتي تعبر عن ذاتها أساساً في صورة مجتمع منسجم متجانس. في سياق آخر من هذه الدراسة أشير إلى اتجاه فلسفي يرى أن الإنسان يتميز كإنسان بقصدية، بغائية كمالية، أو باتجاه طبيعي إلى الكمال. أرسطو حدد ذلك بأنه تحقيق السعادة والرفاهية. أرسطو كتب أيضاً بأن "الأشياء تأبى أن تكون منظمة بشكل سيِّئ". فكرة المجتمع الجديد تمثل، في الواقع، محاولة مستمرة لتصحيح هذا التنظيم السيىء الذي يرافق، كما يبدو كظاهرة ثابتة، المجتمعات التاريخية؛ وبالتالي فهي تعبّر عن تلك الغائية، عن ذلك الاتجاه الطبيعي إلى الكمال، وفي مجرى ذلك تبرهن، في الواقع، على وجودهما.

إن عدداً من المؤرخين، كالمؤرخ المعروف كارل لويش،مثلا، يعتقدون أن فلسفات التاريخ نفسها، وليس فقط المذاهب الإنسوية والثورات، تفترض سيرورة نحو حالة نهائية تمثل الخلاص للإنسان. آخرون، ككارل مانهايم مثلاً، يشيرون ليس فقط إلى تماثل بين الحركات والمذاهب الألفية المختلفة (Millinial) بل بينها وبين بعض الحركات الثورية الأخرى، كالفوضوية الثورية، مثلاً، بين جواشيم دي فلور وبين باكونين.

بعد أن يستشهد موشيالي بمقطع طويل من كتاب "البؤساء" لفكتور هوغو، يخلص إلى القول بأن "أسطورة المدينة المثالية" هي، كما هو واضح من هذا المقطع، روح الثورة. ثم يضيف بأن من الممكن الذهاب إلى أبعد من ذلك والقول إن هناك رؤيا "بنهاية العالم" أو حتى ألفية في الثورة.

❖ ❖ ❖

عند مراجعة تاريخ الفكر الغربي ابتداء من الفلسفة اليونانية، إلى اللاهوت المسيحي، إلى الفكر العلماني الحديث نفسه، ثم ننتقل من ذلك إلى الفكر الشرقي وخصوصاً الأديان الشرقية، فإن ما قد يستوقف أولاً وبشكل خاص المؤرخ الفلسفي قد يكون على الأرجح الشكل المفرط للمقاصد العليا التي كان هذا التراث الإنساني يضعها أمام الإنسان ويدعوه إلى الامتثال لها وتحقيقها بغية تحقيق كماله. هذا التراث كان، بكلمة أخرى، يدعو الإنسان باستمرار إلى تحقيق كماله، أو إلى العمل على تحقيق هذا الكمال الذي يضع له مقاصد عليا جداً، وشروطاً قاسية صعبة في تحقيق اتحاده مع حقيقة ميتافيزيقية عليا، في بلوغ شكل الخير، تحويل ذاته إلى حكيم فيلسوف أو إلى فيلسوف ملك يملك المعرفة الضرورية لسعادة الإنسان، الخ... وذلك بغية إقامة مجتمع كامل، أو تحقيق تقدم أخلاقي وفكري دائم مستمر يحوّل الناس إلى كائنات عليا مماثلة للآلهة، الخ... جميع هذه الأشكال والنماذج كانت تشارك أساسياً في صورة واحدة للكمال تدعو الإنسان إليها، وهي حالة انسجام منسق متكامل، دون تناقضات وصراعات أو شرور، توفر طمأنينة نفسية، واستقراراً أخلاقياً، واكتفاء ذاتياً، أي حالة يتكامل فيها الإنسان، وينسجم مع ذاته ومع العالم، فلا يشعر بنقص أو أي خلل مهم في وجوده. الاختلافات التي نجدها في هذه الأشكال والنماذج التي تعبّر عن فكرة المجتمع الجديد من حيث المضمون والآليات التي يفترض فيها تحقيق المضمون، تخسر، في الواقع، معناها في هذا المجتمع حيث يفترض أن يحقق كل فرد التطابق التام بين عمله وبين المصلحة الجماعية العامة. فهذه المصلحة التي تطرح وتفترض ضمناً أو علنا على صعيد ما ورائي يرتفع على التاريخ، تصبح المبدأ الأعلى الذي يستمد من هذا المجتمع وجوده، والذي يرجع إليه المسؤولون عن تحقيقه في إضفاء الشرعية على عملهم.

عندما أقول إن فكرة المجتمع الجديد التي تحمل الخلاص النهائي للإنسان تجد بدايتها في "جمهورية" أفلاطون، فهذا لا يعني أن "الجمهورية" كانت المحاولة الوحيدة أو الأولى في ذلك الوقت، بل إنها المحاولة التي مارست، بين تلك المحاولات، الفعالية التاريخية التي تفرض الرجوع إليها كبداية لتقليد يعبر عن هذه الفكرة. "جمهورية" و"قوانين" أفلاطون، وخصوصاً الكتاب الأول، كانا يعلنان عن ظهور تقليد طوباوي كلاسيكي حول المجتمع الكامل، كان باستمرار يحفز، كنموذج مثالي، الكثيرين من مؤلفي الطوباويات حتى يومنا هذا. هذا الدور هو الذي يفرض إبراز "الجمهورية" كبداية "كتابات أفلاطون، "التاريخ المقدس" لهميروس، و"جزائر الشمس" لبامبولوس، تمثل المحاولات الأولى المنظمة في تقديم تفسير عقلاني لأساطير العصر الذهبي، وفي بناء صور حول عالم أحسن. الطوباويات اليونانية القديمة تدل بوضوح على أن مؤلفيها كانوا يعملون جاهدين على تقديم حل جذري، يلبي حاجة جميع الأمم في جميع الأوقات، لنطاق واسع من المشاكل الاجتماعية التي بقيت موضوعاً لكثير من الطوباويين طوال الألفي سنة القادمة. هذه المشاكل كانت تدور حول مبادىء الحكم، تنظيم العمل والفراغ، "النمو الإنساني" الأخلاقي والجسدي بنية الزواج ومبادئه وعلاقات العائلة، نظام التعليم، العلاقات الدولية وما شابه (6) هذا التقليد الذي بدأ مع الفلسفة اليونانية كان يتقدم وينمو مع الوقت إلى أن بلغ أبعاده العليا في ايديولوجيات العصر الحديث الثورية، ابتداء

من الإيديولوجية أوالثورة الليبرالية التي امتدت من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وانتهاء في الإيدلوجيّة اليسار الجديد ابتداء من الستينات، وفي المذاهب الأنسية العلمانية ابتداء من فلسفة التنوير وانتهاء في الفلسفة الوضعية الحالية، وفي سلسلة طويلة من المفكرين، دعاة مجتمع جديد كانوا يحلمون به للإنسانية كلها وليس فقط لمجتمع معين.

فكرة المجتمع الجديد كانت تعني تماهي الفرد مع المجتمع، مجتمع معين، أو الإنسانية كلها. "الطموح الإنساني الأساسي كان يتطلع إلى تحقيق الوحدة الشخصية لكل فرد في وحدة المجموع الإنساني، وهو طموح أسميناه أسطورة المدينة المثالية. إن حلم الوحدة، الحنين إلى الوحدة، ترجم ذاته في التاريخ كصراع درامي.. ضد الانقسام، التجزئة، الانشقاق، التبعثر، عدم الاستقرار، والتحول"(6).

فكرة الكمال كانت تحدد من زوايا مختلفة، وفي نماذج متعددة، ولكن عرض ذلك يخرج عن موضوعنا. ما يمكن بل ما يجب الوقوف عنده هو عنصر يشارك فيه كل تحديد لهذه الفكرة وهو أن الكمال يعني شيئاً كاملاً، أو شيئاً مكونا بشكل جيد وجميل، أي بشكل مترابط ومتجانس الجوانب والعناصر، وهذا يفترض غياب النقص أو الخلل، التناقض أو التشتت في الشيء الذي نشير إليه كشيء كامل. فهذا الشيء كامل لأن الأجزاء التي يتكون منها تتوافق وتتلاءم، وتعمل بتوافق وانسجام. الانسجام والنظام يتماهيان بالتالي مع الكمال، والصراعات والتناقضات والشرور تدل على النقص، والمجتمع الكامل يجب أن يتجاوز الثانية ويحقق نقيضها أي الانسجام والنظام.

هذا التحديد شائع بين الذين انشغلوا بفكرة "المجتمع الفاضل". أو بعبارة موشيالي، "أسطورة المدينة الفاضلة"، الخ... إن أحد هؤلاء، كاتيب، يؤكد أن التصورات الطوباوية تعني: المذهب الذي يضع الانسجام في قلب نظام القيم الذي يقوم فيه"(7) وباحث ثانٍ، بورجيس، يكتب أن السيستام (systeme) ليست سوى إخضاع جميع ظواهر الكون إلى خاصية كهذه الخاصة"(8)، وباحث ثالث، باسمور، يكتب بأن الكمال يعني أن الشيء الذي يشار اليه كشيء كامل لا ينطوي على أي نقص أو تناقض بين العناصر التي يتكون منها، وبالتالي فإن هذه العناصر تكون مترابطة متكاملة العلاقات، أي في حالة انسجام(9). وغودوين تكتب "التحليل الحالي دلل على أن القيمة العليا والمتوجبة لهذه النظريات الطوباوية هي الانسجام. كل صراع أو تفسخ يحوّل المجتمع من حيث التحديد إلى مجتمع أدنى من الطوبي. فالانسجام يرتبط صميمياً بالأمن والنظام، ولكنه يختلف نوعياً. إن فكرة الانسجام التي هيمنت في العلوم الطبيعية منذ تحليل نيوتن للكون المنظم والمتجانس رُفعت إلى مكانة الميتافيزيقيا الفلسفية في أثناء القرن الثامن عشر، ثم امتدت إلى العلوم الاجتماعية كمبدأ تفسيري"(10).

سمة الانسجام لا تكون خاصة هذه المجتمعات الجديدة فقط بل ترافق بنية النظريات التي تقترن بها وتتسرب إليها. لهذا كان من الممكن القول إن هذه النظريات كانت تنطلق من قناعة بضرورة وإمكان هذا الانسجام، وتعمل بالتالي على تكوين أو صياغة بنية نظرية عامة عن هذه القناعة، ثم خلق نماذج اجتماعية مثالية تجسدها. مراجعة تصورات المجتمع الجديد،

المثل الطوباوية والنظريات التي ترافقها توحي كما تكتب غودوين بأنها كانت تنطلق، في الواقع، من موقف أخلاقي أو حتى ميتافيزيقي بإزالة جميع التناقضات في أي شكل كان، إزالة تبدأ من الصعيد العقلي. ولهذا كان المجتمع الجديد أو الطوبي يأتي بصورة انسجام كامل، "هذه النظريات تماثل منطقاً مكتفياً في ذاته... إن سيستاما مغلقة تعزز حتماً هوية منسجمة"(11).

المجتمع الجديد الكامل، وخصوصاً في الطوباوية، هو مجتمع "مقفل" لأنه كلٌّ متكامل، يمثل "نهاية" التاريخ، الاستقرار الذي يشع بالكمال، نموذجاً أعلى تقف عنده حركة التاريخ كحركة تجاوز ذاتي، ومنعطفات جذرية تنقل الإنسان من حالة إلى أخرى. إنه مجتمع لا يعرف ما تعودت عليه المجتمعات التاريخية من تجارب يومية أو ما يجعل الإنسان كائناً لا يتحدد بالعقل الصرف، بالوجدان الصرف، بالعطاء الصرف، أو المحبة الصرفة.

الانسجام يشير، في العلوم الاجتماعية، إلى مجتمع لا يعرف التناقضات، الصراعات، الاضطرابات، التنافر، ولهذا كان من الضروري على أي تخطيط يرمي إلى تحقيق هذا الانسجام المتجانس المترابط أن يزيل هذه العناصر من البنية الاجتماعية ويهدف إلى تحقيق تطابق بين المصالح المختلفة. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد فكرة ميتافيزيقية كما أشار عدد من الباحثين الذين انشغلوا بها. إنها فكرة تمثل الوجود الاجتماعي كمكون للفرد، ولكن هذا ليس وجوداً معيناً يرجع إلى مجتمع خاص قائم، أو إلى ثقافة خاصة، إنه وجود يتجاوز أي انتماء خاص من هذا النوع، ويمثل رفضاً عاماً للمجتمع أو المجتمعات كما هي، لأنها تعني مصدراً لبؤس الناس وسبباً لشقائهم. لهذا فهي تدعو هؤلاء إلى فصل أنفسهم عن النظام أو المجتمع القائم باسم مجتمع جديد غير قائم، باسم انتماء آخر إلى مجتمع غير منظور، يمتد من حيث جوهره إلى الإنسان كإنسان وفي كل مكان.

لهذا كانت فكرة هذا المجتمع الجديد تتطلع في بعض نماذجها ليس فقط إلى إلغاء التناقضات والصراعات والشرور الاجتماعية، إلى إلغاء البؤس والاغتراب في العمل، أو تحريره من جميع أشكال الاستثمار، والقمع، والكبت، والعذاب، وخصوصاً الانفصام بينه وبين الإنسان الذي يقوم به، بل تتجاوز ذلك إلى تحويل العمل إلى لهو وتسلية أو إزالته بسبب ما يقترن به من عذاب كما نجد في بعض اتجاهات الاشتراكية والفوضوية واليسار الجديد. هذا يعني في ما يعنيه، أن فكرة المجتمع الجديد لا تمثل اندفاعاً عاطفياً عفوياً، أو نزوات عمياء ضد البؤس الذي يترتب على الوجود القائم، أو إرادة بقاء بيولوجية تندد بهذا البؤس، أو حاجة تريد الاكتفاء، بل هي أولاً وقبل كل شيء التزام بتحقيق هذا المجتمع الآخر حتى وان اقتضى ذلك ليس فقط التضحية بالقليل الذي يتركه هذا البؤس متوفراً، بل التضحية بالحاضر لأجل مستقبل قد يبدو بعيداً جداً، أو بالحياة نفسها التي قد تكون من زاوية فردية صرفة غالية جداً. فكرة المجتمع الجديد كانت تمارس هذا الأثر الكبير في مجرى التاريخ لأنها تعبر عن إرادة أساسية في الخلاص، والتزام عميق بها كأداة في تحقيق هذا الخلاص الذي كان الإنسان يتطلع إليه باستمرار في صورة هذا المجتمع، رغم هزيمته المستمرة في بلوغ ذلك. فهو كان دائماً يتطلع إلى هذا المجتمع الجديد، يناضل دون انقطاع في سبيله، ويحمل صورته في كيانه وكأنها شيء ملازم له، في طبيعته ذاتها. إنها فكرة لازمته بهذا

الشكل لأنها تعبّر عن رفض للشر الاجتماعي التاريخي، عن رفض للوضع الإنساني نفسه كشر.

القيم الأساسية التي ترافق فكرة المجتمع الجديد، كالتعاون، التعاطف، المصلحة الواحدة، وحدة الإرادة الأخوة. الخ... كلها تخدم الانسجام، القصد الأساسي، وتعززه.جميع أشكال هذا المجتمع تقترن أيضاً بأشكال مختلفة من الالتزام العقائدي أو الإيديولوجي الذي يفترض فيه أيضاً تعزيز انسجام أفراده المتجانس. بعض نماذج هذه الأشكال قد يكون، كما نجد، مثلاً، في الطوباوات الكلاسيكية، مُسرفاً في التفاؤل، أو قد يكون مغرقاً في التشاؤم. بعضها يكون منفتحاً للإبداع وبعضها قد يكون معارضاً له. بعضها يقول بالتخصص وضرورته وفائدته، وبعضها قد يدعو إلى تجاوزه بسبب أضراره. بعضها يكون من النوع الذي يدعو إلى كمال أخلاقي وبعضها من النوع الذي يدعو إلى كمال تقني، الخ... ولكن جميع هذه النماذج تلتقي في أرضية واحدة تنطلق منها، في قصد واحد تشارك فيه وهو خلق مجتمع يتميز بالانسجام المتناسق، بالديمومة، بالكومينوته. بعض تصورات المجتمع الكامل الحديثة قد تدعو إلى تحرير الغرائز والمشاعر كشرط أساسي في تحقيق الكمال، في حين أن التصورات السابقة وهي الأكثر، قد تدعو إلى تدمير أو تقييد هذه الغرائز والمشاعر إن أراد الإنسان أن يحقق الكمال، ولكن "الواقعة المدهشة هي أن المقاصد النهائية التي تسعى إليها هذه التصورات المختلفة للكمال، من قديمة وحديثة، تتطابق كليا تقريبا . الاختلاف يظل قائماً بينها حول الوسائل(12).

النقد "الميتافيزيقي" للعلاقات والمنجزات الإنسانية الذي كان يركز عليه دعاة المجتمع الجديد الكامل كخلل أساسي فيها كان طبيعتها العابرة الزائلة، ولهذا كانت فكرة هذا المجتمع الذي يتطلعون إليه تتميز بالثبات والديمومة. كثير من الفلاسفة انتقدوا طبعاً هذا النقد. كنقد لا يتميز بالأهمية التي تعطى له. هؤلاء وجدوا صوتهم في تقليد يبدأ بأرسطو الذي أشار في نقده لأفلاطون، إلى أن الشيء الأبيض الذي يستمر دائماً لا يكون أكثر بياضاً من شيء أبيض يمكن أن يزول غدا. كل الأشياء التي نحبها ستزول، ولا شك، في وقت ما في المستقبل القريب أو البعيد، ولكن هذا لا يعني أنها تخسر قيمتها، أو أن قيمتها تقل، أو أن حبنا لها يصبح أقل متعة.

لكن المسألة ليست، كما يبدو، مسألة أمبيريقية أو علمية كي يمكن الاعتماد على هذا النقد. فهي، اولاً، نفسية وأخلاقية، ولهذا كان الشعور النقيض بالحاجة إلى أشياء وقيم تستمر في ديمومة دائمة يخترق التفكير الإنساني عبر التاريخ، ويتسرب عميقاً إلى الذات الإنسانية. هنا يلتقي التصور الميتافيزيقي للمجتمع الجديد. مجتمع منسجم متجانس الأجزاء، تسوده سعادة كاملة تتكون، كما أدركها الأبيقرويون (Epecurians) في طمأنينة نفسية عقلية تامة متكاملة الجوانب. التطلع إلى طمأنينة نفسية كهذه لم يكن يرافق اعتباطياً التفكير الإنساني بهذا الشكل الواضح، وفي شتى مراحله. الأسباب التي كانت تدعو الناس إلى ذلك ليست من النوع الذي يستعصي على التحليل، وتطلع هؤلاء إلى حالة يتحررون فيها من أشكال القلق والهم والتناقضات ليس صعباً على الإدراك.

إننا نجد هذه السمة الأساسية التي تميز المجتمع الجديد في مستويات أو درجات مختلفة حتى في اتجاهات فكرية، ومذاهب سياسية قد تبدو لأول وهلة بعيدة عن فكرة هذا المجتمع. موشيالي يرى، مثلاً، أن هذه الفكرة تفرض ذاتها على واقعية سياسية كالتي قال بها ماكيافيلّي. فهذه الواقعية كانت تعبر عن تمرد مفكر منعزل أمام منظر مجتمعه، والنتائج المثيرة للشفقة التي تترتب على وضع هذا البلد السياسي ـ الاجتماعي. هذا التمرد كان يعبر، وإن كان بطريقة غير مباشرة، عن "أسطورة المدينة المثالية" كقوة محركة أساسية، كمصدر للأحكام الأخلاقية المتأصلة في موقف التمرد نفسه. بما أن هذا الوضع السياسي التاريخي كان نتيجة عدم الاستقرار السياسي، فإن صورة "المدينة المثالية" فرضت ذاتها على ماكيافيلّي كجانب آخر لهذا التمرد يقترن به بصورة طبيعية. فالأمل البعيد الذي راود ماكيافيلي كان، بكلمة أخرى، ولادة شعب جديد يجدد حياته بالاستقرار السياسي الذي يحقق "دولة مثالية" أو بالأحرى ينتج عن تحقيق هذه الدولة المنسجمة الحية، الطافحة بالحياة حيث تصدر السلطة عن الشعب وتُنظم في دستور(13). موشيالي يضيف في مكان آخر "توماس مور" يكتب "الطوبي" وماكيافيلي يهاجم الطوباوات، ولكن كليهما يشارك في جوانب أساسية تكون الطوبى. ما يفصل بينهما ليس مثال المدينة الفاضلة لأن كليهما عاشه، بل هو مفهوم مختلف حول الإنسان والعالم(14).

باحثون آخرون انتبهوا أيضاً إلى هذه الناحية ووقفوا عندها، مشيرين إلى أهميتها في إبراز الدور الأساسي الذي تلعبه فكرة المجتمع الجديد في صنع الفكر الإنساني والفلسفي. إن بالاتوف، مثلاً، المفكر الماركسي الروسي، كتب في الخط ذاته "إن التصورات الرومانطيقية كانت تختلف عن تصورات فلسفة التنوير. فهي مثلاً، لم تكن تمثل مملكة العقل كما كانت موجودة في الأخيرة، ولكنها كانت، هي الأخرى تتطلع إلى عالم من الانسجام العام الذي يحتاج إليه كل إنسان كي يجعل سعادته كاملة"(15). ثم يضيف في سياق آخر "حتى برنامج تصحيحي كـ"النيو ـ ديل" (Deal New) دعا في المثل التي وجه إليها إلى مجتمع جديد يقوم على الجماعية ولكن دون شيوعية، ويحقق الانسجام الاجتماعي كالمثال الأول والأهم(18) . فكرة هذا المجتمع الجديد المنسجم، المتجانس والمترابط الأجزاء، الذي يحقق أو يفترض فيه أن يحقق الطمأنينة والسعادة للجميع كانت واضحة، بل أساسية، في الإيديولوجيا النازية أيضاً رغم تناقضها الجذري مع الإيديولوجيات والتجارب الثورية الكلاسيكية التي كانت هذه الفكرة تقترن بها. فالنازية كانت تتطلع إلى مجتمع جديد وصفه هتلر مرة بقوله إنه مجتمع "ينمو فيه الشباب بشكل يهز العالم إعجاباً عند رؤيته... عندئذ ستكون أمامي المادة الطبيعية الأنبل والأكثر نقاء التي أستطيع بها خلق نظام جديد ينتصب فيه وجه الإنسان ـ الإله، المنظم ذاتياً كتمثال للعبادة(17).

هتلر حدد الثورة في الواقع، في مناسبات عديدة بطرق يجب ألا تجد اعتراضاً مهما عليها من قبل "اليساريين" فهو يقول، مثلاً، "الثورة" تتميز بثلاثة مقاصد. إنها قبل كل شيء إزالة الانقسامات بين الطبقات الاجتماعية كي يمكن لأي فرد أن يرتفع دون عائق، ثانياً، إنها مسألة خلق مستوى حياة يؤمن وجوداً كريماً لأكثر الناس فقراً، وأخيراً، إنها مسألة تحوّل تصبح فيه فوائد الحضارة ملكية مشتركة(18).

هتلر كتب في مناسبة أخرى "إنني كنت أدرك تماماً أن المشكلة الأولى كانت حل المسألة

الاجتماعية... فطالما أن الطبقات الاجتماعية موجودة يكون من المستحيل تحرير قوى الأمة. إنني لم أتوقف قطّ عن القول للمناصرين لي بأن النصر حتمية حسابية لأننا على عكس الديمقراطية الاجتماعية (الماركسية)، لا نستثني أي مواطن من الكومينوتيه القومية(19).

دريكسلير، هارار، وغيرهما من مؤسسي الحزب كانوا من البداية، أي قبل تعرف هتلر إليهم، والانضمام إليهم، يشيرون دائماً إلى الحزب "كحزب اليسار"(20). إن نضال هتلر كله لم يكن كما يؤكد مازر "سوى محاولة حالم مثالي في قسر الواقع على التحول وفق عالم أحلامه"(21) ولكن هذه القدرة على الحلم، وبصرف النظر عن مضمونها وفلسفتها، وهي المسؤولة عن فكرة المجتمع الجديد، الفكرة التي يخسر التاريخ أو حتى الإنسان نفسه الكثير من معناه، هذا إن لم نقل معناه تماماً، إن هو جرد منها.

في هذا الخط كتب موسوليني "إننا خلقنا مثالاً هو مثال الإيمان، شعوراً حماسياً به، إنه لا يحتاج لأن يكون واقعة، فهو حافز وأمل، معتقد وشجاعة. إن مثالنا هو الأمة، عظمة الأمة، التي سنحولها إلى حقيقة واقعية"(22). وفي مناسبة أخرى، قال موسوليني لهتلر "إنه عند بدء النضال ضد البولشفية، لم يكن يعلم بالضبط الوجهة التي يتجه إليها"(23). موسوليني كان في الواقع، يؤكد على هذه الناحية في مناسبات عديدة.

اقوال كهذه، وبصرف النظر عن مصدرها، تعبر عن هذا الجانب في الإيديولوجيات الثورية، أو بالأحرى عن هذا الجانب في فكرة المجتمع الجديد التي تقوم عليها هذه الإيديولوجيات، أي الحاجة إلى الحلم الكبير بصرف النظر عن مضمونه كمثال يعبّر عن حاجة أساسية يفرزها الوضع الإنساني نفسه. هذه الحاجة هي حاجة الخروج من الوضع، من المجتمع أو النظام الموجود قصد الخلاص من تناقضاته، مشاكله وشروره، في مجتمع غير موجود يمثل هذا الخلاص. الحافز الأساسي في هذه الفكرة هو، في الواقع، هذا الخروج، هذه الحاجة الملحة إلى هذا الخروج. فكرة المجتمع الجديد توفر مكانا ما، متكأً ما، لإحداث هذا الخروج وتحفيزه ... والاتجاه إلى الخلاص في طمأنينة نفسية - عقلية - أخلاقية يفترض بهذا المجتمع أن يوفرها. هذه الطمأنينة كانت بشكل ضمني أو صريح القصد الاول من فكرة هذا المجتمع الجديد. حتى في عوالم تقوم على مبدأ الجدلية التاريخية كما نجد، مثلاً، في عالم هيجل أو ماركس، الهدف هو بلوغ السلام والطمأنينية. "أنا الذي يهب الطمأنينة، الطمأنينة الكبرى"، كان يحب أن يردد أونفانتان، بابا السان سيمونية"(24).

جميع النظريات والمذاهب التي قالت بفكرة المجتمع الجديد كانت ترمي إلى تحرير الإنسان من القلق في مختلف أشكاله، من الشكل الميتافيزيقي إلى الشكل الاجتماعي، ولهذا كانت تلك الطمأنينة هدفاً لهذه الفكرة. ولكن بما أن الأنانية الفردية تمثل أحد مصادر هذا القلق الأساسية، فإن فكرة المجتمع الجديد كانت ترى أن هذه الأنانية تشكل سبباً لبؤس الإنسان، وتدعو بالتالي إلى تماهي الفرد مع المجتمع الذي يتم تجديده في هذا التماهي.

هذا التماهي كان يواجه فكرة المجتمع الجديد بمشكلة أساسية وهي أنه كان يعني المساواتية بين أفراده، والمساواتية توحي على الأقل بغياب أو إزالة الاختلافات الفردية. ولكن

دعاة هذه الفكرة كانوا يقدمون باستمرار مخرجاً أو حلاً ما لا يتلاءم بشكل ما مع هذا القول بالمساواتية.

بعض النظريات كانت تفترض أن هناك تماثلاً أساسياً بين الناس، وأن المجتمع الجديد المنسجم والمتجانس الأجزاء يجد أساسه في هذا التماثل. بعض هذه النظريات كان من ناحية اخرى يبني أو يدعو إلى بناء مجتمعات صغيرة بسيطة متجانسة تقوم على المساواة، وتعبر عن إرادتها في الإجماع حيث يتحقق تماهي الفرد مع المجتمع نتيجة لهذه الأوضاع. هذا كان منطلق الكثير من النظريات والمجتمعات الطوباوية.

هناك أيضاً نظريات كالليبرالية الكلاسيكية والفلسفة النفعية قالت بوجود تطابق تلقائي ينتج عن الحياة الاجتماعية بين الفرد والمجتمع أو بالأحرى بين المصالح الفردية.

روبرت اوين، مثلاً، يتجاوز الصعوبات المتأصلة في المساواتية وذلك بالاعتراف بأن الأفراد يتميزون بمؤهلات وكفايات مختلفة، وأن هذه الأخيرة ستستمر بعد أن تتحقق المساواة بينهم، أي بعد أن تكون قد تحققت إمكاناتهم، ولكن هذه الاختلافات الفردية ليست مهمة لأن الكمال هو ميزة جماعية.

ولكن هناك، من ناحية أخرى، عدداً كبيراً من النظريات التي تعترف بالتنوع الإنساني، مما يعني بنية اجتماعية معقدة ومختلفة المستويات. تحقيق المجتمع الجديد من بنية كهذه يكون ولا شك أصعب مما يجده النوع السابق، وذلك بسبب تعددية المتغيرات التي يواجهها. لهذا كان هذا النوع من النظريات يلجأ في كثير من الأحيان إلى "قياس التمثيل العضوي" "organic analogy" في تفسير أو بالأحرى التدليل على إمكان هذا المجتمع.

هذه الملاحظات السريعة تدل على أن نظريات فكرة المجتمع الجديد تقول، بصرف النظر عن النماذج التي تعبر عنها، بتماثل أو تماهي مصالح الأفراد. صياغة هذا المبدأ قد تختلف من نظرية الى أخرى ولكنها كلها كانت تشارك بشكل ما في هذا المبدأ. الاشتراكيون الطوباويون، مثلاً، كانوا، مع الليبرالية الكلاسيكية، يرون أن هذه المصالح الفردية تتماهى، ويعتبرون أن المصلحة العامة تتشكل من مجموع هذه المصالح، أي أن المجتمع لا يتميز، كمجتمع، بمصالح خاصة منفصلة. هذا يعني، من ناحية اخرى، مساواة بين الأفراد، لأن القول بهذه المساواة، على الأقل في جوانب مهمة، يشكل شرطاً للقول بتماثل مصالحهم، ولكن ليس للقول بأنه يجب إدراك هذه المصالح في إطار المصلحة العامة. القول بهذا النوع من التماهي كان يترتب على المبدأ الأساسي في فكرة المجتمع الجديد وهو الانسجام المترابط المتجانس بين أجزائه. فهذا المبدأ يفرض ذلك القول: "فالانسجام والسعادة يمثلان أعلى قيم تصورات المجتمع المثالي والهدف النهائي له. هناك طبعاً قيم أخرى تقول بها هذه التصورات، ولكن مراجعتها تدل على أنها قيم ذرائعية لا تشتق من قيمتي الانسجام والسعادة ولكنها تساندهما وتعزز تحقيقهما في إطار المجتمع المثالي"(25) علاوة على ذلك، إن نظريات المجتمع الجديد تقدم عادة هذا المجتمع وقيمه ومقاصده كنتائج تشتق من الطبيعة الإنسانية كطبيعة واحدة مشتركة بين جميع الناس، وهذا يعزز بشكل إضافي مبدأ الانسجام المتجانس الأجزاء الذي

يقوم فيه، وما يقترن به ويترتب عليه من سعادة. "إن الاعتقاد بإمكانية السعادة كنتيجة للتنظيم العقلاني... يشكل قبل جميع الطوباويات" أو فكرة المجتمع الجديد بشكل عام*(26) هذا ينطبق على جميع تصورات المجتمع الجديد سواء كانت جزءاً من التقليد الطوباوي الكلاسيكي أم لا. فالسعادة تمثل، في الواقع، المثال أو القصد الأول الذي يوجه فكرة هذا المجتمع.

من المعترف به أيضاً أن المصلحة العامة أو إقامة مجتمع يمثل تماماً هذه المصلحة كانت هدفاً للفلسفة السياسية أو على الأقل معظم هذه الفلسفة **.



الانسجام المترابط الأجزاء، المتجانس العناصر، الذي كانت تتطلع إليه فكرة المجتمع الجديد، دفع عدداً من المفكرين إلى تشبيهه بكثيب النمل ليس كنقد لهذه الصورة أو تشاؤماً منها، بل كتأكيد لها.

هذا كان تقليداً فكرياً مستقلاً، في الواقع، وفي كثير من الأحيان لهذه الفكرة، وهو يتميز بجذور تاريخية عريقة تمتد خارجها. سقراط مثلاً، استخدم هذه الصورة في فيدون (phedo) عندما تأمل ما تصير إليه الأرواح في "الهاديث"، دنيا الأموات في الميتولوجيا اليونانية، فأعطى لكل منها مصيراً يعكس أعمالها وسلوكها في حياتها الأولى. ومن الجدير بالملاحظة هنا، في ما يتعلق بموضوعنا، أن سقراط أشار إلى أن أسعد الناس في هذه الأخيرة يؤولون، على الأرجح، في "الهاديث" إلى حياة اجتماعية منظمة ومماثلة لحياة النمل.

هذا التقليد وصل درجة من الانتشار دعت في القرن السابع عشر فيلسوفاً سياسياً كبيراً كتوماس هوبز إلى نقده بشدة لأن تشبيه النزعة الاجتماعية التي نجدها بين النمل بالحياة السياسية المعقدة التركيب القائمة بين الناس هو، على حد تعبيره، تشبيه سطحي دون قيمة، لأن هذه الحياة تتميز بالعقل واللغة، بقابلية للحسد والحقد، وهي ميالة بشدة إلى السلطة والسيطرة(27).

ولكن رغم هذ النقد البديهي في صحته وعقلانيته استمرت فكرة هذا التقليد، ودعت في القرن التاسع عشر كاتباً كبيراً كدوستويفسكي إلى التعليق عليها بنقد ساخر. فبعد أن يعلق على تعلق الإنسان بحريته رغم ما يتطلبه ذلك من تضحيات، يقول: "ولكن الاشتراكي يجد نفسه مرغماً على اليأس من هذا الإنسان، وبأن يقول له بأنه أحمق، ليس مهيأ أو ناضجاً بعد إلى درجة كافية يدرك فيها ما يكون صالحاً له، وبأن نملة صغيرة غبية، نملة بائسة، هي أكثر ذكاء منه، لأن كل شيء في كثيب النمل جميل جداً، لا يجوع أحد فيه، والجميع سعداء، وكل فرد يعرف ما يجب عليه صنعه، الإنسان يحتاج في الواقع، إلى وقت طويل قبل أن يستطيع حتى أن يأمل بأن يبلغ مقاييس كثيب النمل"(28).

* هذا طبعاً يتناقض مع نظريات اخرى كنظرية فرويد، مثلاً، التي تقول إن السعادة ليست قيمة ثقافية، ولهذا لا يمكنها أن تكون هدفاً للتنظيم الاجتماعي السياسي.

** هنا تجدر الإشارة الى ان هذا الهدف كان في كثير من الأحيان يستخدم كمسكّن أوكتبرير حيث يتخذ السعادة الفردية مكاناً ثانوياً بالنسبة، مثلاً للفاعلية السياسية، القومية، الوحدة الاجتماعية، الخ...

هذا التقليد بلغ درجة من الانتشار تجاوز بها عالم الفكر وبلغ عالم السياسيين. إن بيسمارك، مثلا، عبر مرة عن الإغراء الذي تمارسه حياة النمل عليه عندما قال مرة إنه لو كان عليه أن يختار شكل الحياة الذي يرغب في أن يحيا فيه مرة أخرى، فإنه على الأرجح يفضل أن يكون نملة، وذلك "لأن هذه الحشرة الصغيرة تعيش في نظام سياسي كامل... إنها حياة كاملة من الخضوع، النظام، والانضباط. إنها كلها سعادة..."(29). وليندن جونسون - الرئيس الأمريكي في الستينات، الذي كان يدعو إلى إصلاحات جديدة شعار "المجتمع الكبير" انتبه كما يبدو، إلى هذه الناحية فقال في خطاب رئاسته التدشيني: "إنني لا أعتقد أن المجتمع الكبير هو كتيبة النمل المنظمة الثابتة والعاقرة"(30).

في الثلاثينات لقي هذا التقليد إحياء جديداً في كتاب أعلن فيه المؤلف عن قناعته بأن علم النحل الحديث دلل على أن النحلة هي "واحدة من أنبل مخلوقات الأرض، أكثرها غيرية، شجاعة، رحمة، تضحية، وسماحة" وأن الحكومة التي تكونها تتفوق على أيّ حكومة يمكن للإنسان تحقيقها في أي وقت كان". إن مجتمع النحل مجتمع يسوده "السلام والوفرة والأخوة الكاملة". هنا نجد، كما يشير الكاتب، طوبى للإنسانية جمعاء، وإمكان حياة سعيدة لجميع الناس، ولكننا لا نزال بعيدين عن ذلك "لأننا خسرنا الشعور الجماعي". ولكن من الممكن استرجاعه "لأن الاشتراكية والشيوعية اللتين نتقدم نحوهما "تشكلان خطوة في هذا الاتجاه"(31).

هذا التقليد دفع ألبير كامو لأن يكتب "المدينة التي أرادت أن تكون أخوية تصبح كثيب نمل يتكون من أفراد منعزلين"(32).

في الخمسينات ظهر كتاب سجل منعطفاً جديداً في هذا النوع من الدراسات. أطروحته الأساسية تقول إن الإنسان مر بطور أول هو طور الغريزة الطويل، ثم دخل طور الذكاء الذي حل محل الغريزة في توجيه تكيفه الإنساني مع الوسط الخارجي، أن هذا الطور بلغ من التقدم درجة تشير إلى أن الذكاء العلمي والتقني أصبح قادراً لأن يحل نهائياً بقدرته التقنية والعلمية والتنظيمية جميع المشاكل والقضايا، جميع الصراعات والتناقضات والمشاكل الاجتماعية، فيخلق مجتمعاً تماماً وكلياً، ثابتاً واستاتيا. إنه مجتمع يكون مماثلاً لمجتمع النحل أو النمل، يراوح في مكانه دون أيّ حاجة للتغيير أو أي سبب له. الكاتب يقول إن هذا المجتمع سيكون واقعة بعد مدة لا تتجاوز الخمسة قرون(33).

أرنولد توينبي نفسه يقارن هذه (المثل الطوباوية) ليس فقط مع ما أسماه بحضارات "مجمدة" كما نجدها، مثلاً، في إسبارطة، بين الأسكيمو والبدو، بل مع حياة الحشرات الاجتماعية. فهو يجد في كثيب النمل الملامح الأساسية نفسها، وهي المراتبية الوراثية، والتخصص، وتكييف المجتمع الكامل مع وسطه الخاص... إنه يجد أن هذه السمات تنطبق أيضاً على "جمهورية" أفلاطون "العالم الجديد الجسور" لهكسلي، وما كتبه والزفي هذا الموضوع(34).

بما أن هذا النقد، سواء كان إيجابياً أو سلبياً، كان يتجه اولاً إلى فكرة المجتمع الجديد

كما نجدها بشكل خاص في الطوباوية، يجب الاشارة هنا الى أن هذا لا يعني أن جميع الأشكال الطوباوية أو الطوباويات كانت تقترن بصورة من هذا النوع، التكيف التام والانسجام النهائي المتكامل. إن "طوبى" توماس مور، مثلاً، أم الطوباوات الحديثة، كانت من نوع آخر لأننا لا نجد فيها هذه البنية الاجتماعية المنظمة تماما، وهي تكشف عن درجة محدودة من الثبات الاجتماعي، ولا تدل على وجود مراتبية طبقية ثابتة، أو حتى على تخصص واضح بارز، فمثالها كان يقوم، كما يبدو، على ضرورة النمو والمرونة في هذه البنية. لهذا رأى فيها بعض المؤرخين "لغزا" في تاريخ الطوباويات. "البعض اقترح أن السبب قد يعود إلى كون مور كان يدرك بطريقة لاواعية انه يعيش في مجتمع نام "بشكل مطرد على الرغم من قناعته الواعية بأن العالم الذي نشأ فيه كان يتساقط ويتمزق. ولكن هذا تفسير غير مقنع لأن عالم طوباويات أخرى، من غودوين إلى ويليام موريس، ومن بيلامي، إلى والز وهكسلي، كان أيضاً عالماً متحولاً(35).

يجب أيضاً، علاوة على ذلك، التنبيه الى أن هناك رؤيا أخرى تتناقض مع هذه الرؤيا، وتجد في الطوباوات حافزاً على حركات المجتمع الصاعدة والتقدمية(36).

هذا "التماثل" الذي اشار إليه عدد من المفكرين كنقد لفكرة المجتمع الجديد في الإيديولوجيات والتصورات الإيديولوجية التقدمية والثورية، وبشكل خاص في الطوباويات والتصورات الطوباوية، لم يكن، في الواقع، مفاجأة أو نقداً شاذاً، بل كان خطوة أو بالأحرى قفزة ذات علاقة منطقية بتلك الفكرة، يوحي بها مبدأ الانسجام المتجانس المترابط والمحكم الأجزاء، الذي تقوم عليه هذه الفكرة كقاعدة لها. فإن كان هذا المجتمع الجديد يتطلع إلى انسجام كهذا، فان المثال الضمني، أو الذي يجب أن يكون قصداً له، هو مجتمع كمجتمع النمل الذي حقق هذا المبدأ بشكل متكامل مطلق. في كثير من الأحيان كان هذا "التماثل" يعني فقط قياساً تمثيلياً قصد إبراز نقطة معينة، هي وجه الشبه بين الجانبين وليس تعيين تطابق فعلي بينهما.

ولكن ما يجب أن يستوقف النظر بشكل خاص هو مغزى المعنى الإيجابي الذي يراه البعض في هذا "التماثل" الذي يتطلعون إليه كفضيلة، كإنجاز إنساني كبير. هذا يدل، إن دل على شيء من زاوية موضوعنا، على رغبة إنسانية عميقة في التغلب كلياً ليس فقط على المشاكل والصراعات والشرور الاجتماعية، بل على تناقضات الوضع الإنساني نفسها في صورة مجتمع يخلو تماماً من هذه الجوانب "السلبية" مجتمع يريح الإنسان من عبء الحرية، من عبء إنسانيته ذاتها.

❖ ❖ ❖

فكرة المجتمع الجديد لم تكن تقارن فقط مع مجتمع النمل، على الأقل.كما هي في الطوباوية، بل كانت في بعض الأحيان تقترن أيضاً بصور نارية، يراد منها، كما يبدو، الإشارة إلى ولادة جذرية تعلن عن ظهورها بتدمير كل شيء سابق لها.

في مجموعات من النصوص اليونانية القديمة المعروفة "باستشارات سيبلين الإلهية"، نجد أن نهاية وبداية الأشياء الأرضية ترتبطان بصورة نارية تنتهي بتوقع ظهور الجنة الأرضية.

إننا نقرأ، مثلاً، أن الإنسان يتجه عندئذ إليها: "عبر نهر مشتعل، إلى مكان من النور، إلى حياة دون هموم، حيث توجد طريق الإله الخالدة، وتجري ثلاثة ينابيع من النبيذ، والعسل، والحليب، والأرض ستكون متساوية مع الجميع، غير منقسمة بالجدران والحواجز... الجميع يحيون حياة مشتركة، وثروتهم لن تكون مقسومة، لن يكون هناك فقير أو غني، مستبد أو خادم، واحد أكبر أو أصغر من الآخر، لا ملك ولا قائد، والجميع يتمتعون بجميع الأشياء معاً، لن يكون هناك من يقول، لقد جاء الليل أو الغد، وأن الأمس مضى، لن يكون هناك ربيع أو صيف، شتاء أو خريف، زواج أو موت، شراء أو بيع، غياب الشمس أو ظهورها، بل يكون هناك نهار طويل(37).

علماء اللاهوت كانوا مع بداية القرن السابع عشر يماهون ولادة المجتمع الجديد بصورة حريق هائل، يربطون دائماً بين التجديد الإنساني وبين اشتعال العالم، ويرون أن جمال المجتمع الألفي سيبدأ بنار مشتعلة.

هذه الصورة المجازية، صورة التجديد الإنساني أو ولادة المجتمع الجديد، التي تتماهى مع الحريق والنار المحرقة، انتقلت من التصورات اللاهوتية إلى التصورات العلمانية. لهذا لم يكن من الغريب أن نجد صور النار والحديد والدم، صور العنف الدامي، تهيمن على مجاري العمل الثوري الحديث كله، إن سياسة المجتمع الجديد كانت مخضبة بهذا الدم*.

إن باكونين، مثلاً، عبر عن ذلك عندما كتب أن "كل ثمرة حية من ثمار التقدم الإنساني كانت منقوعة بالدم الإنساني"، أو إن "الحماس للتدمير هو حماس خلاق". هذا يترتب على الرؤيا الثورية التي تعني دائماً مجتمعاً جديداً يرتبط به الخير، وينتج عنه خلاص الانسان، فيصبح كل شيء لا ينسجم معه أو مع العمل له شراً يجب اقتلاعه. "الثوري يريد" كما يكتب سارتر مؤيداً، "تغيير العالم. إنه يتجاوزه نحو المستقبل، نحو نظام من القيم يخلقه هو نفسه"(38). وسيمون دي بوفوار تشير باسمها واسم سارتر طبعاً - إلى صديقهما رايمون أرون "كمعتدل حقير" ثم تتابع وتكتب "إننا كنا نقاوم مزاجياً فكرة الإصلاح، فالمجتمع كما شعرنا يمكن أن يتغير فقط نتيجة لثورة مفاجئة عنيفة على صعيد عالمي"(39).

فكرة المجتمع الجديد كانت لا تقترن فقط بصور مجتمع النحل، أو النار المشتعلة، بل "بالأرقام" أيضاً وذلك كما يبدو، كتعبير رمزي عن مبدأ الانسجام المتجانس الأجزاء الذي تقوم عليه. فهذا المبدأ هذا الانسجام المنظم، يعبر عن ذاته رمزياً في الهيبة الكبيرة التي تمارسها الأرقام في نماذج هذه الفكرة، وخصوصاً الطوباوية، وتشير إلى حضور العدالة والأخوة والحرية والمساواة، وغيرها من القيم التي ترافق عادة فكرة المجتمع الجديد فهي تعبر عن النظام المتناسق الذي تريده هذه الفكرة لذاتها، وذلك ابتداءً من حسابات بيتاغوروس التي أشار إليها أفلاطون في "الجمهورية"، إلى طوبى" مور، إلى طوبى هـ. ج. والز. فالأرقام إلى الكمال والنظام(40).

فكرة الكمال في المجتمع الجديد شبهت أيضاً بالساعة لأن الميزة الأساسية للساعة هي

* راجع كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» قسم المضمون الكلياني في الإيديولوجية الانقلابية، وخصوصاً فصل «العنف الانقلابي في الإيديولوجية الانقلابية».

أنها تركيب منظم منسجم، متكامل الأجزاء التي يتشكل منها. فالساعة الكاملة تضبط الوقت بشكل كامل، وهي تستطيع ذلك فقط عندما تحقق هذه الأجزاء كمالاً تقنياً فلا تحتاج إلى استبدال أي جزء، ولا يكون هناك أي خلل في أي جزء يعمل في تناسق تام مع الأجزاء الأخرى ودون أي تناقض معها.

مبدأ هذا الانسجام المتكامل الذي تتمحور عليه فكرة المجتمع الجديد كان أيضاً المبدأ الذي ينظم "الروح" كما رأى بعض الفلاسفة. فعندما نعطي الروح بنية خاصة تتشكل من أجزاء معينة، كما صنع أفلاطون، مثلاً، فإن كمال هذه الروح يعني آنذاك إسهام كل جزء من هذه الأجزاء، وبشكل منسق منسجم مع عمل هذه الأخيرة، على تحقيق كمال الروح ككل. في تحقيق هذا القصد يمارس كل جزء وظيفته بطريقة في خدمة الانسجام الذي يكون طبيعة "الكل". هنا أيضاً يعني الكمال حالة من الإنسجام المتكامل، تماماً كالحالة التي كانت تعنيها باستمرار فكرة المجتمع الجديد.

في ضوء اتجاهات أو ظواهر كهذه يمكن، بَل، يجب تحديد الكمال كنمو متكامل ومنسجم لجميع الإمكانات الإنسانية، سواء كان ذلك في الفرد أو المجتمع. فالكمال الذي تمثله فكرة المجتمع الجديد هو نمو وتكامل جميع هذه الإمكانات، سواء كانت عقلية، جسدية، فكرية، نفسية أو اخلاقية، هذا التحديد أصبح لمدة ابتداء من القرن التاسع عشر التحديد النموذجي في القاموس.

الفلسفة اليونانية كانت هنا أيضاً سباقة لأنها كانت قد حددت الكمال بهذا الشكل. أفلاطون مثلاً، عبّر عن هذا الاتجاه وحدد كمال الدولة المثلى، الذي يتحدد كمال المواطن بالرجوع إليه، بأن هذه الدولة تكون آنذاك منسجمة، متناسقة الأجزاء، منظمة، مستقرة، موحدة، ومواطنها الأمثل يسهم بممارسة الواجبات المناطة به في تحقيق هذا الانسجام الاجتماعي الكلي فيها(41).

هذا التحديد يعيد ذاته أيضاً في عالم الفن. إن المؤرخ الفني الإلماني وينكلمان، مثلاً، يحدد الفن أو الكمال في الفن بأنه يعني الشكل الفخم والمنسجم، المجهول الذي غفل من الاسم في انتظامية، لاتشوشه أيّ مميزات فردية، بارد خال من المشاعر، ولا يعكس أيّ مميزات جنسية واضحة، "الكمال الفني يعني ممارسة كاملة لوظائف معينة في "كل" دون أي نقص ابدأ(42).



مفاهيم كالتي ذكرناها كانت ترفع فكرة المجتمع الجديد إلى صعيد ميتافيزيقي، حيث تلتقي فكرة الله نفسها، وتتماهى معها. إنها فكرة تعبر عن حقيقة ميتافيزيقية عليا، ثابتة لا تتغير، خالدة ولا نهائية، تتميز بتكامل ذاتي تام، بغياب أي تناقض فيها، أيّ حاجة؟ فهي ما هي عليه، إن فكرة الله هي، بكلمة أخرى، حقيقة تمثل نقيضاً تاماً لفكرة الإنسان والمجتمع، لأنها انسجام متكامل مطلق. فكرة المجتمع الجديد تمثل هي الأخرى، حقيقة تعلو على المجتمع الإنساني والإنسان نفسه لأنها تتطلع إلى تحقيق هذا النوع من الانسجام المتكامل المطلق. كل

نماذج هذه الفكرة "تشارك في خاصية السرمدية، الثبات، والديمومة. فالاعتراف بالتغير موجود، ولكن التغير المحدود، الذي يحدث في حدود، فلا يكون أساسياً أو جذرياً من أي نوع كان"(43).

الأشكال المختلفة التي كانت تعبر عن المجتمع الجديد (الكامل، المثالي، الأسطوري...) وتدعو إليه كانت تعني قصدا للإنسان ليس فقط في الاتجاه إلى هذا المجتمع كضرورة تقتضيها مصلحة أو سعادة إنسانية، بل كضرورة في التعبير عن ذاته، في تسجيل انتصاره على الصعوبات والتحديات على الحدود والقيود التي يمكن أن تكبل حركته وطاقاته. "إنه قصد "الروح" الإنساني الذي يريد أن يكون حراً طليقاً، قادراً على الخروج عن الواقع الموضوعي، من التاريخ نفسه، بغية إعادة تكوين الواقع والتاريخ في إرادته الإنسانية التي تود التحرر من الضرورات التي تربطها إلى الأرض وأثقالها المادية"(44).

"الطوبي" كما كتب دانيال بال "كانت دائماً تدرك كتخطيط لانسجام العلاقات وكمالها بين الناس". هذا التحديد ينطبق ليس فقط على "الطوبي" بل من ناحية عامة على جميع أشكال فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والتجارب الإيديولوجية التي قالت بها. إنها فكرة تقدم عادة صورة مجتمع ثابت متكامل الأجزاء. ولكن هذا الثبات كان ثبات الانسجام المترابط، ثبات مجتمع بلغ حدود الكمال العليا, فتكامل كماله. إنه ثبات يسمح طبعاً بالحركة والتحول ولكن في إطار هذا الكمال. "المثال موجود حيث لا يحدث شيء" كما تقول إحدى شخصيات قصة "نحن..." لزمياتن.

هذه خاصية طبيعية لأن المجتمع الجديد - المثالي الكامل - مجتمع أزال جميع التناقضات والصراعات والتنافرات الأساسية والمهمة، على الأقل، ولهذا فهو مجتمع أزال الأسباب الداعية لأي تغيير مهم أو أساسي، ولا يحتاج بالتالي إلى أكثر من تعديلات طفيفة وتصحيحات ثانوية، الغاية منها تكييف العناصر التي يتشكل منها. القول بحدوث أو إمكان حدوث أي تغيير أساسي أو تحول مهم يشكل إذاً تناقضاً في فكرة هذا المجتمع.

ولكن هناك، علاوة على ذلك، أسباباً أخرى تفسّر هذه "الخاصة السرمدية"، كما تكتب غودوين. فهناك، مثلاً الاعتقاد السائد - في أعقاب الثورة العلمية الكبيرة في القرن السابع عشر، وكنتيجة لظهور فلسفة التنوير وانتشارها - وخصوصاً في القرن التاسع عشر، "عصر الطوباويات"، بأن التقدم العلمي بلغ تقريباً نهايته، وأن المهمة الوحيدة الباقية هي التطبيق الصحيح للمبادىء العلمية في حل جميع المشاكل الاجتماعية ومعالجة جميع الشرور التي تقترن بها، وهناك أيضاً الاتجاه إلى صياغة نظريات ومذاهب وفق نموذج الفيزياء النيوتونية التي كانت تفترض كونا ساكناً، ولهذا كانت طبيعة فكرة المجتمع الجديد، وخصوصاً في الطوباوية، هي الأخرى، طبيعة استاتيكية، أو من النوع الذي يتميز "بالسرمدية". وهناك أخيراً المفهوم السائد آنذاك حول الطبيعة الإنسانية كطبيعة ثابتة. فثبات المجتمع الجديد كان يترتب على ثبات هذه الطبيعة التي كانت بمثابة قاعدة أولى له. حتى وإن كانت الطبيعة الإنسانية ناقصة غير كاملة في البداية. فإن بلوغ المجتمع الجديد كان يعني كمالها، ان هذا الكمال قد

تحقق له إذ كان من غير الممكن الوصول إليه دون هذا الكمال. هذا يعني، من ناحية أخرى، أن أي تصور ديناميكي للطبيعة الإنسانية يتناقض أساساً مع فكرة هذا المجتمع الجديد لأنه يعني عندئذ تفاعلاً ديناميكياً مع المجتمع والتاريخ يفرز في مجراه أوضاعاً متحولة غير مستقرة تمر هنا وهناك في منعطفات جذرية تحرم هذه الفكرة من الثبات الضروري لمجتمعها كمجتمع منسجم ومتجانس الأجزاء.

هذه الخاصية اللاتاريخية المربكة، في الواقع، التي تميز نماذج المجتمع الجديد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ الانسجام المترابط الذي يقوم فيه. إنها خاصية لا تاريخية لأن هذا المجتمع يستثني تصور أي تقدم اجتماعي أساسي في إطاره، يتفرع من بنيته، ولأنه يفصل ذاته عن جميع الحالات الاجتماعية التاريخية السابقة نتيجة قطيعته مع الاستمرارية التاريخية التي قدمت له وتقدمت عليه. "هذه الطوباويات تتصور التقدم التاريخي حتى ظهور مجتمعاتها، ولكن ليس بعذ هذا الظهور"، واعتباطية العمل على تجميد حركة التاريخ وإيقاف تقدمها تكشف عن ذاتها في النتائج التي كانت تترتب عليها في الطوباويات التاريخية التي كانت تصبح في أكثر الأحيان متحجرة*(45). فكرة المجتمع الجديد تنبذ إذاً بمفهومها ذاته - حتى وإن لم تعبر عن ذلك - فكرة الاستمرارية التاريخية والتطور المستمر. مفكرون من أمثال سان سيمون، فوريه، كونت، ماركس، هيجل، الخ... من الذين وضعوا مجتمعاتهم الجديدة (المثالية الكاملة) في محطة التاريخ النهائية، كانوا يعكسون في ذلك، بقدر ما على الأقل، الشغف المعاصر بالتقدم، وبالتالي تحويل مجتمعاتهم إلى مجتمعات أكثر معقولية لمعاصريهم. ولكن خلق مجتمع جديد بديل يبقى دائماً. عندما يأخذ على الأقل المعنى الذي قدمناه، عملاً مضاداً للتاريخ، لأنه يمثل، في الواقع، قطيعة جذرية في التاريخ. لا شك أيضاً أن هذا المجتمع البديل يجد مكاناً له في حركة التاريخ، في مكان ما من هذه الحركة، ولكنه يمثل ظاهرة لا تاريخية لأنه يعني خروجاً من جدلية هذه الحركة.

حتى عندما يكون نتيجة تصور جدلي، ينتهي هذا المجتمع في حالة تلغي هذا العمل الجدلي التاريخي الذي ترتب عليه. هذه الطبيعة "السرمدية" التي أرادتها أو بالأحرى انتهت إليها فكرة المجتمع الجديد في نماذجها المختلفة، فكانت تشبهه بساعة، كثيب من النمل، أرقام، الخ... في إبراز ما أرادته له من ثبات وديمومة، كانت تمثل، في الواقع، تناقضاً غير موضوعي مع طبيعة الاجتماع والتاريخ التي تقوم على التحول، وفي التحول. هذا ما تكشف عنه تماماً، في الواقع، فكرة الحداثة في المجتمع الحديث.

هذه الحداثة، تعني، في ما تعنيه، سيرورة تاريخية دائمة، وقد أحلت الصيرورة محل الجوهر. لهذا كان لا يمكن للمفكّر أو الفيلسوف أو المصلح الحديث أن يلغي وجوده، أي يجعل

* من الضروري الإشارة هنا الى أن هذا التحجر الذي تشير إليه الكاتبة وكأنه يقتصر على «الطوباويات» التاريخية، يشكل في الواقع، ظاهرة عامة تمتد الى كل إيدلوجية الى كل تجربة ثورية تتحول إلى واقع، لأنها في مجرى تحولها إلى مجتمع يفترض به أن يجسدها، تخلق في الوقت نفسه حالة تحجر يترتب على هذا النجاح نفسه في تحويل ذاتها إلى واقع، هذا يخلق مع الوقت النقيض الذي يقتلها، الجزء الثالث من الدراسة العامة التي يشكل الكتاب الحالي الجزء الثاني فيها. «التاريخ، دورات إيديولوجية» يدور في الواقع، حول الجدلية العامة التي تنتقل بها الدورة الإيديولوجية من الولادة إلى الانحطاط ثم الموت ويوفر تحليلاً مستفيضاً لهذه الظاهرة.

عمله دون فائدة كما كان يصنع سابقاً، بعد أن "يخلق" ما يبدو له كالحل الكامل، كالنظام الثابت الذي لا يحتاج إلى تغير أو تغيير. هذا ما كان يصنعه الفيلسوف أو المشرع الكلاسيكي. إنه كان يترجم، على طريقة أفلاطون، مفاهيم فكرية معينة يفترض فيها أن تكون خالدة ثابتة، يخلق أو يدعو فيها إلى خلق نظام، أو مجتمع ثاتب يضع حلا نهائياً للمشاكل والتنقاضات والقضايا التي يعالجها أو التي تواجه الإنسان، نتيجة التحدث إلى آلهة أو قوى سحرية، الكشف عن أشكال أفلاطونية ما، أو عن جوهر ما يشتق منه كل شيء. فالثبات الدائم كان مثاله. الحداثة تدعو الفكر ـ النقيض وتنطلق من موقع عكسي تماماً، لأنها تدرك كل شيء في إطار متحول، متغير، متعدد، ومتنوع، في شكل صيرورة دائمة.

ولكن رغم ذلك، فإن هذا الفكر الحديث كان ينحرف عن هذا الموقع الذي يعترف به نظرياً وفلسفياً، ويتجه عفوياً إلى الموقع الكلاسيكي "محاولا" أن يرسم صورة مثال نهائي يعبّر عن الاستقرار الدائم، عن حل كامل، ولكن دون أن ينجح تماماً في ذلك، فيكوّن صورة أخرى عن هذا الموقع، وذلك لأنه كان ينطوي على عنصر ديناميكي كامن في هذا المثال. إنه عنصر كان، باستثناء الطوباوية على الأرجح، موجوداً باستمرار في جميع الإيديولوجيات والمذاهب السياسية الحديثة ابتداء من الليبرالية.

التصورات العلمانية لفكرة المجتمع الجديد هي، في الواقع، تصورات تماثل في كل شيء ـ بنيتها، الأسباب الداعية إليها، الأوضاع التي تنشأ فيها، المقاصد التي توجه إليها ـ التصورات الدينية التقليدية، ولكن مع اختلاف أساسي واحد وهو أنها تتجه إلى هذا العالم، وتتطلع إلى تحقيق هذا المجتمع في هذه الأرض*. فكرة المجتمع الجديد كانت ترمي مباشرة أو غير مباشرة، إلى بناء مجتمع متحرر من النقص الإنساني نفسه، النقص الذي يقف وراء الآلام والمآسي والشرور التي يقاسيها الإنسان، وذلك بخلق بنى اجتماعية وثقافية جديدة تقتلع جذور هذا النقص.

عندما نقول المجتمع الجديد (الكامل، المثالي)، فإن القول نفسه يطرح عفوياً السؤال التالي وهو: "كامل"، "مثالي" بالنسبة لأي شيء، لأي مقياس؟... إنه سؤال يتطلب أساسياً مقياساً يعلو ويتفوق على أي شيء آخر، أي مقياسا مطلقاً يمكن أن يكشف عن أي نقص موجود، أو يمكن أن يوجد. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن المقياس يقع وراء نطاق أي تحول ممكن، أيّ ضرورة تاريخية، لأنه يمثل الحد الأعلى المطلق، ولا يمكن أن يوجد أي تقدم أو تحول وراء المطلق أو الكامل. هذا ما يدفع "بالمجتمع الجديد" أن يكون مجتمعاً استاتيكيا، ثابتاً سرمدياً، ويعطيه بالتالي صفة غير واقعية تجعله غير معقول.

❖ ❖ ❖

العناصر التي حللناها حتى الآن كعناصر مكونة لمثال المجتمع الجديد تفرز في جدليتها الخاصة عنصراً آخر يميز هذا الأخير ويقترن به، وهو الاتجاه أو الاستعداد الكلياني. فلكي يمكن لهذه العناصر التحقق يجب استثناء كل ما يتعارض معها في تكوين هذا المجتمع، لهذا

* راجع للكاتب «الإيديولوجية الانقلابية، قسم المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية».

نرى أن هذه الإيديولوجيات المتكاملة، أو الانقلابية، كانت تتحول عند الممارسة إلى حركات ومجتمعات كليانية* رغم أن مبادئها ومنطلقاتها الفكرية قد تكون متعارضة تماماً مع هذه الكليانية.

إن نحن أخذنا، مثلاً، مبدأ الانسجام المتكامل الذي تقوم عليه فكرة هذا المجتمع الجديد، نرى بوضوح كيف أن الانطلاق من هذا المبدأ يعني الاتجاه في وجهة كليانية، في وجهة مجتمع "مغلق". فكي يمكن تحقيق هذا المبدا أو العمل به يجب التخطيط "العام" على حساب "الخاص"، "للوحدة" على حساب، التعدد"، "للتماثل" على حساب "التنوع"، "للمجتمع" على حساب "الفرد". هذا يفرض تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية نفسها من زاوية هذا المبدأ أو بالأحرى الإيديولوجية التي تعبر عنه، وبطريقة تزيل أو تستثني منها التناقضات على أي صعيد كان. لهذا كان استخدام القياس العضوي التمثيلي (organic anology) يوفر أداة ناجحة أو ملائمة جداً كانت تقترن، منذ "جمهورية" أفلاطون، بفكرة المجتمع الجديد، أو بالعمل لتحقيقه. لهذا كانت نماذج هذه الفكرة تعتبر عادة أن كمال المجتمع الذي تتطلع إليه يكون في نظامه المترابط، في ثباته المنسق، في وحدته المنسجمة المتناسقة، المماثلة لآلة يجد فيها كل جزء مكانه في الانسجام مع الأجزاء الأخرى والعمل معها. وهذا ما أراده أفلاطون، مثلاً، لجمهوريته حيث يصف باختصار المجتمع الكامل أو الجديد الذي تعبر عنه بقوله "لقد أعطينا كل فرد عملاً واحداً، العمل الذي تعده له طبيعته. لا شيء آخر يمكن أن يشغل وقته، وبالتالي عليه أن يقضي حياته كلها في القيام بهذا العمل". هذا النوع من "الكمال" كان بارزاً واضحاً بشكل خاص في الطوباوية، نظرية وتجربة، وخصوصاً في القرن التاسع عشر الذي كان، كما أشرت سابقاً، "عصر الطوباويات". فهذه الأخيرة كانت تحدد بدقة جامعة بنية مجتمعاتها المقبلة وتنظمها في جميع تفاصيلها وجوانبها، تماماً كما صنعت "الجمهورية" قبلها. إن كونت، مثلاً، استبدل الفلاسفة - الملوك، "بسلطات روحية جديدة تمثل كهنوتاً جديداً يوجه كل عمل يمكن للفرد أن يقوم به في مجتمع منظم تنظيماً دقيقاً في جميع تفاصيله. هذه "الصورة" كانت تطالعنا، في الواقع، كظاهرة رتيبة في هذه النظريات والتجارب التي كشفت عنها الطوباوية، من السان سيمونيين إلى تولستوي نفسه.

إن جون ستيوارت ميل وصف في ذلك الوقت برامج اجتماعية كهذه بأنها تمثل استبدادية روحية زمانية تامة ومتكاملة أكثر من أي شيء آخر أفرزه الدماغ الإنساني حتى ذلك الوقت(46).

أفلاطون يقول مثلاً بطرد الشعراء من جمهوريته، وهذا أثار نقمة كثير من المؤرخين والمفكرين، ولكن هذه "النقمة" تغفل سياق "الجمهورية" العام وقصدها الأساسي، وهو خلق مجتمع متكامل، أي مجتمع متجانس العناصر. هذا الجانب هو الذي يؤدي، بجدلية خاصة به،

---

* في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» في قسم خاص من بضعة فصول بعنوان «المضمون الكلياني في الإيديولوجية الانقلابية» قدمت تفسيراً منظماً systematic لهذه الظاهرة، ويمكن للقارىء الرجوع إليه إن هو أراد التعمق في إدراك هذا الجانب.

إلى ظاهرة كهذه. التجارب الثورية التي تنطلق من إيديولوجيات انقلابية كانت، ابتداء من الثورة الفرنسية واليعقوبية، تكشف عن الظاهرة نفسها بصرف النظر عن المبادئ الإيديولوجية التي تنطلق منها، فتسمح فقط بالنظريات الفكرية والأعمال الفنية التي تمارس وظيفة اجتماعية سياسية مفيدة، وتعمل وفق أحكام الإيديولوجية . طبعاً كما يترجمها ويفسرها القادة المسؤولون. كل هذه النماذج والتجارب التي كانت تتطلع إلى هذا المجتمع الجديد كانت تعكس قصداً مشتركاً تعبر عنه في أشكال مختلفة وهو خلق مجتمع منسجم متجانس، مجتمع يفترض، كي يمكن أن يكون، تطابق الوعي وتطلعاته المثالية مع الواقع الذي يحياه، فيزول بذلك كل تناقض مهم بينها . قصد كهذا يستثني، في طبيعته ذاتها، كل فكر مستقل سواء كان ذلك في الفلسفة، الفن أو السياسة، لأنه يتناقض معه، ويعني هذا المجتمع في تحقيق ذاته. وجود حاجة فكرية إلى التعبير الذاتي المستقل عن مفهوم، مبدأ فلسفة ما، أو إلى إحداث تغيير مهم بقدر ما في أحد المستويات الفكرية، يعني اتجاهاً ينتهي عاجلاً أو آجلاً بأن يكون بديلاً أو جزءاً من بديل عن الإيديولوجية أو المبدأ الإيديولوجي الذي ينظم المجتمع الموجود. لهذا فإن اتجاهاً فكرياً كهذا يعني فصل المواطن عن وسطه الاجتماعي . السياسي وبالتالي قيام التناقض بين الوعي وهذا الوسط، وهذا يعني بدوره فشل المجتمع الجديد في تحقيق القصد منه.

أن كانت فكرة المجتمع الجديد جزءاً من ايديولوجية (أو حتى مبدأ ايديولوجي جديد) تعني ترجمة في الواقع لوعي جماعي جديد منسجم، ومتناسق، ومتجانس الأجزاء، فإن هذا الوعي يجب أن يعكس ذاته عفوياً في الأعمال الفكرية والفنية التي تعبّر عنه، وفي المشاعر النقية الجديدة، التي طهرت نفسها من مفاسد النظام السابق، وحررت ذاتها من تناقضاته. عندما يتحقق هذا يمكن الحديث آنذاك عن نهاية الفلسفة مع ماركس، عن الجمال كواقعة معاشة مع هيجل، أو عن الواقع القائم كواقع عقلاني تماماً مع فلسفة التنوير.

ما يجب تأكيده هنا مرة اخرى هو أن فكرة المجتمع الجديد لا تخطط لهذا الاتجاه الكلياني، لا تدركه أو تعي وجوده كما هو . إن هذا الاتجاه "يحدث" لها "ولا تحدثه"، وذلك نتيجة جدلية خاصة تتفرع عن طبيعة هذا المجتمع نفسه، أو من طبيعة الإيديولوجية التي يرجع إليها . ولكن هذه الفكرة تقترن باستمرار بوجود جديد يفترض فيه أن يحقق الحرية، تكامل الفرد، إمكان تحقيق إمكاناته وتنميتها، وبشكل لا يحتاج فيه إلى أي ضغط خارجي، لانه وجود يتماهى فيه مع المجتمع، تتطابق فيه إرادات الأفراد في مصلحة أو إرادة جماعية واحدة، حيث لا تكون هناك في اكثر الأحيان حاجة حتى إلى دولة أو سلطة سياسية مركزية.

المجتمعات التي أقامتها الطوباوية ، مثلا ، في القرن التاسع عشر كانت في كثير من الأحيان لاتحتاج ، في الواقع ، الى أيّ وسيلة خاصة للحفاظ على النظام ، لان الحياة أو العلاقات الاجتماعية نفسها كانت منظمة بشكل يلغي هذه الحاجة . إن ماكوز يكتب مثلا ، عن التعاونية " الكتائبية " التي دعا اليها فورية " بانها تسلم المجتمع إلى تنظيم وإدارة جبارين ، وتحتفظ بالتالي بالعناصر القمعية (47) ولكن هذا النقد يتجاهل الواقعة التالية وهي أن ما يسميه ماركوز " بالعناصر القمعية " يقوم على ميول إرادية حرة ، وعلى عمل تعاوني طبيعي ،

ونتيجة تنظيم " عفوي" تقريبا لا يمثل أي قمع يفرض أو يخطط له من الخارج . فالقصد من هذا التنظيم الإداري الذي يبدو قمعيا هو بالضبط عكس مايبدو عليه ، أي تحرير الحرية من العثرات والعوائق التي تعترض طريقها . بعض المؤسسات الإدارية الطوباوية الكثيرة العديدة تضعف السيرورة العقلانية ، قدرة الفرد على ممارسة حرية الاختيار، وحتى على دعم هذه القدرة أو تميتها لأن بنية المجتمع الطوباوي المنظم وفق تصميم مفصل تحد الأوضاع الموضوعية للاختيار الحر، وتستثني أيّ تصميمات أخرى منافسة. ولكن بما أن هذه البنية ليست اعتباطية، أو نتيجة المصادفة، بل تمثل، كما يفترض فيها، استعدادات وميولا تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية نفسها، فإنها لا تعني الكبت، استثناء، أو تقييد إمكانات الحرية(48). يجب الإشارة علاوة على ذلك، إلى أن هذه البنية تمثل أو يفترض فيها أن تمثل، وحدة ذهنية بين الناس الذين تمتد اليهم، ولهذا فإن ما قد يبدو من ضغط خارجي قد لا يكون نتيجة القمع، بل نتيجة هذه الوحدة الذهنية التي تقترن بمبدأ الانسجام المتجانس الأجزاء الذي يقوم عليه المجتمع الجديد كقاعدة له. "في تحليلنا الحلم التجانس الذي كان، من أفلاطون إلى بيجي، ومروراً بغيليوم بوستيل، وأوين، أو فوريه، يدفع مفاهيم المدينة المثالية، نستطيع أن نجد ثلاث سمات أساسية، وحدة نفسية ـ عقلية، الوفاق، والتعاون"(49).

هذه الوحدة الذهنية كانت قصد فكرة المجتمع الجديد في جميع نماذجها، وليس في الطوباوية فقط، ولهذا فإن ما توحي به هذه الفكرة عند صياغتها في بنية اجتماعية معينة يعبّر عن هذه الوحدة، ولا يعكس حالة قمعية أو استبدادية جديدة. إننا نستطيع تجاوز هذا إلى القول إن هذه الوحدة النفسية ـ العقلية أو الذهنية كانت أيضاً قصد الفكر الفلسفي الكبير الذي رافق تراث هذه الفكرة. فمن أفلاطون وسقراط وفلاسفة يونانيين آخرين في اليونان القديمة، إلى لايبنيز وديكارت وكانط وهيجل وليسينغ، ومن أوكام، ودي كوز في القرون الوسطى إلى كوندورسيه وكونت، وعدد آخر يصعب إحصاؤه نجد أن الفلسفة كانت باستمرار تعمل على تحديد هذه "الوحدة" والتدليل على كيفية تحقيقها. "إننا نستطيع، في الواقع، حتى التساؤل إن لم تكن كل فلسفة أصيلة فلسفة تفتش عن هذا الوفاق العقلاني..."(50).

ولكن بما أن هذه الوحدة العقلانية، التي كانت الفلسفة تبحث عنها تتجاوز الصعيد الفكري الصرف، لا ترتبط فقط بوحدة عقل تنتج عن قناعات عقلانية بل تحتاج، عندما يراد ترجمتها إلى نمط حياة، أن تتحول إلى إيديولوجية، وأن هذه الأخيرة كانت تتحول بدورها إلى شعارات ورموز، لأنها تحتاج إلى هذه الأخيرة في تعبئة المشاعر وفي تحقيق ذاتها كإيمان مشترك بمذهب جديد لا يستطيع الانتشار دون التبسيط الذي توفره هذه الشعارات والرموز*، فإن محاولة ترجمة تلك الوحدة إلى واقع كانت تعني تحولات أو بالأحرى "نقلة" نفسية تقود إلى وسائل وممارسات ـ قمعية واستبدادية ـ ليست من طبيعة تلك الوحدة الذهنية التي أرادتها المذاهب الفلسفية والنظريات السياسية التي كانت تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد.

---

* راجع للكاتب «الإيديولوجية الانقلابية» فصل دور الشعارات والرموز في «الإيديولوجية الانقلابية»، راجع ايضاً للكاتب «من التجزئة إلى الوحدة» فصل «تفسير شخصنة السلطة».

الوحدة الجامعة الشاملة التي تتطلع إليها فكرة المجتمع الجديد ليست وحدة قسرية تعتمد على العنف أو تنتج، مثلاً، عن تطور التخصص في العمل على طريقة دركهايم، بل تتفرع عن طبيعة هذا المجتمع نفسه التي تتمثل في تجانس عام مترابط الجوانب. هذا التجانس ليس طبعاً سمة إنسانية متأصلة في الإنسان أو خاصية طبيعية فيه يمكن الكشف عنها عفوياً بتحرير الإنسان من بعض المؤسسات الفاسدة، بل يحتاج إلى تكوين المجتمع والإنسان فيه، وهذا يفترض وسائل وممارسات معينة لا يمكن تجنبها في تحقيق ذلك، ولكن هذه الوسائل والممارسات كانت، كما تكشف تجارب التاريخ الإيديولوجية ـ سواء كانت دينية أم علمانية ـ عن النوع الذي يتناقض مع قصدية فكرة المجتمع الجديد

❖ ❖ ❖

العناصر التي أشرت إليها سابقاً كعناصر مكونة لفكرة المجتمع الجديد تقود إلى ظهور عنصر إضافي آخر وهو أن هذه الفكرة تعني أيضاً شعوراً بولادة جديدة، توحي بها للذين يلتزمون بها.

مراجعة المذاهب والنظريات التي تطلعت إلى مجتمع جديد سواء في تطلعات الفلاسفة، المذاهب والنظريات السياسية، الإيديولوجيات الدينية أو العلمانية، تكشف بوضوح عن تطلع الإنسان إلى "بداية جديدة"، وكأنه كائن يزدري وضعه كما هو، يحتقر ممارساته ومؤسساته ومنجزاته وقيمه، الخ... وحتى إنسانيته نفسها كما يرى أنها تكشف عن ذاتها في الواقع. التمرد الكبير على هذا الواقع باسم فكرة مجتمع جديد كان باستمرار يقترن بهذا الشعور بولادة جديدة. هذا التمرد هو الذي يصوغ، في الواقع، هذه الفكرة أو بالأحرى هذه الولادة الجديدة. تأمل الإنسان في الأوضاع الاجتماعية، المجتمع القائم أو الوضع الإنساني نفسه، يكشف له أن ما يراه يمثل حالة مرضية تحتاج إلى معالجة جذرية، فيتمرد على هذا المشهد تمرداً إنسانياً معطاءً، غير أناني. إنه تمرد على الفوضى البلبة، المظالم، التناقضات، الآلام، التمزق الإنساني، الانحطاط الأخلاقي، الخ... على لوحة من البربرية الإنسانية ذات أبعاد ومستويات مختلفة، ثم ينتهي بإرجاعها كلها إلى تفسير جامع لها، لهذا فإن هذا التمرد ينتقل من المعاناة الإنسانية الأولى إلى الوعي المنظم لها، فيعبر عن ذاته بنظرية اجتماعية سياسية ما، بمذهب فلسفي ما، ثم يحول ذلك إلى مبدأ إيديولوجي أو إلى ايديولوجية* تصوغ بشكل نهائي فكرة المجتمع الجديد كمحرك نفسي اخلاقي غير منظور لهذا التمرد الخلاق، توفر له الأداة التي ينظم بها التاريخ، والشرعية التي يتدخل بها في هذا التاريخ بغية إعادة تكوينه وفق هذه الفكرة، فكرة المجتمع الجديد.

الإيديولوجيات الدينية تثق تماماً بأن الموت يعني تغييراً جذرياً جديداً للإنسان والإيديولوجيات العلمانية ترى أن إسقاط المجتمع الموجود أو النظام القديم يعني تجديداً جذرياً لحياة الإنسان، ولادة جديدة له. إن كان من الممكن فقط تدمير الماضي، فإن الإنسان سيبدأ حياته آنذاك من جديد، بشكل نقي متكامل، ووجوده على هذه الأرض سيكون وجود

* راجع فصل «الإيديولوجية الانقلابية من الفلسفة الاجتماعية الى اللاهوت» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

البراءة والفضيلة في مجتمع جديد. إن فكرة ولادة جديدة هي، في الواقع، من أهم "الأساطير" التي كانت تعيد ذاتها في أشكال مختلفة عبر التاريخ. إنها قد لا تكون مقنعة، أو من أقل المفاهيم الإيديولوجية والتصورات التاريخية قدرة على الإقناع العقلاني أو الموضوعي، ولكنها كانت، من ناحية نفسية ـ أخلاقية، تفرض ذاتها كجزء من أهم هذه المفاهيم والتصورات، كعنصر لا يمكن إدراك التاريخ دونه، ولا يمكن فصله عن طبيعة التاريخ أو الوضع الإنساني.

فكرة ولادة جديدة في المجتمع الجديد تعبّر، في أيّ صورة جاءت فيها، عن إيمان بقدرة الإنسان على التحول إلى كائن جديد، سواء كان هذا التحول من صنع الإيديولوجية، الثورة، التطور التقدمي، أو نعمة من الله. إنه إيمان قد يقترن بتشاؤم من الإنسان كما كان، أو كما هو فعلاً، ولكن ليس أبداً مما يمكن أن يكون عليه. هذا المجتمع كان يعني باستمرار إنساناً جديداً ولد من جديد في مجتمع ترتب على ولادة جديدة. إن فكرة هذا الإنسان تماثل "فكرة الرجل الحكيم القديمة بالقدر الذي كان يشعر به هذا الأخير (غريباً) عن المجتمع كما هو، عن العالم الإنساني (أو بالأحرى اللاإنساني) كما يحدث حوله، فيرفع نظره نحو نظام كوني خالد"(51). إننا لا نستطيع، في الواقع، أن ندرك تاريخ الفلسفة الأخلاقية نفسها دون مفهوم الإنسان الجديد الذي يتسرب إلى مجراها ويرافقه كجزء منه. إن وجود هذا المفهوم هو وحده الذي يفسر كيف أن من الممكن الكلام، كما صنع عدد من الفلاسفة والمفكرين، عن جمهورية عالمية "كمدينة مثالية" أو "فاضلة"، كما كان لا يحتوي التناقضات، الانقسامات، النزاعات، الصراعات، الجماعات المختلفة ـ التي نجدها في العالم كما هو.



كي يمكن لمبدأ الانسجام المتكامل أن يتحقق، كانت فكرة المجتمع الجديد تقود أيضاً في عقلانيتها أو جدليتها الخاصة إلى الإنسانية كلها كوعاء لها، وذلك لأن بقاء مجتمعات لا يمتد إليها هذا المجتمع يعني وجود تناقضات ليس فقط معها، بل داخل كل منها، وهذا يتنافى مع وجودها. المجتمع الجديد الذي كان يعني إنساناً جديداً، كان يعني في الوقت نفسه إنسانية جديدة يتماهى معها كواقعة خلاقة، تمثل وجوداً اجتماعياً جديداً، في خدمة هذه الإنسانية. فكرة المجتمع الجديد بإنسانه الجديد تطرح ذاتها بالضبط لأنها، بالإضافة إلى المبدأ المطلق الذي توحي به، تلغي الحدود الإنسانية، والعلاقات والأوضاع النسبية التي تفترضها.

مفهوم كومينوته إنسانية عالمية يشكل عنصراً أساسياً في فكرة المجتمع الجديد، ومراجعة نماذج هذه الفكرة تكشف بوضوح عن أن هذا المجتمع العالمي ليس تجمع جوار أو ترابط وحدات ذات هويات مختلفة، وبنى اجتماعية ثقافية متناقضة تتعايش سلميا، بل هو إنسانية تحولت جذرياً في تطلعاتها ومشاعرها، فأصبحت تعبّر عن وحدة طبيعية بين أجزائها، وتجد قواعدها في إنسان جديد يرتبط بالعمل الإنساني المشترك، بإخلاص كبير له لأن هذا العمل أصبح يمثله.

دعاة فكرة المجتمع الجديد والمنظرون لها لم يكونوا عادة متواضعين في هذه الطموحات الإيديولوجية. فهذا المجتمع كان "جنة" أرضية تمتد إلى الإنسانية كلها، إلى الأرض بكاملها، ولا

يقتصر على أي جزء منها. تصور من النوع الضيق الذي يقتصر على منطقة معينة كان يبدو لهم شاذا، قصير النظر، أو حتى خيانة للإنسانية. حتى الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، التي كانت محدودة جداً عند المقارنة بالثورات الحديثة اللاحقة، كانت تعبر بوضوح عن هذا التصور. طالما أن الفضيلة أو المصلحة المشتركة تقتصر على جماعة معينة فإنها لا تكون بالنسبة لفكرة المجتمع الجديد فضيلة أو مصلحة مشتركة لأنها يمكن أن تدفع في هذه الحالة إلى الحرب ضد جماعات أخرى. لهذا كي يمكن لمفهوم المصلحة أو الخير أن يكون حقيقياً يجب أن يكون واحداً للإنسانية كلها. فهو إما أن يكون من هذا النوع واما أن لا يكون ابداً. "كل مدينة مثالية"، "كما يكتب موشيالي، تمتد إلى الإنسانية كلها... إنها عالمية من حيث جوهرها"(52).

سان اكزوبري حدد الحب مرة "بأنه ليس تطلع الواحد إلى الآخر، بل تطلع الاثنين في الاتجاه نفسه". ما يوحد المجتمع الجديد هو هذا النوع من الحب الذي يدفع في اتجاه واحد. إنه حب يعتمد على فلسفة حياة جديدة، على ايديولوجية جديدة تعد الإنسان "بالخلاص" و"الإنقاذ".

برغسون تكلم على ثلاث حالات نفسية يمكن تحديدها بالأهداف التي تتجه إليها وهي حب العائلة، حب الوطن، وحب الإنسانية. إنها حالات تمثل الشعور نفسه، ولكن هذا الشعور يتسع كي يمتد إلى عدد أكبر من الناس، وإلى أن يبلغ الإنسانية كلها. بما أن هذه الحالات تترجم ذاتها إلى الخارج في نفس الميل أو الاتجاه نستطيع بالتالي التعبير عنها بكلمة واحدة: الحب. ولكن عندما نحللها نجد أن هناك بين الشعورين الأولين والشعور الثالث اختلافاً أساسياً. فالأولان يعنيان خياراً وبالتالي استثناء يمكن أن يحفز على الصراع والحقد ضد الآخرين، في حين أن الشعور الثالث يمثل الحب الصرف(53). مبدأ التعاون المتبادل بين الناس والمجتمعات او المبدأ الأخلاقي القائل، على طريقة كانط، لا تعامل الآخرين بما لا تود أن يعاملك به الآخرون، والمبدأ "الليبرالي" أو "النفعي" الذي يقول بتماهي المصالح الطبيعية. هي نوع المبادىء التي تعبّر عن فكرة المجتمع الجديد في تطلعاته الإنسانية. هذا المجتمع ينكر ذاته كمجتمع خاص منفصل، يتجاوز حدوده الخاصة ويمتد مع هذه الإنسانية وإليها كي تصبح المصلحة العامة التي يرتبط بها، ويعمل على تحقيقها هي مصلحة هذه الإنسانية ككل. كل "مدينة فاضلة" أو "مثالية" تشع بالسعادة، بالسلام والعدالة كخير يتطابق مع الإنسانية ككل.

الهوة الشاسعة والعميقة الأبعاد بين هذا المثال في امتداده الإنساني وبين الحالة الواقعية التي تحيا فيها الإنسانية، لا تزال قائمة تفرض ذاتها رغم هذه التطلعات والمثل النبيلة، ولو رجع سياس إلى الحياة لوجد أن عليه أن يكرر القول نفسه الذي صدر عنه منذ مائتي عام ونيف عندما كتب "إنه يجب أن ندرك أن أمم العالم تجد نفسها في حالة طبيعية، ولكن ليس الحالة التي كانت في ذهن الطوباويين، بل الحالة التي تكلم عليها هوبز، والتي تعني أن بقاء الأصلح يقاس بمقياس القوة البهيمية". مبادىء كهذه "ليست مصنوعة"، كما يكتب كوبان، "لأكلة اللحوم البشرية" أي الأمم كما نجدها حالياً(54).

ولكن هذه الصورة التي تثير التشاؤم الحالي لا تعني في ذاتها نقضاً لفكرة المجتمع

الجديد، ويمكن على العكس القول إنها ضرورية لهذه الفكرة، تطورها، اتساع نطاقها وقدرتها على تحفيز الإنسان على تجاوز ذاته. لكي يمكن لهذه الفكرة أن تظهر وتفرض ذاتها يجب أن يكون هناك درجة عليا من التشاؤم بالوضع الراهن، أو حتى النفور من التاريخ كما كان يصنع نفسه. ولكن هذا التشاؤم يجب أن يقترن في الوقت نفسه بتفاؤل كبير يرافقه حول إمكانات أو طبيعة الإنسان، من ناحية، وحول ظهور قوى اجتماعية وتحولات تاريخية جديدة يمكن تطويعها واستخدامها في تجديد الإنسان والمجتمع ومن الجذور من ناحية أخرى. دون هذا التفاعل الجدلي بين التشاؤم والتفاؤل اللذين يترابطان ويتحركان معاً لا تصح فكرة المجتمع الجديد كفكرة تاريخية فعالة. فقد يكون هناك قناعة بأن الإنسان اصبح كائناً فاسداً أو حتى بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة سيئة، ولكن يجب أن يكون هناك في الوقت نفسه إيمان بأن من الممكن تجديد هذا الإنسان وهذه الطبيعة لأن الفساد الذي حدث لهما يعود إلى أوضاع اجتماعية تاريخية يمكن التحرر منها وتجاوزها. دون إيمان بطاقات الإنسان على تجاوز ذاته ووضعه، أو بطبيعة إنسانية ليست شريرة أو فاسدة من حيث تكوينها الأصلي، لا يمكن لتصور كهذا أن يكون. قد تكون هناك أيضاً رؤية سلبية للوضع الاجتماعي التاريخي كما صنع نفسه، وكما هو، ولكن يجب أن يكون هناك أيضاً قناعة بأن هذا الوضع ينفتح للتجديد الجذري، ليس نتيجة إرادة صرفة، بل لأنه هو نفسه ابتدأ يفرز القوى والاتجاهات الموضوعية التي تساعد على ذلك وتدفع في وجهته.

ولكن مهما ساء الوضع الاجتماعي التاريخي، ومهما تقلصت أو حتى تقهقرت إلى الوراء القوى والتحولات الموضوعية التي يمكن أن تدفع إلى الأمام، فإن فكرة المجتمع الجديد كانت دائماً هناك، كعنصر يحفز الإنسان على مواجهة الحياة، على تناسي آلام الحاضر، على الخروج من العذاب، وعلى تجاوز ذاته والتماهي مع إنسانية حققت خلاصها ككل.

الفكر الفلسفي كان باستمرار يواجه مجموعة من الأسئلة والقضايا الأساسية التي تعترض طريقه حول طبيعة الحياة، التاريخ وقصده، الإنسان ووضعه، الخ... والفلاسفة كانوا يختلفون دائماً حول الأجوبة التي يصلون إليها في مجرى ذلك، المناهج التي يعتمدون عليها في الوصول إلى هذه الأجوبة التي خلصوا إليها، الخ... ولكن ما لم ينكره هؤلاء هو أنه من الممكن، من حيث المبدأ، الإجابة على هذه الأسئلة، أن هناك أجوبة صحيحة يمكن الكشف عنها، وأن الحياة التي يتم تكوينها وفق الإجابات الصحيحة تحقق المجتمع "المثالي"، "الكامل" أو "الفاضل" الذي يحلم به الإنسان. علاوة على ذلك إن جميع الأشكال أو النماذج التي كان الفكر الفلسفي والسياسي يعبر فيها عن هذا المجتمع الجديد كانت تقول لنا إن هذه الإجابات على تلك الأسئلة والقضايا، أو المقاصد الأساسية التي يتطلع إليها الإنسان من طرح هذه الأسئلة والقضايا تقوم في مبادىء متجانسة متناسقة يمكن الكشف عنها. هؤلاء الفلاسفة كانوا يعملون، ابتداء من أفلاطون وجمهوريته، زينو ومجتمعه الفوضوي، وهم مقتنعون بوجود أو بوجوب وجود حل تام كامل يمكن الكشف عنه أو الوصول إليه، حل عن طريق إرادة الله، أو إرادة الإنسان، يضع نهاية لسيادة الظلم والبؤس والعذاب، لسيطرة البواعث والقوى اللاعقلانية، فيتحرر الإنسان نهائياً، ولا يكون بعد ذلك لعبة في يد قوي يعجز عن ضبطها أو حتى إدراكها.

هذا الموقف الفلسفي اتخذ صورة بارزة متكاملة الأبعاد في مطلع العصر الحديث. فالفكرة السائدة في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر كانت تقول إن من الممكن إعادة تنظيم المجتمع الإنساني بشكل عقلاني يحرر الإنسان من الأوهام والميول المتزمتة، يضع نهاية للتخبط الفكري الذي يشل إمكاناته، الاستسلام الأعمى للمواقف المذهبية، ولأشكال السلطة السياسية الاستبدادية القمعية التي يغذيها الجهل. كل ما كان يحتاج إليه هذا التحرير كان تحديد الحاجات الإنسانية الأساسية واكتشاف الوسائل الملائمة لها، أي لتحقيقها. هذا كان كافياً في تجديد العالم وإعادة تكوينه كالعالم السعيد الذي كان قبلة الإنسان عبر التاريخ. هذا الموقع الفكري كان يشكل أساس الفكر التقدمي كله في ذلك الوقت، أي القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. "ما كانت تشارك فيه جميع هذه التصورات كان مثالاً أفلاطونياً وهو، أولاً، أنه يجب أن يكون هناك، كما هي الحال في العلوم الطبيعية، جواب واحد حقيقي، وجواب واحد فقط. جميع ما يبقى خارجه يكون خطأ، يجب أن يكون هناك طريق يمكن الاعتماد عليها في اكتشاف هذه الحقائق، وثالثاً، إن الأجوبة الصحيحة يجب، عند اكتشافها، أن تكون بالضرورة متجانسة بعضها مع بعض الآخر، وان تشكل بالتالي كلا واحداً، لان حقيقة معينة لا يمكن أن تكون متناقضة مع حقيقة أخرى، عندئذ نستطيع، في مسألة الأخلاق، أن ندرك ما يجب أن تكون عليه الحياة الكاملة لأنها تكون مؤسسة على إدراك صحيح للقوانين التي تسيطر على الكون"(55).

هذا الموقع الفلسفي يفسر ليس فقط فكرة المجتمع الجديد كضرورة عقلانية، بل امتداد هذه الفكرة إلى الإنسانية كلها كوحدة له. فإن كانت الحقيقة، أو جميع الحقائق التي نصل إليها، تترابط متجانسة دون تناقض أساسي، أو في حقيقة ـ عليا واحدة، فإن فكرة مجتمع كبير أيضاً وللسبب نفسه التماثل الموجود في مختلف نماذج فكرة المجتمع الجديد، التماثل الذي نحدد ونحلل عناصره في هذا الفصل من الكتاب، وكيف أن هذه العناصر الأساسية كانت تشكل بنية أساسية تعيد ذاتها في جميع هذه النماذج، وتقول بمجتمع في حالة انسجام متكامل ونقاء عام، يعيش أفراده بسلام وطمأنينة، يحبون بعضهم البعض الآخر، متحررين من المخاطر الخارجية، ومن أي نوع من الحاجة، من القلق، من العمل المهين، من الحد، من الكبت، لا يعرفون أي ظلم أو عنف ويتمتعون بسعادة عامة تلف حياتهم.

هذا الموقع يفسر أيضاً بقدر كبير أن نماذج هذا المجتمع الجديد المختلفة تشير في أكثر الأحيان، هذا إن لم نقل دائماً، وخصوصاً في النموذج الطوباوي، إلى حالة استاتيكية يحيا فيها هذا المجتمع، حالة لا تحتاج إلى أي تعديل أساسي لأنها بلغت الكمال. ليس هناك من حاجة للجديد أو التحول، ليس هناك من يرغب في تعديل وضع تحققت فيه جميع الرغبات الإنسانية. إن كان هناك حقائق متجانسة ومترابطة أو حقيقة عليا تلتقي فيها جميع هذه الحقائق، وان كان من الممكن الكشف عنها، الاعتماد عليها والرجوع إليها في خلق المجتمع الجديد، فإن الاستنتاج بأن حالة هذا المجتمع تكون من هذا النوع السكوني لأنها تكون حالة متكاملة وكاملة ـ هذا الاستنتاج يفرض آنذاك ذاته علينا.

العقل الحديث الذي بدأت مؤشراته الأولى تظهر مع ظهور عصر النهضة في القرن

الخامس عشر كان يقوم، في الواقع، على إيمان بأن المعرفة التي تستطيع وحدها تحرير العقل والإنسان هي التي توفر أداة الخلاص الإنساني. هذا المبدأ يرتبط بجذور تاريخية عميقة تمتد إلى الفلسفة اليونانية، ويقوم على أهم المبادىء العقلانية التي قالت بها وهو أن الفضيلة هي المعرفة، تتطابق معها وتترتب عليها. هذا المبدأ الذي قال به سقراط، ثم طوره أفلاطون، اكبر تلامذته، والمدارس السقراطية المهمة في ذلك الوقت، ظهر إلى الوجود مرة أخرى، وابتدأ يؤكد ذاته كعنصر قوي وراء فكرة المجتمع الجديد، وبشكل خاص في الطوباويات التي ظهرت بكثرة في عصر النهضة.

هذه المعرفة العقلانية كانت تعني ما أشرنا إليه وهو وجود حقائق متجانسة واحدة. أو حقيقة أساسية عليا تشارك فيها وتمتد إلى جميع الكائنات والمجتمعات الإنسانية بصرف النظر عن المكان والزمان، وتعبّر عن ذاتها بقواعد أو قوانين عامة. كالقانون الطبيعي، مثلاً، في الرواقية اليونانية، اللاهوت المسيحي، وعصر النهضة. يمكن بالرجوع إليها بناء هذا المجتمع الجديد على صعيد الإنسانية ككل. هناك، ولا شك، من كان ينتقد هذا المبدأ ابتداء من الفلاسفة السوفسطائيين والشكاك في الفلسفة اليونانية، إلى مفكرين من أمثال مونتانيه في القرن السابع عشر أو مونتسكيو وهيردر في القرن الثامن عشر، الخ... الذين كانوا يقولون إن اختلاف الأوساط الطبيعية والاجتماعية كان يعني اختلافات تفرض نفسها في نمط الحياة. ولكن ما كانت تعنيه هذه الأفكار القائلة بالتعدد والتنوع هو، في الواقع، "أن هناك رسائل مختلفة تكون الوسائل الفعالة في تحقيق مقاصد متماثلة في أوضاع مختلفة. هذا كان ينطبق على الشكوكي المشهور دافيد هيوم نفسه. ليس هناك بين هؤلاء المتشككين من كان يرغب بأن ينكر أن المقاصد الإنسانية الأساسية كانت واحدة متماثلة(56)، وفي طليعتها، مثلاً، فكرة مجتمع كامل متجانس البنية، متناسق ومترابط الأجزاء، يحقق الفضيلة، والحرية، والعدالة. أو بكلمة أخرى، الطمأنينة النفسية والسعادة.

هذه الافتراضات كانت جزءاً من القانون الطبيعي القائل إن الطبيعة الإنسانية، تتميز بجوهر ثابت لا يتغير، وإن مقاصدها هي مقاصد لا تتعدل، خالدة وشاملة بالنسبة لجميع الناس، في كل مكان، في كل الأزمنة، ومن الممكن معرفتها، ومن المحتمل تحقيقها من قبل الذين يملكون المعرفة الملائمة.

الثورة العلمية، من الفيزياء في القرن السابع عشر إلى البيولوجيا والعلوم الطبيعية الأخرى في القرن التاسع عشر، حولت العالم الخارجي إلى كون واحد، يخضع لقوانين عامة جامعة. رجال الفكر آنذاك رأوا أن هذه الثورة يمكن ويجب أن تنتقل إلى الصعيد الاجتماعي الأخلاقي حيث تستطيع أن تصل إلى قوانين مماثلة.

فلاسفة عصر التنوير، وخصوصاً في فرنسا، تبنوا هذه الثورة العلمية بحماس طبيعي، ورأوا أن نتائجها ستخلق عالماً جديداً يلغي نهائياً العالم التقليدي السابق. في ضوء هذه الثورة والعمل بوحيها، كان من المعقول الافتراض أن من الممكن دراسة الإنسان، تحليل طبيعته ومكوناته كأي كائن حي آخر، والكشف عما يحتاج إليه نموه وتحقيق إمكاناته وتطوره. هذه

المعرفة الممكنة التحقيق حول ما هو عليه، ما يحتاج إليه، وما يمكن بالتالي أن يصبح عليه، تعني أن من الممكن ايضاً الوصول إلى الاكتشافات والوسائل الملائمة في تحقيق كمال الإنسان، إن لم يكن بشكل مطلق، فعلى الأقل بشكل كاف لتجديد حياته من الجذور وخلق المجتمع السعيد الذي يمكن أن يعيش فيه. أما الأسباب التي تفسر عدم وجود هذا المجتمع على صعيد إنساني حتى الآن، فإنها تعود إلى ما يسود الإنسان والمجتمعات الإنسانية من أوهام، جهل، تزمت، أنانية، وجشع، مخاوف، وشهوات ومشاعر غير منضبطة، ولا تنقاد للعقل. "الفشل في الارتباط بما يكشف عنه العالم جرد الإنسان من المعرفة التي يحتاج اليها في تحسين حياته، المعرفة العلمية وحدها تستطيع أن تحقق خلاص الإنسان، هذا هو المذهب الأساسي لفلسفة عصر التنوير الذي كان حركة تحررية كبيرة"(57).

إن فلسفة التنوير كانت، في الواقع، تربط باستمرار بين طبيعة إنسانية ثابتة تتميز ليس فقط بالعقل بل بحس أخلاقي إنساني، وبين المعرفة كأداة في تجديد وجود الإنسانية نفسها، وككل، في مجتمع جديد (كامل). إن شافتسبري، مثلاً، أحد رواد هذه الفلسفة في نهاية القرن السابع عشر كتب بأن "حس الإنسان الأخلاقي هو حس فطري متأصل في الإنسان، ولكن من الممكن تحسينه وتطويره عن طريق التعليم والممارسة والمعرفة، وإن "العقل الشامل" الإلهي أقام انسجاماً عاماً بين هذا الحس، الذي يوجه مشاعر الإنسان الاجتماعية، وبين شعور بالمشاركة في الإنسانية ككل"(58). هذه سمة ترافق في الواقع، المذاهب الإنسوية (Humanisms) بشكل عام ولا تقتصر على واحد دون الآخر. "إن المثال الذي كان يثير دائماً دعاة المذاهب الإنسوية كانت باستمرار كومينوته عالمية تقوم في الحرية، السلام، الأخوة، وخير الجميع... إن مبدأ "محبة الإنسانية" نفسه يشير في ذاته إلى أن المجتمع الكامل يمتد إلى الإنسانية كلها، وأن تحقيقه مطروح على صعيد عالمي، ويرتبط بتحوله إلى كومينوته عالمية"(59).

❖ ❖ ❖

فكرة هذا المجتمع الجديد قد تجد أيضاً مكانها في الماضي وليس في المستقبل فقط، فهي إن كانت بالنسبة للمحدثين، أو العصر الحديث، مجتمعاً مقبلاً يحقق المقاصد التي أشرنا إليها سابقاً، فإنها بالنسبة للقدماء في اليونان وروما تعيد إلى "عصر ذهبي" كان موجوداً في الماضي. هذه الفكرة يمكن إذاً أن ترفض المجتمع أو النظام الاجتماعي الإيديولوجي الموجود كتشويه، تحريف، أو انحراف تام عن مثل ترى أنها تجسدت في "عصر ذهبي سابق، فتتطلع بالتالي إلى رجوع هذا العصر ثانية، وتقيم المجتمع الجديد على مثل تكشف عنها في هذا الماضي. هذا واضح بشكل خاص في معظم الطوباوات التي كانت تتطلع إلى هذا الماضي السحيق كمكان كان قد تحقق فيه هذا المجتمع. أفلاطون، مثلاً، يتكلم في "الندوة" (symposium) عن حالة سابقة كان فيها الإنسان كاملاً ثم انشطر إلى شطرين أو نصفين، ومنذ ذلك الوقت يحاول كل نصف أن يجد النصف الآخر الملائم كي يمكن أن يكون كاملاً مرة اخرى، وهو يتكلم أيضاً على عالم "الأطلنطيس" الكامل حيث تحققت فيه سابقاً الحياة السعيدة. هومير وهيزيود تكلما ايضاً عن حالة سابقة سعيدة، وفيرجيل تكلم عن مملكة كاملة سعيدة في مملكة "الساتورن"... وهيزيود وصف عصراً ذهبياً سابقاً "كان الناس يعيشون فيه

كالآلهة، دون تعب أو قلق". ثم وصف السقوط من ذلك العصر الذهبي الذي تكامل فيه الإنسان إلى عصر الحديد الذي يسود حالياً. امبيدوكليز يجب أن يُذكر ايضاً لسبب إضافي خاص وهوالتماثل، بله التطابق الموجود بين رؤياه والرؤيا الدينية، فهو لم يقل فقط بسقوط الإنسان من عصر ذهبي بل إن السقوط يعود إلى سبب مماثل للسبب الذي أعطته الأسطورة الدينية نفسها، وهو خطيئة اصليّة ورثها الإنسان، وورث معها الذنب الذي ترتب عليها، وبذلك يعبّر على الأرجح عن معتقدات دينية سائدة في ذلك الوقت. وأفلوطين يجب أن يُذكر ايضاً في هذا التقليد الفكري اليوناني العام وذلك للأثر الذي مارسه على أوغسطين، فهو فسر النقص الذي ينطوي عليه الروح الإنساني كنتيجة لإغراءات العالم المادي الذي جذبه إليه بدلاً من الاستمرار على الانتماء إلى الواحد المطلق.

ولكن رغم هذا الحديث المستمر عن السقوط الإنساني من حالة سابقة مماثلة "لجنة عدن"، "الحالة الطبيعية" ، "الشيوعية البدائية"، الخ... كما نجد في فكرة المجتمع الجديد التي رافقت الإيديولوجيات العلمانية الحديثة، فإن الفكر اليوناني القديم كان بعيداً عن القول الذي يطالعنا في المسيحية والفكر المسيحي وهو أن هذا السقوط الأول الذي أبعد الإنسان عن الله، أفسده نهائياً، فهناك دائماً أمل بأن يسترجع الإنسان في هذه الحياة، على هذه الأرض، وضعه الأول، حالته السابقة المماثلة لحالة الله.

إن «الأطروحة الثابتة التي كانت تخترق جميع أشكال الفكر الطوباوي، سواء كانت وثنية أو مسيحية، كانت وجود حالة كاملة في زمان ماض، ولكن حدوث كارثة كبرى قضت عليها. في الأديان الوحدانية، مثلاً، كانت هذه الكارثة تتمثل في الإقدام على أكل الثمرة المحرمة أو في الطوفان»(60).

الثورة الفرنسية، أو بالأحرى فلسفة التنوير تمثل المنعطف التاريخي الحاسم الذي انتقلت به فكرة المجتمع الكامل إلى المستقبل، فأصبحت حالة يتمخض عنها هذا المستقبل كقدر تاريخي، أو كأنها من صنع قدر كهذا.

ولكن من الممكن القول أيضاً إن هذا الانتقال حدث، إن لم يكن بشكل كامل، ففي عدد من عناصره على الأقل، في أواخر القرن الرابع عشر. إن أحد المؤرخين الكبار للحركات الألفية في القرون الوسطى، مثلاً، وصل إلى هذه الخلاصة. فهو يطرح السؤال التالي في دراسته "متى انقطع الناس عن التفكير بمجتمع دون تمايز في المكانة الاجتماعية أو الثروة كعصر ذهبي في ماض بعيد وابتدأوا بدلاً من ذلك في التفكير به كمجتمع مقدور تاريخياً في المستقبل القريب"؟ ثم يجيب. "بأن هذه الأسطورة الاجتماعية ظهرت في السنوات المضطربة حول 1380" إنه كان يفكر بجون بول وثورة الفلاحين الإنكليز عام 1381، والاسكتولوجيا الثورية في القرون الوسطى العليا(61).

ولكن القول بأن فلسفة التنوير تمثل ذلك المنعطف التاريخي في فكرة المجتمع الجديد لا يعني أنها كانت تتنكر لفكرة عصر ذهبي في الماضي البعيد، أو أنها كانت تتجاهلها وتهملها. على العكس، إنها استمرت في الرجوع إلى هذا المفهوم السابق والارتباط به، ولكنها أعادت

صياغته على مستوى تاريخي جديد أعلى يتطلع إلى الأمام في تحقيقه وليس إلى الوراء. "ليس من قبيل المصادفة أن نجد أن الناس كانوا يتطلعون إلى الوراء، إلى الماضي السحيق وينسجون الأساطير حول وجود سابق حقق هذا النوع من المجتمع، في "عصر ذهبي"، أو "جنة عدن"، وبذلك كانوا يحولون التاريخ إلى حركة تنطلق من سقوط ذلك المجتمع الأول وتنتهي إلى إقامة مجتمع مماثل، ولكن على صعيد أعلى في المستقبل"(62). عندما كان الثوريون وحتى المصلحون والتقدميون يتكلمون على "الثورة" وخصوصاً بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر، كانوا يدركون من ذلك عودة إلى تكامل ونقاء المبادىء أو الحياة الأولى، إلى مجتمع ذهبي ما في الماضي، ولكن دائماً على صعيد تاريخي جديد أعلى.

إن فكرة الإنسان "المتوحش النبيل" كانت جزءاً من مفهوم طبيعة إنسانية نقية طاهرة، منسجمة تماماً مع وسطها، ولكنها أصيبت بالانحطاط نتيجة تعرضها لمفاسد الحضارة. فكرة المجتمع الجديد كانت تعني بقدر كبير إحياء هذه الطبيعة الأولى، لهذا نجد أن الفكرة القائلة بأن هناك مكاناً ما حقيقياً كان أم وهميا، يسكن فيه الإنسان في حالته الطبيعية، ويجب على جميع الناس الرجوع إليه ـ إن هذه الفكرة كانت أساسية في ما يسمى بالنظريات البدائية، موجودة في كل نظرية فوضوية وشعبوية (populist) في المائة سنة الماضية، مارست أثراً عميقاً في الماركسية، وفي العدد الكبير المختلف من حركات الشباب التي كانت تدعو إلى تغييرات جذرية(63).

فكرة هذا العصر الذهبي لم تكن مجرداً من المجردات، يرتاح إليه الإنسان، أو افتراضاً مثالياً يحتاج إليه، بل كانت في كثير من الأحيان تشير إلى مجتمع من المفترض وجوده في مكان من العالم هذا كان واضحاً، مثلاً عند اكتشاف أمريكا، "العالم الجديد". مع هذا الاكتشاف شعر الناس في ذلك الوقت بأن الأحلام والتطلعات التي كانت تراودهم منذ بداية الحضارة حول "جنة أرضية" مفقودة تحولت إلى حقيقة، إلى واقعة جغرافية تنطوي على إمكانات غير محدودة. توماس مور خلق عام 1516 سابقة تبعها عدد لا يحصى من المقلدين في تعيين مكان هذا المجتمع المثالي في العالم (الجديد) الذي تم اكتشافه حديثاً..."(64) لهذا عندما وصل كولومبوس إلى شواطىء أمريكا كان مقتنعاً. كما كتب في مذكراته، أنه اكتشف من جديد "جنة عدن"، وبيتر مارتير، أول مؤرخ للعالم الجديد، شعر بأن الأرض الجديدة "تمثل ذلك العالم الذهبي الذي كان الكتاب القدماء يتكلمون عليه كثيراً، حيث يعيش الناس حياة بسيطة وبريئة، دون استخدام قوانين، دون مشاحنات، دون قضاة أو دعاوي، مكتفين فقط بإرضاء الطبيعة"(65).

كولومبوس قدم نفسه، في الواقع، كرسول "ألفي"، وكان غالباً ينظر اليه بهذه الصفة كما نجد، مثلاً، في دراما من تأليف لوبيه دي فاغا، عام 1416، قدمته كمسيح جديد كان اكتشافه يعني "بداية" فداء للنوع الإنساني كله، ويعدّ الطريق لتحقيق المجتمع الألفي. ما لقيه كولومبوس من تقدير عميق لاكتشافه كان، في الواقع، يكرس ويعمق مشاعره بمعنى هذا الاكتشاف الألفي، ولهذا نراه يكتب "إن الله نفسه حولني إلى رسول للسماء الجديدة والأرض الجديدة اللتين تكلم عليهما في سفر الرؤيا للقديس يوحنا... وقادني إلى المكان الذي أجدهما فيه"(66).

صور كهذه تدل على الجذور العميقة لفكرة المجتمع الجديد "الكامل"، انتشار هذه الفكرة، قوة الإيحاءات التي كانت توجهها، وملازمتها المستمرة لتطلعات الإنسان الذي كان يكشف باستمرار عن استعداد عفوي، أو بريء إلى رؤية ما يترجمها إلى واقع، أو ينبىء بها في كل هزة كبيرة لوجوده أو حدوث تحول جديد في هذا الوجود، الخ... مشاغل كهذه كانت تظهر باستمرار في الأزمات، والمراحل الانتقالية التي تتعرض لها المجتمعات، عندما تكون الصور الإيديولوجية القديمة قد بدأت بالتقلص أو الانهيار كما نرى، مثلاً، في ظهور الحركات الألفية في القرون الوسطى العليا. الإمبراطور فريديريك الثاني (1250 - 1194) يقدم لنا مثلاً واضحاً عن هذه الظاهرة في بداية المرحلة الانتقالية من العصور الوسطى إذ نراه ينشغل انشغالاً كبيراً بفكرة هذا "المجتمع الذهبي" ومكانه. السؤال الذي طرحه على حاشيته و"العلماء المقربين منه، وخصوصاً، مايكل سكوت، منجم البلاط، كان "أين هذه الجنة الأرضية؟"... هل هي في الشرق الأوسط؟... في إفريقيا؟... أو من الممكن أن تكون في آسيا، أو في جزيرة نائية سعيدة؟... ولكن إن كان الإنسان قد خسر هذه الجنة، فهل من الممكن استرجاعها؟... وهل عليه، في هذه الحالة، أن يكتشف وجودها فقط، أو أن يخلقها من جديد؟... وإن كان هو نفسه الامبراطور المخلص، هل يعني هذا أن قيادته يجب أن تتطلع إلى الوراء فقط...؟ ألا يوجد هناك أي أثر في النجوم، الخرائط او في نبوءة غامضة، يشير إلى أيّ احتمالات في المستقبل؟... وهل يكون هذا المستقبل رجوعاً إلى "عدن" القديمة او مجيء مستقبل مختلف جديد(67).

لقد وقفت قليلاً عند هذه التساؤلات لأنها تعطي مثلاً عن نوع التساؤلات التي كانت تطرح باستمرار عبر تلك المرحلة، وابتداء منها. في هذه المشاغل كان فريدريك الكبير يعكس في الواقع، المرحلة الانتقالية التي كان يعيش فيها، من المجتمع القروسطي* الذي ابتدأ ينحسر وينهار، إلى مستقبل أو مجتمع مقبل لا تزال معالمه غير واضحة. إنه كان يعبّر في تلك اللحظة التاريخية عن العقل الأوروبي الذي كان يتحرك، كما يبدو، في تخوم فاصلة بين شوق إلى الماضي وبين آمال جديدة في المستقبل، بين تطلعات نرى مخرج خلاصها في إحياء حالة سابقة، وبين تطلعات تتجه إلى هذا المخرج في انتقالها إلى مستقبل جديد، إلى فلسفة حياة أو ايديولوجية جديدة تحمل فكرة مجتمع جديد آخر خاص بها * .

---

* هناك مدرستان أساسيتان في تعيين تاريخ بداية هذه المرحلة الانتقالية، الأولى تقترن باسم المؤرخ هويزنغا الهولندي، الذي يقول إن الإنسان أو المجتمع القروسطي ابتدأ ينهار، في أواخر القرن الثاني عشر، والثانية تقترن باسم بوركهاردت، المؤرخ السويسري، الذي يقول إن هذا الانهيار بدأ في أواخر القرن الرابع عشر (69)، هذا يعني طبعاً انهيار الإيديولوجية المسيحية وفكرة المجتمع الجديد الكامل.

* هذه المراحل الانتقالية لا تقتصر على منعطف واحد في مجراها التاريخي. فهي طويلة وتمر بمنعطفات عديدة. في مرحلة الانتقال من القرون الوسطى إلى المجتمع الحديث، من الممكن القول إنه، بعد المنعطف الأول الذي اشرت إليه، والذي عبر عنه فريدريك البير في أواسط القرن الثالث عشر، هناك منعطف آخر في القرن السادس عشر يتمثل في وجوه كبيرة من أمثال كولومبوس، مور، مونتانية، كامبيانيلا مونزر، سافونارولا، إلخ... إنه منعطف كان يمثل درجة أكثر وضوحاً في تطلعاته المستقبلية العلمانية والطوباوية الجديدة، ولكنه كان ولا يزال متأرجحاً بين الماضي القروسطي وخصوصاً إديولوجيته المسيحية وبين مستقبل ينفيه، بعد ذاك نواجه منعطفاً جديداً في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر حيث يتم ظهور نموذج فكري ثوري جديد تكامل في أبعاده الجديدة، ومنها فكرة مجتمع جديد تماماً تتنكر لفكرة المجتمع السابقة في الإيديولوجية المسيحية وتنفي من الجذور ذلك الماضي في جميع جوانبه. هذا المنعطف عبر عن ذاته أنذاك، وبشكل خاص، في الثورة العلمية في القرن السابع عشر، وفي فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، ومن ذلك امتدّ في إيديولوجيات انقلابية جديدة وعديدة.

فكرة الإنسان الطبيعي كانت بالنسبة للفكر اليوناني سيرورة نمو متواصل من البداية إلى النهاية، ولكن نهاية تكون متكاملة وكاملة. والى جانب هذه الفكرة كان هناك، كما أشار بعض المؤرخين، فكرة أخرى تتناقض معها، ورثها الغرب الحديث من الفكر اللاتيني القديم، وترى أن الطبيعي هو ما كان في البداية، وأن الإنسان الطبيعي هو بالتالي الإنسان البدائي. هذا كان يعني مفهوماً استاتياً بدلاً من المفهوم الآخر التاريخي الديناميكي، مفهوماً كرس الاعتقاد القديم بمبدأ الانحلال، مبدأ السقوط من عصر أو "مجتمع ذهبي" سابق، أو اتجاه جميع الأشياء إلى الفساد. الراعي الطاهر الجاهل بمقاصد المدينة كان يمثل هذه الفكرة ويقوم بدور السلف للإنسان "المتوحش النبيل" الذي قال به القرن الثامن عشر كرمز "لمجتمع ذهبي" أو "كامل" سابق. "الطبيعي" كان إذن في الفكر اللاتيني غير ما كان عليه في الفكر اليوناني، وعلى عكس هذا الاخير الذي كان يعبّر عن مثال أعلى يعكس إمكانات الإنسان العليا، أصبح يعني تطلع أو حنين حضارة فاسدة متفسخة إلى حالة تسودها طهارة بدائية.

إننا الآن نعتبر فكرة الإنسان الطبيعي (وما كان يقترن بها من فكرة عصر ذهبي سابق) وهما من الأوهام السابقة التي تخلص منها إنسان القرن العشرين الأكثر علمية واستنارة، ولكن هذا "الوهم" كان يشكل إحدى المشاغل الفكرية التي كانت ترافق باستمرار الفكر الإنساني. من ناحية أخرى، يمكن القول إن تجاوز هذا الوهم لم يكن بالانتقال إلى طور يزول منه "الوهم"، بل إلى أوهام جديدة حلت محل أوهام سابقة. إن نحن استبدلنا كلمة أوهام بكلمة مثل، نضطر أنذاك إلى القول بأن الإنسان لا يستطيع التحرر من المثل العليا، وإن كانت لا عقلانية، وأن من الأحسن له أن لا يتحرر من هذه الحاجة إلى مثل كهذه حتى وإن افترضنا جدلاً أنه يستطيع تحقيق هذا التحرر.

القرن الثامن عشر أحدث تغييراً جذرياً في مفهوم الإنسان الطبيعي وخلق هوة كبيرة بينه وبين المفاهيم السابقة. المفهوم الجديد ظهر كعنصر في مركب فكري جديد كان يميز ذلك القرن، ويشكل ثورة فكرية كبرى ويعني، في ما يعنيه، إنساناً عقلانياً أخلاقياً، أنسان عقل وليس إنساناً تاريخياً. إنه مفهوم قال بحالة طبيعية، ولكن حالة لم تكن حالة تاريخية، بل إطاراً افتراضياً لإنسان مجرد. فالطبيعة أصبحت أداة أو إجراءً في فصل الإنسان العقلاني عن التاريخ والمجتمع، وجميع المؤثرات والعوامل الخارجية، ثم استخدام هذا المجرد كمنطلق في مناقشة السياسة والدين والأخلاق. الإنسان الطبيعي أصبح، بكلمة أخرى، كائن عقل وليس كائن تاريخ، كائناً ينقاد إلى العقل وأحكامه وليس لمؤثرات خارجية اجتماعية وتاريخية. إنه لم يكن يمثل، كما كان سابقاً، "المتوحش النبيل"، "الراعي البسيط الطاهر"، بل يؤكد على إمكان ظهور الإنسان الذي يلتزم بمثال أخلاقي وينقاد في مجرى ذلك لعقلانية العقل وما يترتب عليها من صلاح وفضيلة.

3 - 1

فكرة المجتمع الجديد
من اللاهوت إلى العلمانية

العصر الحديث، ابتداء من القرن الثامن عشر بشكل خاص، كان عصر علمنة فكرة المجتمع الجديد. هذه واقعة تفرض ذاتها ومن الضروري الوقوف عندها. ولكن هذه الظاهرة كانت، ككل ظاهرة فكرية أو ايديولوجية أخرى مارست فاعلية تاريخية، ترتبط بخلفية تاريخية معينة أعدت بجدلية خاصة بها لظهورها بالشكل المتكامل الجوانب الذي ظهرت فيه، وبطريقة شطرت التاريخ إلى شطرين، شطر يقترن بها، وشطر آخر سابق تقدم عليها وهيأ لها. هذا الفصل من الدراسة يشير إلى هذه الخلفية وكيف تحولت عن أشكالها اللاهوتية إلى أن تكاملت في الشكل العلماني الحديث. الرجوع إلى هذه الخلفية الدينية التي تقدمت ومهدت الطريق أمام فكرة المجتمع الجديد العلمانية كان ضرورياً كدليل غير مباشر بأن وجود هذه الفكرة المتماثل بين المذاهب الدينية والعلمانية رغم اختلاف مضامينها يدل بوضوح على أسباب واحدة متأصلة في الوضع الإنساني، كما سأشرح في فصل لاحق، تعود إليها هذه الفكرة وتفسر هذا التماثل.

فكرة المجتمع الجديد العلمانية تفترض درجة عليا من الإيمان بالإنسان والتاريخ وتعني، في الواقع، محاولة تأليه لهما؛ لهذا كانت هذه الفكرة العلمانية تعبّر عن مذاهب إنسية، تتناقض مع الرؤيا الدينية للإنسان والتاريخ والحل الذي تقدمه، ثم تنقل هذا الحل من عالم ما ورائي إلى هذا العالم. هذه الفكرة تعبّر عادة عن ايديولوجية انقلابية تتحول إلى دين علماني. الإيديولوجية اليعقوبية كانت فاتحة للعصر الحديث من هذه الناحية، وروسو الذي كان «أول أب» للديمقراطية الحديثة، كان أيضاً أول من قال بضرورة «دين مدني».

فكرة المجتمع الجديد تشكل إحدى القضايا الأساسية التي كانت ترافق كل ايديولوجية من هذا النوع وكل ايديولوجية كانت تقدم حلاً ما لها كعنصر من العناصر الأساسية التي تكوّن البنية النموذجية العامة التي تعيد ذاتها في جميع الإيديولوجيات المتكاملة الجوانب، من ميتافيزيقية وعلمانية*. التماثل يمتد، في الواقع، إلى أبعد من هذه البنية الأساسية، ويشمل

* في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» كشفت عن هذه البنية وحللت عناصرها الأساسية بشكل منظم (systematic).

موضوعات أخرى عديدة كان يتخاصم حولها دعاة المذاهب والإيديولجيات الدينية والعلمانية. فعندما نراجع مثلاً، الفكر اللاهوتي والفكر العلماني في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، مرحلة الانتقال النهائي إلى الايديولوجيات العلمانية، نجد كما أوضح أحد المؤرخين في دراسة قيّمة، أن رجال اللاهوت في ذلك الوقت كانوا يتناقشون ويتماحكون حول جميع القضايا أو التناقضات التي كان يتناقش ويتماحك حولها الفرقاء الثوريون العلمانيون في صراعاتهم وخصوماتهم المختلفة في القرن التاسع عشر(1). علاوة على ذلك، هناك أيضاً، فيما يتعلق بفكرة المجتمع الجديد نفسه، قضايا أساسية تفرض وتعيد ذاتها، كما كشفت في الفصل السابق حول «طبيعة المجتمع الجديد»، في بنية جميع نماذج هذه الفكرة المتكاملة، سواء كانت ميتافيزيقية أو علمانية*.

دراسة وتحليل هذه البنية الواحدة المشتركة بين الايديولوجيات الدينية والعلمانية تدل، في الواقع، على أن فكرة المجتمع الجديد التي كانت تقترن بفكرة «الخلاص» في الأولى، وفكرة «الكمال» في الثانية تمثل - أو على الأقل يمكن أن تمثل - أهم جانب أو قاعدة لها. عبارة «الخلاص» أو «التطلع إلى الخلاص» كانت تقترن عادة بمعنى ديني، ولكن عبارة «المجتمع الكامل» كانت تتخذ عادة معنى علمانياً اتجه إليه الفكر بعد سقوط المفاهيم الدينية وقيام الإيديولوجيات (أو الأديان) العلمانية الجديدة. وعلى أي حال، العبارة الأولى لا تزال، في بعض الأحيان تستخدم في السياق الحديث. الرؤيا العلمانية للمجتمع الجديد حلت محل الرؤيا الدينية «الاسكتولوجية» لملكة الله كعصر دائم من العدالة، السلام، الأخوة، المحبة، والسعادة. المذاهب الفلسفية والإيديولوجية الإنسية (humanist) علمنت هذه الرؤيا في فكرة «مجتمع كامل» أخذت تتطلع إليه وتعمل على تحقيقه. كي يمكن لهذه المذاهب والإيديولوجيات أن تظهر كان يجب أن يتقدمها سقوط الرؤيا الدينية الأولى، فيخسر الإنسان إيمانه بالطريق الديني ونعمة الله كشرط ضروري للخلاص، لأن «المجتمع الكامل» يترتب على طريق أخرى تشكل النقيض لهذه الطريق، ويعتمد، بدلاً من نعمة الله، على مسؤولية الإنسان التامة عن أعماله وأفكاره، على «قدر» تاريخي أو على قوانين وحقوق طبيعية بدلاً من قدر إلهي. فهناك قانون تقدم إنساني أو تطور تاريخي يشير إلى أن المجتمع يتجه إلى هذا النوع من الهدف. المكانة الأساسية المحورية التي تميز فكرة «الخلاص» في حياة أخرى أو «جنة» تعيد ذاتها في فكرة «المجتمع الكامل» ولكن مجتمع تتوقع الإيديولوجيات العلمانية الوصول إليه على هذه الأرض.

الفيلسوف اللاهوتي، كارل بارس، كتب أنه يجب إدراك المسيحية على أساس غير عقلاني (الإيمان بحياة أخرى من خلق الله)، ويمكن الاحتفاظ بها فقط كمذهب اسكتولوجي أو كمذهب يقوم في هذا الإيمان(2). هذا يصدق أيضاً على الإيديولوجيات العلمانية. براونسال الذي درس فكرة الخلاص في شتى الأديان التاريخية يخلص إلى القول بأن هذه الفكرة هي أهم جانب في جميع هذه الأديان(3).

---

* هناك أيضاً قضايا أساسية واحدة تواجه فكرة المجتمع الجديد وتلازم تقريباً جميع النظريات والإيديولوجيات التي تقول بها، سواء كانت أيضاً من النوع الميتافيزيقي الديني، أو النوع العلماني، منها مثلاً قضية الإصلاح والثورة، التقدم والانحطاط، النخبة والجماهير، الضرورة والحرية، الخ... هذه قضايا مهمة ولكنها تخرج عن موضوع هذا الكتاب الذي يشير إليها في سياقات مختلفة ولكن دون أن يقف عندها بشكل منظم لأن هذا يتطلب دراسة خاصة مستقلة.

هذا يعني أن زوال هذه الخاصية الاستكتولوجية، خسارة الالتزام أو الإيمان بها، لا يعني فقط زوال المسيحية نفسها بل زوال كل دين آخر يخسر هذه الخاصية. ليس من قبيل المصادفة، مثلاً أن يترادف ظهور الاستكتولوجيا العلمانية، ابتداء من القرن الثامن عشر، مع انهيار المسيحية التاريخي* هذا يعني، أن نجاح كل ايديولوجية علمانية، وقدر النجاح الذي تحققه، يرتبطان بقدر كبير بنوع الاسكتولوجيا التي تعبّر عنها.

المسيحية واجهت الناس بحياتين، حياة أرضية وحياة سماوية. الحياة الثانية كانت الحياة النبيلة، الكاملة، والسعيدة، أما الأولى فإنها ناقصة والنقص متأصل فيها لا يمكن تجاوزه. ولكن عندما يتكلم الفيلسوف الحديث أو المنظر لإيديولوجية علمانية على الكمال، (والإيديولوجيات الحديثة التي تمارس فاعلية تاريخية هي علمانية كلها) فإن المقصود هو دائماً الكمال على هذه الأرض وليس في حياة أخرى. بعض النظريات التي تدعو إليه تقول إنه من الممكن أن يتحقق في نخبة محدودة من الناس ولا يمكن أن يمتد إلى الناس عامة. فالمواهب الفريدة، والطاقة النفسية، والإمكانات العقلية والأخلاقية التي يفترضها هذا الكمال أو العمل له هي من النوع الذي يمكن أن يتحقق لقلة ضئيلة نسبياً. الكماليون في اليونان القديمة، وكذلك أيضاً الكماليون القليلون جداً الذين ظهروا في المسيحية، كانوا يقولون بذلك. ولكن النظريات والمفاهيم الحديثة التي تقوم بهذا الكمال أو تدعو إليه كانت تقول العكس فتعزو القدرة على الكمال إلى الناس بشكل عام أو إلى كل فرد منهم، وابتدأت أولاً بالحديث عن كمال الفرد وليس كمال المجتمع. فلاسفة عصر النهضة، من أمثال ميراندولا وإرازموس، بشكل خاص، كانوا عندما يتكلمون على الكمال يفكرون بسعادة الفرد وخلاصه. الكلام على كمال المجتمع تأخر، وكان يجب انتظار القرن السابع عشر قبل أن يأخذ مفكرون كبار بالبحث عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية والمادية الضرورية لبناء مجتمع جديد. هذا النوع من الكمال وليس ذلك النوع الخاص هو الذي يميز أساسياً النظريات والإيديولوجيات الحديثة التي كانت تدعو إلى قيام مجتمع جدي (كامل).

نماذج فكرة المجتمع الجديد الكلاسيكية أو ما - قبل - الحديث كانت ترى في التحول والتعدد إفساداً للفكرة الثابتة والكاملة. الفكر الحديث يرى على العكس، أن ظواهر التحول والتعدد تتفرع من طبيعة الإنسان أو طبيعة التاريخ، ولكنه كان ينتهي أساسياً كالأخرى في مجتمع جديد يمثل الكمال والثبات. إن عدداً من مؤسسي المذاهب والحركات التي تطلعت إلى هذا المجتمع الجديد كان يدرك أن ما يدعو إليه لن يتحقق بصورة نهائية، ولكن يرى، كما عبّر روسو بطريقة كلاسيكية عن هذا الموقف، إن دور فكرة أو تصورات كهذه ضروري لأنه يمثل احتمالاً في إرضاء رغبة الإنسان العميقة في التطلع إلى الاستقرار. لهذا كانت الإيديولوجيات العلمانية، كسابقتها الإيديولوجيات الدينية - الميتافيزيقية، تقدم أساساً المجتمع الجديد الذي تدعو إليه، كحل نهائي، كنهاية الطريق وكخاتمة للتاريخ. في «بيان المتساوين» مثلاً، الذي رافق ولادة الإيديولوجيات العلمانية الجديدة، الذي أصدرته منظمة بابوف في آخر القرن الثامن

* ساعود إلى هذا الموضوع في الجزء الرابع من هذه الدراسة وهو بعنوان «الدورة الايديولوجية المسيحية».

عشر في أثناء اعدادها للثورة، نقرأ أن «الثورة الفرنسية هي رائدة لثورة أخرى فقط، أكبر بكثير، أكثر جلالة بكثير، وهي ستكون الثورة الأخيرة»(4).

الموقف الديني يتطلع إلى خلاص تصاعدي - ما ورائي يتجاوز الحياة الإنسانية لأنه ينطلق من قناعة تقول إن هذا الخلاص غير ممكن في هذا العالم الأرضي، والموقع العلماني انطلق من قناعة مماثلة ولكنها تقول بإمكان هذا الخلاص في هذه الأرض. كلاهما كان اسكتولوجيا إن كنا نعني بهذه الكلمة نهاية العالم كما نعرفه وظهور فجر عالم جديد؛ كلاهما يتطلع، في الواقع، إلى «مخرج» تام من تناقضات وآلام الوضع الإنساني التاريخي؛ إلى خلاص نهائي. «فالبحث عن المجتمع الكامل لا يقل خلوداً عن البحث عن الخلاص النهائي»(5). سنرى في ما بعد أن الأسباب التي تفسر ظهورهما، والتماثل الأساسي بينهما واستمراريتهما هي واحدة؛ لهذا نرى أن كليهما كان يدعو الإنسان إلى ولادة جديدة في الإعداد لهذا الخلاص إما في حياة أخرى تصاعدية - ما ورائية وإما في مجتمع جديد في هذه الأرض. دعاة الخلاص الأول كانوا يدعون الإنسان إلى سلخ نفسه عن العالم وتركيز مشاعره وأفكاره وطاقاته على تلك الحياة الأخرى، أو على الانضباط وسيادة النفس التامة أمام هذا العالم فلا يسمح له بأن يؤثر في توجهه إلى تلك الحياة وإعطائها الأولوية. دعاة الخلاص الثاني كانوا يدعون الإنسان إلى تعرية ذاته من الماضي، تقاليده، قيمه وترسباته، الخ... فإن كان يعمل، مثلاً، في تقليد فلسفة التنوير، «فإنه يخلع تماماً هذا اللباس القديم ويقول إنني أنبذ عبء التاريخ كي أستمع فقط إلى أصوات العقل؛ وإن كان يعمل في تقليد هيجلي أو ماركسي، فإنه يخلع هذا اللباس كي يستطيع الاستماع إلى التاريخ فقط. إنها تصورات تحلم، في عبارة برودون، بمجتمع يتعرى فيه الإنسان حتى من لباس البحر(6). ظهور هذا النوع من الخلاص الجديد كان يعني ولا شك سقوط النوع الأول الديني الذي يرجىء هذا الخلاص إلى الحياة الأخرى.

مع سقوط الإنسان المسيحي ظهر مكانه شيء جديد ينطوي على إمكانات جذرية جديدة هائلة الأبعاد، يعكس ذاته ليس فقط في ظهور الإنسان أو العقل العلمي، بل في ولادة عصر فلسفة «الإنسان السيكولوجي»، في عبارة أوتورانك. الفردية أعلنت عن ذاتها، أولاً، في فلسفة النهضة ثم حركة الإصلاح الديني، ثم في القرن الثامن عشر، في فلسفة التنوير التي مثلت المنعطف التاريخي الجذري الذي تكامل فيه الانقطاع مع ذلك الإنسان السابق «الإنسان المسيحي»، ومع جميع تصورات وايديولوجيات المجتمع السابق التي حلت محلها نماذج علمانية جديدة، ترجع إلى الإنسان وترتبط بمواهبه وطاقاته في تحقيق فكرة مجتمعها الجديد على الأرض. مفهوم الإنسان «الفوستي» عبّر تماماً عن هذا الانقطاع التاريخي الجذري. هذا كان البرنامج الواضح لفلسفة التنوير ولجميع الثورات الحديثة التي عبّرت عنها ابتداء من الثورة الأمريكية، وبشكل خاص الثورة الفرنسية.

القرن الثامن عشر كان، كما يكتب المؤرخ غاي، عصراً سيكولوجيا، عصراً تحولت فيه الفلسفة من الميتافيزيقيا إلى الإبستمولوجيا، وكانت تُدرس فيه حوافز الإنسان بحيوية جديدة ومناهج جديدة(7). النظريات السيكولوجية والابستومولوجية التي هيمنت في ذلك الوقت ولدت، في الواقع، كما يكتب هوليس، مفهومين مختلفين حول الطبيعة الإنسانية، مفهوم

الإنسـان المطواع أو اللين، ومفهوم الإنسـان المستقبل(8) إسهام كل فرد في المجتمع يختلف باختلاف النموذج الذي يمثله، وكذلك أيضاً المطالب والرغبات التي يواجه بها هذا المجتمع، ولهذا فإن اختيار النموذج الذي يتم الانطلاق منه يكون مهماً وأساسياً بالنسبة لفكرة المجتمع الكامل، وفي تشكيل أيّ نظرية اجتماعية سياسية جامعة. لهذا نرى أن النظريات التي كانت تظهر حول هذه الفكرة داعية لها كانت تنطلق عادة من مفهوم إيجابي حول الطبيعة الإنسانية، أي مفهوم يرى فيها طبيعة مرنة بيئوية، أو عقلانية وصالحة، لأن مفهوماً كهذا ضروري لفكرة كهذه ترمي إلى تغير الإنسان ومجتمعه من الجذور. ولكن المنظرين لهذه الفكرة كانوا يعون بشدة تلك الثنائية بين ذينك المفهومين ويكشفون عن درجة من الغموض في مواجهتها رغم تبنيهم الأساسي للفلسفة البيئوية التي تعني نموذج الإنسان اللدن لأن هذا يؤكد إمكانية التغيير الجذري، ولكنهم كانوا، من ناحية أخرى، مترددين في استثناء مفهوم الإنسان المستقبل، أي الإنسان الذي يكشف عن قوى خلاقة وفعالة، ولهذا نراهم يفرضون بعض فضائله أو ميزاته على المفهوم الآخر.

هنا تجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم كان جزءاً من المناخ العلمي الحديث، يرادف مفهوم العلم نفسه، ويتأثر به. فالعلم الحديث كان يجد معناه ليس فقط كأداة في تغيير الوسط الخارجي وسيادته، بل في تغيير الإنسان نفسه، ليس كوسيلة في توفير الراحة للإنسان وتحقيق رغباته بل في رفعه وإعلاء شأنه، توسيع حاجاته نفسها وتعميقها وتحويلها. فلاسفة من أمثال كونت، ماركس، ونيتشه، مثلاً، يختلفون اختلافاً أساسياً في منطلقاتهم الفلسفية، رأوا أن المهمة الأساسية التي على العلم أن يمارسها هي تغيير الإنسان ذاته، من الجذور، والتغلب على كل السلبيات الإنسانية التي تميزه وما كان يعتبر طبيعة إنسانية. إنهم تطلعوا إلى علم حول الإنسان ليحل محل الفلسفة الأخلاقية والتصورات الميتافيزيقية في الانشغال بالقضايا الأكثر أهمية بالنسبة للإنسان، وفي مجرى ذلك خلق كائنات انسانية جديدة. القول بفكرة كهذه حول مهمة العلم والقصد الذي يخدمه اقترن في ذلك الوقت بوجه آخر لهذا العلم ودفعه معه نحو فكرة المجتمع الجديد. هذا الوجه كان يتمثل في جاذبية المثال المنسجم الذي يشتق من تحليل فلسفة التنوير الذي ينطلق من فيزياء نيوتن حول الكون ككل مترابط، مما يجعل المجتمع والناس موضوعاً لقوانين سببية، كما هي الأشياء الطبيعية. هذا كان يعني أملاً في تحقيق الانسجام الشامل، وحاجة إلى علم اجتماع لدراسة ذلك(9)، هذا المثال حفز وألهم آنذاك جهوداً كبيرة امتدت بشكل واسع في مجالات الفكر الأخلاقية، الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية فعملت على المطابقة بين الخاص والعام، المصالح الفردية والجماعية، الفرد والمجتمع بغية تحقيق انسجام مماثل على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي.

مفهوم التطور الطبيعي الذي رافق فكرة المجتمع الجديد كان يأخذ أشكالاً عديدة. في البداية كانت هذه الأشكال تجد دعماً أو قاعدة لها في الدين، كما نجد مثلاً في كتابات جواشيم أوف فيورا الذي فسر، في القرن الثاني عشر، أن التاريخ حركة تطورية تقدمية تكشف عن الرؤيا الدينية في الواقع؛ في كتابات، ككتابات هيردر أو فخته، التي ربطت هذا المفهوم بحكمة إلهية توجه حركة التاريخ، أو بصعيد تصاعدي يتجاوز هذا التاريخ. ولكن

الاتجاه العام كان قد رفض هذه الأشكال الدينية ـ الميتافيزيقية والانتقال من الاعتماد على قدر إلهي إلى الاعتماد على قوانين متأصلة في التاريخ نفسه.

جذور هذه النظرية القائلة بقوانين متأصلة أو كامنة في شيء ما ترجع إلى أرسطو أو ترجمة لايبنيز لأرسطو.. إنها قوانين يكشف فيها «الله»، «التاريخ»، «الطبيعة الإنسانية»، «الروح» الخ... عن طبيعته ويحقق تدريجياً، ولكن تماماً، هذه الطبيعة، وبذلك يترجم ذاته في الواقع كعقلانية وحرية ـ يفترض تأصلهما في هذه الطبيعة ـ في شكل مجتمع تستطيع فيه هذه العقلانية والحرية التعبير كلياً عن ذاتها. الاختلاف بين التطوريين يدور حول طبيعة هذه القوانين وشكل المجتمع الذي تعبّر فيه نهائياً عن ذاتها، ولكن هناك اتفاقاً عاماً على ضرورة وجود جدلية ما لهذا التطور ولكن ليس لوضعه النهائي أي المجتمع الكامل. فهذا المجتمع يعني، في ما يعنيه، نهاية للتناقضات والصراعات(10).

هنا تجدر الإشارة الى أن قسماً كبيراً من النظريات والإيديولوجيات التي كانت وراء فكرة المجتمع الجديد (العلماني) كانت تقترن بتفسير مادي للمجتمع والتاريخ، ولكن ما تقدم يدل بوضوح على أن هذه الفكرة لا تتنكر للقيم الأخلاقية وأنها، على العكس، دعوة منظمة مركزة على قيم أخلاقية جديدة. هذه ملاحظة كانت ضرورية، وإن بشكل عابر، لأن هناك مفهوماً خاطئاً يدعو، في الواقع، إلى الاستغراب ـ يرى أن التفسير المادي للتاريخ أو الإنسان، وخصوصاً الأخير، ينطوي على رفض للمثل والمبادىء الأخلاقية، أيّ مراجعة موضوعية لتفاسير من هذا النوع ولحياة المفكرين والفلاسفة المسؤولين عنها، الناس التابعين لها، تكشف بوضوح أن هذا المفهوم لا يتطابق مع الواقع، وأن دعاتها كانوا يقولون بمثل أخلاقية يوجهون إليها، ويلتزمون بها، وأن حياتهم وحياة الناس الذين ينطلقون من هذه التفاسير ليست أقل أخلاقية من حياة المؤمنين بالأديان المعروفة. في القرن الثامن عشر، مثلاً، الذي كان المنعطف الجذري في الانتقال من العقل اللاهوتي إلى العلمانية الحديثة، نجد أن عدداً كبيراً من الفلاسفة المسؤولين عن فلسفة التنوير، من أمثال دولباخ، لاميتري، بايل، ديديرو، كوندياك، الخ... كانوا ملحدين من دعاة التفسير المادي، ولكنهم كلهم كانوا من دعاة المثل العليا التي قالت بها تلك الفلسفة، ومنها فكرة التقدم التي تؤمن بتكامل الإنسان والمجتمع، وأن حركة التاريخ تتجه باستمرار نحو درجات متزايدة من هذا التكامل إلى أن تنتهي في المجتمع الجديد أو الكامل. إنها مثالية أخلاقية تاريخية تنفصل عن الافتراضات الدينية والمفاهيم اللاهوتية وتتناقض جذرياً معها، ولكنها تعبّر عن ذاتها في نظرة أخلاقية خاصة بها. ما أشرنا إليه كأديان علمانية كانت كلها تعبّر عن مثاليات تاريخية من هذا النوع، وجميع نماذج فكرة المجتمع الجديد التي كانت تنطلق من تفاسير مادية، أو من مواقف لا إدارية والحادية، كانت تجسد في هذا المجتمع أنقى أنواع القيم الأخلاقية وأعلاها. مفكرو وفلاسفة ذلك القرن، ومنهم الماديون والملحدون، كانوا من ناحية عامة يعبّرون عن إيمان قويّ بالتقدم، بارتباط التقدم بالتنور الفكري أو المعرفة، التي يرتبط بها تقدم الأخلاق. هذا الإيمان عبّر عن ذاته أولاً في بحوث قدمها ثورغو في أواسط القرن، ووجد ثورته الكلاسيكية آنذاك في كتاب لكوندورسيه في نهاية القرن (1794) كان قد أعده وهو ينتظر في زنزانة السجن، تنفيذ حكم الإعدام فيه(11).

الرؤيا الاسكتولوجية، كنهاية للعالم، لا تقتصر على اليهودية، المسيحية والإسلام، بل تمتد أيضاً إلى الأديان الأخرى، ولكن هذه الأخيرة كانت تنظر إليها كشيء يقع خارج التاريخ الإنساني ووراءه؛ إنها حادثة كونية تحدث إما مرة أو مرات في دورات متكررة. فمن الزرادشتية التي كانت تؤمن بدورة الأحداث الكونية في خلق الكون وفي تحوله في نهاية الزمان، إلى جميع الأديان التي تفرعت من الفيدا كالبوذية، الهندوسية واليانية (Jainism)، إلى أشكال عديدة في الفكر اليوناني، نجد مشاركة هذه الرؤيا الاسكتولوجية في مفهوم دوري للكون كدورات لا نهائية. فكرة «الخلاص» قد تتخذ طرقاً مختلفة في الأديان التاريخية، ولكنها كلها توفر مخرجاً ما، طريقاً ما إلى «خلاص» ما من هذه الحياة الأرضية كما نعرفها ونعايشها. هذا الخلاص يتخذ باستمرار حالة نهائية مماثلة لصورة المجتمع الجديد التي تكشف عنها الدراسة الحالية.

في الكثير من أديان الشرق الأقصى كاليانية وبعض أشكال البوذية مثلاً، ليس هناك من إله أو مخلص يستطيع أن يخلص الإنسان. هناك فقط معلمون يدلونه على الطريق التي يجب أن يدخلها بجهود خاصة. المنعطف التاريخي الكبير في الأديان الشرقية حدث عندما حلت محل هذا المعتقد قناعة بأن الجهد الفردي غير كاف وأن الإنسان يحتاج إلى مساعدة من فوق، وهي مساعدة اقترنت بظهور الآلهة وخصوصاً شيفا، فيشنو، وبشكل خاص كريشنا كتجيسد لفيشنو.

الكونفشية، الطاوية، والبوذية تمثل القوى الروحية الأساسية التي لعبت الدور الأساسي في تكوين الصين الروحي أو الحياة الأخلاقية الصينية، وهذا يعني أن الصين كانت منذ بداية ظهور مذاهبها الدينية والفلسفية الكلاسيكية بلداً دون أي مفهوم حول إله شخصي. هذه الأديان تطلعت إلى «الخلاص» واتجهت إليه، ولكن ليس عن طريق نعمة إله أو آلهة. طريق كونفشيوس والكونفشية إلى هذا الخلاص كان علمانياً صرفاً يرمي إلى إقامة «مجتمع كامل» على أسس علمانية محضة. وكلمة «الخلاص» تصبح ذات معنى في الكونفشية الكلاسيكية فقط إن كانت مرادفاً لعبارة «المجتمع الكامل». الطاوية الكلاسيكية لم تكن علمانية ولكنها وجدت الحقيقة والخلاص في كون دون أسس إلهية، ولكن في ما بعد، وفي أعقاب بعض الاحتكاكات والتفاعلات الدينية، أخذت المعتقدات الدينية الصينية تكشف عن سمات دينية شبيهة بما نجده في بلدان أخرى. كونفشيوس كان مفكراً علمانياً صرفاً ولكنه لم يتخذ موقفاً لا أدرياً أو إلحادياً. إنه آمن «بالسماء» كالإله الأعلى - وهو معتقد عام في الصين منذ القرن الثاني عشر ق.م - وأكد على ضرورة احترامها واحترام قوانينها، ولكنه لم يستدعِ قطّ السماء كقوة إلهية يمكن أن تكافىء السلوك الجيد وتعاقب السلوك السيىء. كونفشيرس أكد، على العكس، أن الإنسان وحده مسؤول عن أعماله ولا يستطيع أن يتوقع مساعدة من أيّ قوى إلهية في نضاله لأجل «الخلاص»، أو في مفهومه الخاص، في نضال الإنسان لأجل «مجتمع فاضل» أو كامل.

كونفشيوس وجد أساساً اجتماعياً صرفاً لهذا المجتمع الجديد الفاضل الذي أراده كمخرج من الأزمة الجامعة التي كانت تعيشها الصين آنذاك، في القرن السادس ق.م، كحالة تمزق عام وفساد تام في الدولة ومؤسساتها، فصاغ قواعده في مجموعة من القواعد

الاجتماعية والأخلاقية الرئيسية كان في طليعتها قاعدة أخلاقية مماثلة لقواعد كانت تشكل جزءاً أساسياً من تعاليم الفلاسفة الأخلاقيين من قدماء ومحدثين وتقول «لا تصنع للآخرين ما لا تحب أن يصنعه الآخرون لك». هذه القاعدة كانت ترافق قاعدة رئيسية أخرى وخصوصاً بالنسبة لأوضاع الصين آنذاك وهي القاعدة التي تحدد الحاكم الفاضل بأنه حاكم يحب الناس. كونفشيوس اقتنع بأن من غير الممكن إقامة مجتمع فاضل في نظام اجتماعي فاسد كأساس له، ولهذا كان من الضروري إصلاح هذا الأساس كي يمكن بناء مجتمع كهذا. هذا الإصلاح كان ممكناً لأن كونفشيوس كان يثق بالإنسان شرط أن يعيش في مجتمع يغذي الخير، وملائم للفضيلة ويعتقد أنه كائن صالح من حيث التكوين، وأن طبيعته جيدة طيبة لا يفسدها واقع اجتماعي سيىء(12).

«الخلاص» بالنسبة للطاوية هو معرفة وحدة الإنسان مع الكون والنتائج التي يجب استخلاصها عقلانياً من ذلك، أي السلام والطمأنينة في العالم ومع العالم. «الكون هو وحدة كل الأشياء، وعندما يعترف الإنسان بتماهيه مع هذه الوحدة لا تستطيع قضايا الموت والحياة، البداية والنهاية، أن تشوش هذه الطمأنينة أكثر مما يشوشها تعاقب الليل والنهار». الخلاص يتوفر إذاً للإنسان كما نجد أيضاً في الكونفشية والبوذية والأديان الأخرى، عن طريق التنور والمعرفة، ولكن التنور الطاوي لا ينتهي في الانسحاب من العالم كما علّم بوذا والأوبانيشاد (Uponishads) بل في قبول الأشياء الأرضية. بالنسبة للطاوية أو الكونفشية، مثلاً، المثال الإنساني الأعلى ليس الناسك الهندوسي أو الراهب البوذي، بل الرجل الحكيم الذي يعيش في تجانس عام مع الكون وعالم الإنسان.

«الأوبانيشاد» الهندية علّمت أن اتحاد رجل المعرفة مع روح جميع الأشياء يعني الخلاص، ولكن مع خسارة الفردية. النيرفانا في البوذية السيرافادا تكون حالة يصل إليها أكثر الناس كمالاً ولكنها ليست جزءاً من عالم الأحياء. في هذه الأديان الشرقية، البوذية الماهيانا فقط تعرف الإيمان بجنة تحقق، كالجنة المسيحية أو الإسلامية مثلاً، خلاص الفرد. بالإضافة إلى هذه البوذية الأخيرة هناك، قبل المعتقدات اليهودية، المسيحية والإسلامية التي قالت بحياة أخرى، دينان فقط، في مصر وفارس، بين الأديان القديمة قالا بخلاص فردي نهائي بعد الموت. هذا المعتقد بحياة أخرى أصبح في أشكاله اليهودية، والمسيحية والإسلامية مذهب الخلاص الذي ساد في العالم الغربي طيلة ألفي عام. هذا يعني أن الخلاص الفردي النهائي الذي كان حديث التاريخ، لا يشكل النوع الوحيد من الخلاص، ويمكن أن يكون في هذه الأرض لا يحتاج إلى أي عالم آخر، ويمكن أن يكون دنيوياً دون حاجة إلى مخلص، إله، أو حقيقة ميتافيزيقية عليا تتجاوز تماماً هذا العالم أو الكون(13). في بعض الأديان القديمة أيضاً، كما نجد، مثلاً، في العراق واليونان، ليس هناك من خلاص في عالم آخر تذهب إليه الأرواح الإنسانية. فهذا الخلاص، سواء كان من النوع الفردي، القومي أو الجماعي، يمكن أن يتوفر، هذا إن هو توفر، في هذه الأرض فقط.

هذه الملاحظات السريعة وما قالته حول «فكرة الخلاص» في مجموعة من الأديان التاريخية تدل بوضوح، أولاً، على أن هذا الخلاص يقترن باستمرار بحالة من الانسجام العام

التام والمحكم الجوانب، بصرف النظر عن الأشكال المختلفة التي قد يتخذها؛ وثانياً، إن هذا «الخلاص» لا يترتب على إيمان ديني ميتافيزيقي بإله أو آلهة ما، أو يشتق من هذا النوع من الإيمان، لأنه موجود في أديان ومذاهب لا تقول بفكرة الله، بل هو يعود، على العكس، كما أشرت سابقاً، إلى تناقضات وشرور مختلفة يواجهها الإنسان في وضعه الإنساني والتاريخي. فهذا الوضع هو الذي يفرز فكرة هذا الخلاص، وهو الذي يقود إلى حقائق غير محدودة كفكرة الله؛ فالأولى هي الأصل والثانية هي الفرع.

لقد رأينا أن هناك تماثلاً أساسياً ـ هذا إن لم نقل تطابقاً ـ بين فكرة «الخلاص» الديني، وفكرة المجتمع «الكامل» العلماني، بين الحياة التي تعد بها الأولى والحياة التي تعد بها الثانية. هذه ظاهرة ابتدأت، في الواقع، تنبه إلى وجودها في القرن التاسع عشر، قبل حصول ما حدث من تكامل للإيديولوجيات (الأديان) العلمانية في القرن العشرين. إن نيتشه، مثلاً، أشار إلى الثورة الفرنسية كبنت للمسيحية، وكيار كجادر لاحظ أن ثورة 1848 دين جديد منافس؛ إنه كتب « ... يبدو الآن، في 1848، وكأن السياسة هي كل شيء، ولكن سينكشف أن الكارثة (الثورة) تتطابق مع حركة الإصلاح الديني وتمثل الوجه الآخر لها: في ذلك الوقت كان كل شيء يشير إلى حركة دينية ويدل على أنه سياسي؛ الآن كل شيء يشير إلى حركة سياسية، ولكنها تصبح حركة دينية»(14). وبرودون كتب، عام 1849، في «اعترافات ثوري» معلقاً على الأحداث نفسها «من المدهش حقاً أن قضايانا السياسية كلها تتعقد بتداخلها مع اللاهوت». ثم يضيف بشكل مباشر أكثر إن «جميع المذاهب الميتافيزيقية ـ اللاهوتية التي تنتج عن أحلام بالمطلق والمثال ليست أساساً سوى علم أثريات العدالة، والرؤيا الدينية للثورة»(15) في مناسبة أخرى كتب أيضاً برودون لماركس في 17 مايو، 1846، «لنبحث معاً، إن أردت، عن قوانين المجتمع، الطريقة التي تعمل بها... ولكن بعد إزالة جميع الدوغمائيات، يجب أن لا نسقط في التناقض الذي سقط فيه ابن وطنك مارتن لوثر، الذي أسرع، بعد إسقاط اللاهوت الكاثوليكي، إلى تأسيس لاهوت بروتستانتي خاص به... إنني أرحب من كل قلبي بما اقترحته من إيضاح لجميع الآراء... ولكن يجب أن لا نصبح، لأننا على رأس حركة جديدة، قادة تعصب جديد؛ يجب أن لا نطرح أنفسنا كرسل دين جديد، حتى وإن كان دين المنطق، دين العقل»(16).

إلياد، الباحث المعروف في القضايا الأسطورية والدينية، يكتب «إن ماركس أخذ وتابع أسطورة من أكبر الأساطير الاسكتولوجية في العالم الأسيوي ـ المتوسط... إن المجتمع اللاطبقي الذي قال به وما يترتب عليه من زوال التوترات التاريخية يجد السابقة الأقرب له في أسطورة العصر الذهبي الذي وضعته تقاليد عديدة في بداية ونهاية التاريخ. ماركس أغنى هذه الأسطورة الموقرة بإيديولوجية يهودية ـ مسيحية كاملة للخلاص: من ناحية، الوظيفة اللاهوتية الخلاصية (messionic) والدور النبوي اللذين يرجعهما إلى البروليتاريا؛ ومن ناحية أخرى، المعركة النهائية بين الخير والشر التي يمكن بسهولة مقارنتها بالمعركة المصيرية بين المسيح وإبليس، والتي يتبعها انتصار الأول النهائي... ماركس يتبنى لأجل مقاصده الخاصة الأمل اليهودي ـ المسيحي الاسكتولجي بنهاية مطلقة للتاريخ(17).

الباحثون الذين كتبوا ابتداء من الثلاثينات حول هذا التماثل بين الأديان الميتافيزيقية

والإيديولوجيات العلمانية وانتبه إليه كثيرون. هنا أشير بشكل عابر، وعلى سبيل التمثيل، إلى كتابات نيبهور*، ولاويش اللذين قاما بمحاولات من زاوية ميتافيزيقية أخلاقية في تعيين هذه الحدود أو المقومات الدينية في الماركسية التي تقدم ذاتها كعلم، وتمثل أكثر الإيديولوجيات العلمانية تشديداً على طبيعتها العلمية وتوكيداً عليها. كلاهما يرى، من حيث المنطلق الفلسفي، أن الإيديولوجيات العلمانية لا تستطيع تكوين أي معتقد حقيقي لأنها تعمل على تجنب حقائق الحياة المأساوية، وتتجاهل الغموض الأخلاقي الذي يرافق ليس فقط جميع المواقف والمنطلقات السياسية بل جميع القضايا الأساسية التي تواجه الإنسان. نيبهور يكتب، مثلاً، «إن الماركسية تشكل صورة علمانية للخلاص المسيحي ولكن دون المعرفة التي ميزت الأنبياء بأن العقاب الإلهي يتجه بقسوة خاصة إلى الشعب المختار... هذه الخلاصية اللانبوية تمنح قوة اجتماعية خاصة قداسة قاطعة، وطوباويتها الـ ما ـ بعد ـ المسيحية تخلق وهم مملكة صلاح أخلاقي كامل (مجتمع لا طبقي وأخوة فوضوية) في التاريخ... إنها تعبد إلهاً يحالف بشكل قاطع جماعة واحدة في المجتمع الإنساني ضد جميع الجماعات الأخرى(18).

كارل لاويش وجه أيضاً نقداً مماثلاً إلى النظريات التي تطابق بين الدين والماركسية، أو تقول إن الماركسية تشكل ديناً سياسياً علمانياً. فهو يكتب إن «المذهب الشيوعي يحتاج، رغم أنه شكل مزور للخلاصية (messianism) اليهودية ـ المسيحية، إلى عناصرها الأساسية»: القبول الحر للذل وللعذاب الفدائي كشرط للانتصار. الشيوعي البروليتاري يريد التاج دون الصليب، إنه يريد الانتصار بالسعادة الأرضية»(19).

هذا النقد يؤكد في الواقع، رغم قصده، التماثل الموجود بين الدين وبين الماركسية كدين علماني. فالبروليتاريا قاست «كشعب مختار» عقابا قاسياً في صنع المجتمع الصناعي الليبرالي الحديث الذي كان يفترض فيه تحقيق السعادة للإنسان. الدين أيضاً يعبّر عن قوة إلهية تتحالف بشكل قاطع مع جماعة واحدة ضد الجماعات الأخرى. البروليتاريا تحمل أيضاً مسؤولية فداء وخلاص الإنسانية ما ينقص الماركسية إذاً، من زاوية هذا النقد نفسه، هو إله ترجع إليه هذه العناصر. الفرق هو أن الماركسية تربط، ككل إيديولوجية (دين) علمانية، بين هذه العناصر وبين تقدم اجتماعي وأمل إنساني يتطلعان إلى خلاص أرضي، خلاص في مجتمع جديد في هذه الأرض، ولكن دون إله. ولكن غياب فكرة الله لا يعني أن مذهباً ما لا يمكن أن يكون ديناً، لأن الكثير من الأديان التاريخية نفسها كانت، كما رأينا في الإشارة إلى الأديان الشرقية مثلاً، دون هذه الفكرة(20). أما من حيث «تعتيم أو تجاهل الغموض الأخلاقي وتجنب حقائق الحياة المأساوية، فإنه نقد ينطبق على الأديان لأنها هي أيضاً تعمل بشتى الوسائل على إخراج الإنسان من هذه الحالة، على تحرير طريقه في هذه الحياة، الطريق التي تختارها له، من كل غموض أخلاقي من هذا النوع، و«الجنة السماوية» التي تعد بها المؤمنين هي المكافأة على السير في هذه الطريق.

* في كتاب «الإيديولوجية الإنقلابية، قسم «المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية، كشفت عن هذا التماثل بشكل جامع، الكتاب كله يدور حول هذا الموضوع. ويمكن للقارىء الذي يود متابعة ذلك الرجوع إليه.

المجال لا يتسع بأي شكل كان لأيّ مقارنة تفصيلية تكشف عن العناصر الأساسية الواحدة التي تتكون فيها بنية الأديان الميتافيزيقية والإيديولوجيات العلمانية، ولكن هذه الملاحظات السريعة السابقة كافية في التمثيل عليها وإبرازها وهذا ما يحتاج إليه الموضوع هنا. مرة أخرى، القارىء الذي يريد توسعاً جامعاً في الموضوع يستطيع أن يرجع، كما أشرت سابقاً، إلى كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

❖ ❖ ❖

عندما ننتقل إلى المسيحية التي تشكل الخلفية المباشرة التي ظهرت فيها، وكنقيض لها، فكرة المجتمع الجديد العلمانية، نجد أنها كانت تنقض تقريباً فكرة مجتمع كهذا، وتوجه الناس إلى «الخلاص» في حياة أخرى. المسيحية تنكر على الإنسان أيّ قدرة على يحقق كماله، حتى وإن عمل على ذلك «بنعمة» إلهية.

هذا الموقف الإجماعي تقريباً في اللاهوت أو الفكر المسيحي، يترتب، أولاً، على المفهوم المسيحي حول طبيعة الإنسان الذي شدد على خطيئته، ذنبه، وفساده. فالطبيعة الإنسانية فاسدة، وفسادها متأصل فيها، وهذا خلق هوة جذرية ضخمة بين الله والإنسان كان من السخرية فيها الحديث عن قدرة الإنسان بأن يحقق الكمال في هذه الحياة. بالإضافة إلى هذا المعنى الأنتروبولوجي الذي يتصل بالطبيعة الإنسانية ومكوناتها، هناك أيضاً مفهوم ميتافيزيقي عمل في نفس الاتجاه وأدى إلى النتيجة نفسها. فاللاهوت المسيحي رأى في الله كائناً مطلقاً، غير محدود، خالداً ومكتفياً بذاته، ولهذا كان من المستحيل على هذا الفكر أن يمنح الإنسان أو ينسب إليه أيّ قدرة في تحقيق كماله.

ولكن قصة آدم التي تجسد هذا السقوط في الفكر المسيحي تتميز بجانب آخر يكشف عن معنى يتناقض مع هذا المعنى السلبي لأنها تشير أيضاً الى أن الإنسان كان كاملاً قبل ذلك، وبالتالي فإن النقص الذي يقترن به لا يشكل ميزة أساسية متأصلة في طبيعته لا تنفصل عنها. هذا الجانب دفع بعض ممثلي اللاهوت أو الفكر المسيحي إلى نظرة تفاؤلية بقدرة الإنسان على تحويل اللاهوت أو الفكر المسيحي، إلى نظرة تفاؤلية بقدرة الإنسان على تحقيق التقدم الأخلاقي. هذا النوع من «السقوط» لم يقتصر على هذه الرؤيا الدينية بل نراه باستمرار في تاريخ الفكر الإنساني كما أشرت سابقاً في سياق آخر تكلمت فيه على فكرة العصر الذهبي في فكرة المجتمع الجديد، وهو موجود حتى في الفكر الاجتماعي والانتريولوجي الحديث نفسه، وخصوصاً في بعض أشكال النظرية التطورية الاجتماعية كما سنرى في مكان لاحق من هذه الدراسة. ولكن هذا المفهوم يشكل هنا أساساً للتفاؤل، وليس للتشاؤم، بمستقبل الإنسان وقدرته على تحقيق الكمال أو المجتمع الجديد مرة ثانية. ولكن هذا الجانب الآخر انحسر في الفكر المسيحي فهيمن الجانب التشاؤمي وساد هذا الفكر الذي رأى في ذلك السقوط إفساداً نهائياً لطبيعة الإنسان نفسها.

الفكر اليوناني الذي يشكل خلفية للفكر المسيحي كان أساساً يجد، من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو، الخ... أن الإنسان يمكن أن يحقق خلاصه، أو بالأحرى كماله، في النشاط

الفكري، في المعرفة. اللاهوت المسيحي، وابتداء بشكل خاص من أوغسطين، الذي تكون معه هذا التقليد رغم وجود جذوره الأولى في فكر بولس، كان مقتنعاً بأن من غير الممكن للمعرفة أو أي عامل آخر أن يساعد الإنسان على تحقيق خلاصه أو أن يحرره من الخطيئة والشر المتأصلين فيه. فالإنسان كان مذنباً وفاسداً في طبيعته نفسها، وإلى درجة لم تنفعه حتى تضحية المسيح نفسه على تحقيق كماله أو على التميز بالقدرة على ذلك. لهذا فإن الكمال الإنساني، بالنسبة لهذا اللاهوت، يستحيل على الإنسان نتيجة عنصر ميتافيزيقي لأن الإنسان كائن تاريخي محدود. وهو يستحيل عليه أيضاً بسبب عنصر أخلاقي، فخطيئة آدم أفسدت طبيعته إلى درجة تجعله غير قادر حتى على تحقيق ذلك القدر المحدود من الكمال الذي تسمح به طبيعته الميتافيزيقية.

المسيحية واجهت الإنسان بحياة أولى يحياها في هذه الأرض، وبحياة أخرى خارجها. هذه الحياة الثانية ستكون ممتعة بشكل مطلق وإلى ما لانهاية له إن هو عرف كيف يعدّ نفسه لها في هذه الحياة الأرضية الفانية. لهذا عندما ينكر اللاهوت المسيحي على الإنسان القدرة على الكمال أو حتى احتمال حدوثه، فإن المقصود هو كماله في هذه الحياة الأولى ليس في الحياة الأخرى الخالدة. ولكن عندما يكون الحديث عن «كمال» الإنسان، المجتمع «السعيد» «المثالي» أو «المدينة الفاضلة»، فإن المقصود هنا هو كمال يحدث في هذه الأرض. هذا ينطبق بشكل ما على جميع الأديان الأخرى الموجودة باستثناء الكونفشية على الأرجح. التي رأت أن الحياة التي نحياها حياة ناقصة جداً، أن الإنسان لا يستطيع معالجة النقص فيها، وأن كماله أو خلاصه يرتبط بحياة أخرى مقبلة ينتقل إليها. الكمال غير المحدود الذي تستدعيه هذه الحياة الأرضية كان باستمرار يشكل المقياس الأعلى الذي يجعل كل إنجاز إنساني إنجازاً ناقصاً.

المسيحية اتجهت إلى الجميع ولكن الأفلاطونية التي ارتبط بها اللاهوت المسيحي في مجرى قرون عديدة كانت تتجه إلى عدد قليل، إلى نخبة من الناس، وترى أن الكمال ممكن فقط لأفراد يتميزون بطبيعة خاصة ومعرفة معينة. المسيحية التي وعدت بالكمال النهائي لجميع الناس دون تمييز جعلت هذا الكمال مرتبطاً بإرادة الله ونعمته الإلهية. فالتقدم نحوه يعتمد بالقدر الذي يمكن أن يتحقق به، على هذه الإرادة. المسيحية عارضت في فرقها الدينية الأساسية القائلة بأن الناس يستطيعون تحقيق حياة دون نقص في هذا الوجود الأرضي. إنها وعدت، ولا شك، بالكمال في الحياة الثانية، وفي بعض الأحيان لجميع الناس. أوريجن، أحد «أباء الكنيسة» الكبار، عبّر عن الإيمان بأن الشيطان نفسه سيُعطي الخلاص في المدى البعيد؛ ولكنها في أحيان أخرى وعدت به فقط للذين يعملون له بجد ونشاط، أو أيضاً لنخبة محدودة من الناس. ولكن الموقف العام كان يعتقد أن هذا الكمال، أو الحياة التي لا تعرف نقصاً، غير ممكنة في هذا العالم الأرضي، وأن أحسن ما يمكن تحقيقه هو فقط التقدم نحو الكمال، أو قدر معين منه، وأن هذا القدر نفسه يرتبط بمساعدة نعمة من الله. هذا كان يمثل التيار الأساسي في اللاهوت المسيحي. هناك ولا شك في الفكر المسيحي اختلافات مهمة حول درجة الكمال التي يمكن تحقيقها على هذه الأرض، أو التي يمكن حتى لنعمة الله نفيها أن

تدفع إليها، ولكن الاتجاه العام أو الأساسي كان يقول إن الكمال الأرضي غير ممكن التحقيق، حتى بنعمة من الله، رغم الاقتناع التام بأن الله يستطيع ذلك إن هو أراده. ولكن الله، كما يقول أوغسطين، اختار أن لا يهب الإنسان قدراً كهذا. رغم هذا، كان يوجد باستمرار عدد كبير من المسيحيين الذين لم يقتنعوا بهذا القول، وكانوا يحاولون العمل على تحقيق الكمال التام بطرق مختلفة، في رفضهم للعالم وانسحابهم منه، في العمل على الاتحاد المباشر بالله أو وضع أنفسهم تماماً وكليا في يد الله. إنهم كانوا، بكلمة أخرى، يحاولون أن يحققوا الخلاص باستخدام التنسك، الرهبنة، التقشف الدقيق، أو الممارسة الصوفية، ولكن من الخطأ أيضاً القول إن الذين كانوا يختارون هذه الوسائل كانوا يعتقدون جميعاً بفاعليتها التامة في تحقيق هذا القصد أو أن جميع قادة المذهب الكاثوليكي أو المسؤولين عنه وعن لاهوته كانوا يؤمنون بها، أو بأنها تمثل الوسائل أو الطرق الوحيدة في تحقيق الكمال.

المسيح تنبأ، كما يبدو، بقيام «مملكة الله» في هذه الحياة وعلى هذه الأرض، ولكن بولس هو الذي نقلها كما يبدو، إلى السماء، وهو الذي غير أيضاً صورة المسيح الأولى فحوله إلى خالق مشارك لله في خلق العالم، وإلى مخلص يقود المؤمنين إلى هذه المملكة. مرقص ينقل إلينا أن أول عمل قام به المسيح في دعوته كان نبوءة تقول «إن مملكة الله أصبحت على وشك الظهور». الإيمان بأن مجيء مملكة الله أصبح قريب الحدوث كان، في الواقع، عقيدة المسيح الأساسية(21)، بولس نفسه لم يكن منسجماً في أفكاره حول هذه المسألة الأساسية، أي المكان الذي يتم فيه هذا الكمال، هذا الخلاص، أو هذا المجتمع الإلهي، إن كان على الأرض أو في السماء. فهو كتب بأنه عندما يتم فداء الإنسان من قبل المسيح. فإن الكون نفسه سيدخل حرية أبناء الله ومجدهم، ولهذا فإن إحدى ثمار هذا الفداء الذي يقدمه المسيح هو أرض جديدة تسودها حياة سعيدة لكل كائن حي، ليس فقط للناس، أبناء الله، بل أيضاً للحيوانات والنباتات. ولكن هناك أيضاً بالإضافة إلى هذه الصورة فقرات أخرى في رسائل بولس تنقل، كما يبدو، هذا المجتمع الكامل إلى السماء، وتشير إلى أن خلاص المؤمنين سيكون في العالم الآخر. القواعد الأخلاقية التي دعا إليها المسيح كانت بالتالي قواعد لهذه «المملكة الإلهية»، أي بكلمة أخرى، «لمجتمع جديد»، مجتمع إلهي، وليس لأي مجتمع يتقدم أو يقع خارج هذه المملكة. كل ما قاله المسيح حول هذه القواعد الأخلاقية التي تتكون منها هذه المملكة الإلهية كان، في الواقع، مماثلاً لتصورات هذا المجتمع الجديد، المجتمع الكامل، سواء كان ذلك في المذاهب الفلسفية أو الإيديولوجيات العلمانية الحديثة.

مفاهيم كهذه تفسر المقاومة التي كان يلقاها من قبل اللاهوت المسيحي كل فكر يقول بقدرة الإنسان على سيادة وضعه وذاته، على تحقيق التقدم الاجتماعي أو الأخلاقي في طريق تكامل أو كمال هذا «الخلاص»، في حياة أخرى تعود إلى نعمة من الله. حتى عندما نجد بين هذه المفاهيم أو التعاليم ما يوحي بأن تحقيق هذا الخلاص سيكون في هذه الأرض فإن الطريق إليه تكون نتيجة تدخل الإرادة الإلهية.

تعاليم المسيح تنطوي، في الواقع، على الكثير من النصوص التي كانت توجه مباشرة أو غير مباشرة نحو الانسحاب من هذا العالم للإعداد «لمملكة الله»، وليس فقط لخلاص أو كمال

يستحيل خارج هذه الحالة، ولكن بما أن هذا الإنسحاب كان غير ممكن إن كان المسيحي ينشغل بخيرات وملذات هذه الأرض، فإن كثيراً من المسيحيين، وخصوصاً في القرون الأولى، قرروا أن الشيء الأمين الوحيد في العمل نحو خلاصهم هو التخلص من كل ما يملكون، من جميع إغراءات هذه الأرض، وحتى من الاحتكاك بمن يقدرها ويسعى وراءها؛ لهذا كانوا ينسحبون تماماً من المجتمع إلى أماكن معزولة عن الناس، يقضون حياتهم فيها. هذا كان الطريق إلى الكمال، وبالتالي الخلاص، بالنسبة لهم. مثال هذا الكمال كان ينبذ كل شكل من أشكال المحبة (ومنها محبة الزوجة أو الزوج، الأهل، الأبناء. الخ...) كي يمكن تركيز جميع المشاعر على محبة الله.

هذه الرؤيا الدينية كانت تعني أيضاً، كما نجد في الفلسفة الرواقية أو الأفلاطونية، تمييزاً بين نخبة خاصة وبين الشعب بشكل عام. إن أكثرية الشعب الكبرى تطيع الوصايا أو تحاول العمل على طاعتها، ولكن النخبة تعمل - ويجب أن تعمل - على تحقيق الكمال. هذا التمييز الذي نجده كظاهرة عامة في الفلسفة اليونانية أكد وجوده في اللاهوت المسيحي على الرغم من أن التعاليم المسيحية تتجه إلى الناس جميعاً ككائنات إنسانية متساوية أمام الله.

❖ ❖ ❖

في القرن الثاني عشر، وجدت فكرة المجتمع الجديد تصوراً جديداً يعني منعطفا تاريخياً في سيرورتها وذلك في داعية ألفي كبير صاغها من زاوية مسيحية جديدة. هذا المفكر كان جواشيم أوف فيورا الذي صاغ معتقدة الألفي في صورة فلسفة تاريخية نظمت حركة التاريخ في ماضيها، وحاضرها، ومستقبلها في ثلاثة أطوار أو ما أسماه طور الأب الذي يتميز بسيطرة القانون، طور الابن، العهد الجديد الذي يتميز بسيادة النعمة الإلهية؛ وطور الروح القدس. جواشيم أوف فيورا خلص عن طريق بعض الحسابات «الصوفية» إلى الاستنتاج بأن هذا الطور الثالث والأخير سيبدأ عام 1260، ويكون طوراً يهيمن عليه روح المحبة، ويعني تحقيق مملكة الله على هذه الأرض حيث تسود آنذاك المحبة الشاملة الجامعة، فتنتهي الحروب والنزاعات المختلفة، وتزول الشرور، وتهيمن أشكال الغبطة والسعادة البالغة التي تكلمت عليها الأناجيل. هذه المملكة الإلهية الأرضية ستكون نهاية للتاريخ وبالتالي تحقق الخلاص الدائم، وتشمل العالم كله.

الكنيسة أدانت رسمياً جواشيم، ولكن أربعة بابوات رحبوا به وبأفكاره، ودانته نفسه أعطاه في كتابه «الكوميديا الإلهية» مكاناً في الجنة. ولكن أفكاره استدعت أيضاً نقداً شديداً من بعض كبار اللاهوت المسيحي في ذلك الوقت، من أمثال توما الأكويني، الذي قال إن أفكاره تقوم على الحدس فقط، بونافينتورا الذي قال إنه إنسان جاهل، جان فوكس الذي اعتبره كافراً وحقيراً، جان دان الذي كان قلقاً جداً من نفوذه(22).

إن أهم النقاط التي يمكن تعيينها، في ما يتعلق بموضوعنا، في نظرية جواشيم هي:

1ـ الوضع الحالي الذي تمر به الإنسانية (أي النصف الثاني من القرن الثاني عشر)، هو وضع يسوده الشر، الفساد، والخطيئة، من أعلاه ألى أسفله.

2 ـ ضرورة مقاومة هذه الظواهر وسحق قوى الشر كلها كي يمكن للمبادىء الصحيحة أن تحل محلها.

3 ـ لا يجب التشاؤم من سيادة قوى الشر حالياً لأن حالة كهذه تتبىء، باشتداد حدتها نفسها، بالخير القادم، والأزمان المضطربة والأزمان الخانقة تتقدم الأزمان السوية المستقرة، وحالات التوتر والقلق المدمرة تتمخض في ما بعد عن الهدوء أو الطمأنينة النهائية.

4 ـ ضرورة جماعة صغيرة (نخبة) من المؤمنين لأن جماعة كهذه تشكل أحسن عناصر جيل الخلاص الجديد، تمثل قلب المقاومة ومحور التجديد، وتتبىء بعصر تسوده المحبة الشاملة. انها نخبة تزيد مع الوقت وشهرتها تمتد الى العالم؛ إنها تعلن الدين الجديد وتبشر به الى أن يتحقق كمال العالم إنها تشبه منظمة من النساك الذين يعيشون كالملائكة، وحياتهم تكون كنار محرقة.

5 ـ وجود مذهب عام حقيقي وخالد يستطيع أن يقود الناس الآخرين في طريق هذه الرسالة الفريدة.

6 ـ العصر الحالي هو عصر انتقالي فقط، نقطة عبور درامية لا يمكن استمرارها، ولحظة مؤقتة في مجرى الزمان.

7 ـ نهاية التاريخ كما عرفناه أصبحت قريبة، وبات من المتوقع أن يبدأ طور نهائي ألفي يضع نهاية لعصور الاضطهاد السابقة، يعلن عن بداية الخلاص النهائي، ويحقق الحرية الكاملة. «إن الحياة يجب أن تتغير لأن وضع العالم نفسه يكون قد تغير». في هذا العالم، في هذا المجتمع الجديد، كل فرد يُعطى بشكل يجعله أكثر ابتهاجاً.

8 ـ المستقبل سيكون عالماً جديداً تماماً يتجاوز الماضي في اكتماله، تنوره المتزايد، وتأله التاريخ الحقيقي(23).

هذه العناصر التي تكوّن تصور جواشيم حول المجتمع الجديد وطبيعته كانت تتعاقب منذ ذلك التاريخ في فكرة المجتمع الجديد، كما كانت تكشف عن ذاتها في شتى النظريات والإيديولوجيات والتجارب التي كانت تعبّر عنها. «إن المفهوم الجواشيمي حول التاريخ أنتج، مثلاً، كما تكتب المؤرخة ريفز، مزاجاً مماثلاً بشكل ما للمفهوم الماركسي في بدايته، مزاجاً يتميز باليقين والإلحاحية. الفرانسيسكي الروحي (جواشيم) عرف أنه على حق لأنه كان يملك مفتاحاً للتاريخ؛ إنه كان يستطيع توقع الأزمة الوشيكة الوقوع بثقة لأن التاريخ كان إلى جانبه». ومؤرخ آخر لاحظ، في تعليق على تصور جواشيم حول توقع قيام مملكة الله على الأرض، بأن أفكاره قادت في كل مكان إلى حركات شيوعية ألفية، كالتابورايت في بوهيميا، أو الأنببتيست (Anababtists) وتوماس مونزر في ثورة الفلاحين، وأن نشرات هذه الحركات كانت ملأى باستشهادات وتأملات حول المجتمع الجديد.

في عام 1215 أدانت الكنيسة بعض الأفكار المتطرفة في نظرية جواشيم، وقد علق أحد المؤرخين المنشغلين بهذه النظرية «بأن فلسفة جواشيم التاريخية شكلت، كما أصبح واضحاً الآن، محرضاً على الفكر والعمل المدمرين، محرضاً كان يكشف عن عدوى خطيرة. إن

المعتقدات هي التي توفر دائماً أساساً للعمل الذي يجب مراقبته(24).

على الرغم من أن جواشيم كان يعتقد أن أفكاره لا تتناقض مع التعاليم المسيحية، فإن هذه الأفكار استدعت مقاومة الكنيسة لها، لأنها تقول بأن المجتمع الكامل (مملكة الله) الذي يحل جميع مشاكل الإنسان ويحقق سعادته سيتحقق على هذه الأرض، وتوحي علاوة على ذلك، وإن كان من بعيد، بقدرة إنسانية أو عقلانية تاريخية مستقلة - بشكل - ما - على إقامة هذا المجتمع. محاربة أفكار كهذه كانت محتومة، في الواقع، على اللاهوت أو الكنيسة المسيحية (الكاثوليكية آنذاك) طالما أن هذه الكنيسة أو المسيحية نفسها تعترض على ذلك كفكرة ومؤسسات لأن هذه الأفكار، على الأقل بالنتائج غير المباشرة التي تترتب عليها، تعني تحرير الإنسان من خضوعه لها، وتقليص اعتماده على الله نفسه. فإن كان الإنسان يستطيع أن يحقق ما يحتاج إليه في تكامل ذاته، في سيادة هذه الذات والواقع الذي تتفاعل معه، في خلق مجتمع جديد فاضل سعيد يلغي جميع أشكال الشر التي كانت تعذب الإنسان، وإن كان هناك ما يمكن قبوله كعقلانية تاريخية تطورية تدفع نحو هذا المجتمع، فإن ذلك يعني أن الإنسان لا يحتاج حقاً إلى الكنيسة أو حتى إلى فكرة الله نفسها. ولكن إن كان الإنسان لا يحتاج إلى هذه الكنيسة أو هذه الفكرة، فإن الكنيسة والفكرة تصبحان وجوداً متطفلاً على التاريخ والإنسان. إن التوكيد، كما صنع اللاهوت المسيحي في ذلك الوقت، على أن الإنسان عاجز، دون مساعدة من الله أو نعمة إلهية، عن أن يغير ذاته، يحقق تقدمه، أو يتخذ أيّ خطة نحو كماله وكمال المجتمع الذي يعيش فيه، يضعف إمكانات الإنسان وإرادته على المبادرة الأخلاقية الحرة، وهذا يغذي خضوعه للكنيسة ويثبت هذا الخضوع. لهذا فإن أيّ أفكار توحي وإن كان من بعيد، كما نجد في نظرية جواشيم، بهذه القدرة الإنسانية، تكون أفكاراً خطيرة على الكنيسة، على الدين نفسه.

هذه البذور أو الإمكانات الفكرية الثورية الكامنة في نظرية جواشيم كانت تتضح وتؤكد ذاتها بشكل متزايد مع الوقت لأنها كانت تجاري التحولات الاجتماعية والاقتصادية التاريخية نفسها التي كانت تعمل في جدليتها الخاصة - وهذا أصبح طبعاً واضحاً تماماً في ما بعد - على الدفع في هذا الاتجاه. هذا كان ظاهراً بوضوح في فكر دانته، مثلاً الذي اعترف هو نفسه بأن جواشيم كان معلماً له. هذا الفكر ينبىء، هو الآخر، بتصورات المجتمع الجديد الحديثة التي كانت تتعاقب منذ ذلك الحين، عندما قدّم صورة نظام عالمي يحقق السلام والحرية، تكون فيه الأرض كلها سعيدة في ربيع جديد ينهي ظلام الكارثة الطويلة، ويكرس وجوده لسعادة العالم. الإنسان يستحق ويحتاج إلى نظام عالمي كهذا يستطيع أن يعيش فيه *حياة سعادة وعدالة في هذا العالم، لأنه كائن موهوب بإرادة حرة تعطيه قدرة فريدة على الاختيار* وحرية ثابتة في الحكم على الخير والشر. «إن النوع الإنساني يكون في أحسن حالاته»، كما كتب، «عندما يكون حراً».

في تصوره هذا كان دانته أكثر جسارة من جواشيم معلمه، في دعوته الجديدة إلى فكرة هذا المجتمع الجديد، وذلك لأنه أغفل بقدر كبير قواعد أو جوانب هذا المجتمع الدينية في نظرية الأخير، وفي مجرى ذلك لم يعتبر أن التصور الذي صاغه كان تجريداً فكرياً، لأنه كان

يندفع بحافز ذاتي «للتدليل على حقائق لم ينشغل بها أحد، ولم يفصل بين النظرية والممارسة*: «فنحن لا نستطيع فقط التفكير بهما» كما يكتب، «بل نستطيع القيام بشيء حولهما... فالتفكير هو لمصلحة العمل، لأن القصد في قضايا كهذه هو العمل»(25).

تصور دانته للمجتمع الجديد كان ينبىء أيضاً بإشكالية استراتيجية كانت ترافق فيما بعد المحاولات الإيديولوجية الرامية إلى إعداد الطريق لمجتمع جديد واختيار الوسائل الملائمة لذلك. دعوة دانته لم تكن، مثلاً، دعوة تغيير جانبي أو إصلاح سطحي أو حتى تدريجي، بل دعوة إلى تغيير جذري عميق. لكي يتم قتل الشجرة لا يمكن كما يكتب، «الاقتصار على قطع الأغصان، لأن الشجرة تشكل أغصاناً جديدة، وبشدة مضاعفة طالما أن الجذور باقية توفر لها النسغ... ولكن عندما يتم اقتلاع الجذور تماماً، فإن الأغصان تذبل وتموت مع الجذع»(26). إن دانته لم يخفِ الكارثة التي تلوح على وشك الوقوع، ولكنه يشير في الوقت نفسه إلى التناقض الذي كان يكررِ ذاته باستمرار فيما بعد، بين العمل الثوري الجذري والإصلاحي، عندما أشار إلى أمل أو إمكان ضعيف بأنه لا يزال من الممكن تجنب ذلك الاجتثاث أو الاستئصال الأساسي الذي يبدو حتمياً وضرورياً جداً. دانته ينبه إلى أن الأداة يجب أن تخضع للغاية وتتحدد في ضوئها، وليس بأي شكل مستقل عنها؛ فهو يكتب، مثلاً «بما أن الهدف النهائي في القضايا العملية هو المبدأ أو السبب لكل ما يصنع، فذلك يعني أن تشكيل الوسائل يتم في ضوء الهدف الذي ننشغل به». هذا الهدف كان بالنسبة لدانته مجتمعاً جديداً على صعيد العالم. «إن العالم هو وطننا الأم».

من جواشيم أوف فيورا إلى دانته نرى أن السبل إلى «الجنة الأرضية» أو فكرة المجتمع الجديد أخذت تنفتح بشكل متزايد. دانته دلل على إحدى هذه السبل كنظام عالمي يؤمن السلام والعدالة؛ كولومبوس، وفيسبوشي دللا على جنة أخرى، في الأراضي الخضراء لأمل غريب وقدر سعيد؛ ومور دلل على أخرى، مجتمع علماني ذي بنية إنسانية فاضلة. هذا كان بداية الطريق لآخرين كانوا يتزايدون عدداً وعلمانية مع الوقت، ويمثلون أشكالاً عديدة مختلفة من هذا المجتمع الجديد (الجنة الأرضية)، منهم الحالمون، والمكتشفون، والمثاليون، والمغامرون، والأنبياء، والثوريون، وذوو المذاهب الأنسية، الخ... كل هؤلاء كانوا يفتشون عن نمط حياة جديدة للإنسان، مباشرة وعلى هذه الأرض(27)، إننا نجد هنا، كما دلل أحد الباحثين، علمنة متواصلة غير عادية للمشاعر، دون تدخل المشاعر الدينية أو المفاهيم اللاهوتية في المثل الإنسانية(28).



* هنا تجدر الإشارة إلى قول ماركس بأن الفلاسفة كانوا يفسرون التاريخ ويجب الآن تغييره، مما يعني أو يوحي على الأقل انه كان أول من ينتبه إلى هذه الناحية ويقول بها، هذا قول غريب حقاً، واغرب منه هو قبول مفكرين معروفين به دون اي تدقيق تاريخي دقيق بصحته. فهناك عدد كبير من الفلاسفة الذين كانوا يقولون. بأشكال مختلفة وإن لم يكن بنفس العبارة، بهذا القصد ويتطلعون إلى تحول النظرية إلى ممارسة، دانتي الشاعر الفيلسوف كان أحد هؤلاء. فلسفة التنوير التي كان يرجع ماركس إليها كانت تتطلع ايضاً إلى تغيير الواقع وفق مفاهيمها، قد يكون من الممكن لمن يرغب في توفير حجة أو سبب علمي ما يبرر قول ماركس، القول إن هذا الأخير كان يعني بهذا القول نظرية اجتماعية تطورية تاريخية علمية تدفع في وجهة تجعل من الممكن تحول النظرية إلى ممارسة. ولكن المفكرين السابقين الذين قالوا بمفهوم مماثل كانوا في كثير من الأحيان يرون كما رأينا، في نظرية جواشيم، وكما سنرى لاحقاً في فلسفة التنوير أن النتائج التي وصلوا إليها ستتحقق في الممارسة لأنها تعبر عن اتجاهات تاريخية موضوعية.

جواشيم أوف فيورا لم يكن أول من اتجه إلى التاريخ اتجاهاً إيجابياً يرى في حركته نفسها حلاً متقدماً ومتطوراً للشرور الإنسانية، ولكنه قدّم أفكاره في نظرية عامة شاملة لحركة التاريخ، في أوضاع تاريخية تغيرت عما كانت عليه سابقاً، أي أوضاع ابتدأ فيها انهيار القرون الوسطى نفسها، وأخذت تظهر فيها قوى وتحولات اجتماعية تاريخية جديدة كانت تستدعي إعادة نظر في الرؤيا المسيحية السابقة. إن أهم الذين تقدموا جواشيم في هذه الطريق كان بيلاغوس، في القرن الخامس.

النتيجة التي خلص إليها أوغسطين كانت تقول باستحالة تحقيق الكمال في هذه الحياة، ولكن بعض المفكرين المسيحيين رفضوا هذه النتيجة، وأهمهم في ذلك الوقت، أي القرن الخامس، كان الراهب البريطاني بيلاغوس الذي عبر عن هذا الرفض بشكل منظم بعد أن زار روما ورأى فيها مابدا له كاسترخاء أخلاقي يدل على انحراف عن التعاليم المسيحية. في تفسير هذا الاسترخاء، اعتبر بيلاغوس أن عقيدة القديس أوغسطين كانت أحد الأسباب المهمة. فإن اعتقد المسيحيون أنهم لا يستطيعون، مهما حاولوا ذلك، تطبيق تعاليم الأناجيل على حياتهم وكما تقول هذه العقيدة، فإن النتيجة تكون إضعاف طبيعتهم الأخلاقية. بيلاغوس وصل، بالرجوع إلى هذه التعاليم، إلى نتيجة معاكسة للنتيجة التي وصل إليها أوغسطين. فالواجب المسيحي واضح دون لبس أو غموض، فالله لا يمكن أن يطالب الناس بالتقيد بتعاليم خارجة عن إرادتهم، بعيدة عن إمكاناتهم، لا يستطيعون النفوذ إليها أو تحقيقها. بما أن هذه التعاليم تمثل كمالاً أخلاقياً، وبما أن الله يوجه الناس إلى طاعة هذه التعاليم والعمل بها، فإن الكمال يصبح ممكناً، بل واجباً على المسيحي أن يقوم به.

ولكن الخلاصة التي وصل إليها أوغسطين تسيء، من ناحية أخرى، إساءة كبرى إلى فكرة الله نفسها، لأنها تعني، كما يقول بيلاغوس، أن الله سيعاقب الناس لأنهم لا يصنعون ما لا يمكن صنعه، وبالتالي تعزو إلى الله طبيعة قاسية ظالمة. فالله لا يطالب بأي شيء مستحيل، ولا يمكن أن يدين الناس لأنهم لا يستطيعون، من حيث تكوينهم ذاته، صنع أشياء يطالبهم بها. لهذا يكتب بيلاغوس «إن من الحماقة العمياء والهرطقة الوقحة أن يقول الناس لله إنهم لا يستطيعون صنع ما أمرهم به وكأنه تجاهل ضعف الناس، المخلوقات التي كان مسؤولاً عن خلقها. وفرض عليهم أوامر غير قادرين على تحقيقها»(29).

في رفضه التام لهذه العقيدة الأوغسطينية، يصل بيلاغوس، في الواقع، إلى نظرية «حديثة» جداً وصلت إليها فيما بعد النظريات والحركات التي دعت، ابتداءً من عصر التنوير، إلى تجديد التاريخ في مجتمع كامل. فهو يكتب إن الإنسان لا يولد مع أي شر أو رذيلة، مع أي خير أو فضيلة، بل يصنع كل ما هو شر وخير، رذيلة أو فضيلة. الناس، بكلمة أخرى، لا يولدون كاملين أو فاسدين، صالحين أو أشراراً، بل بقدرة على صنع الخير أو الشر بممارسة ما وهبهم الله به من إرادة حرة؛ فالخطيئة ليست متأصلة في طبيعة الإنسان، وهي ليست أكثر من عادة سيئة، وإلغاء العادات السيئة ممكن في أي وقت بعمل واع تقوم به إرادة حرة(30).

هذان الاتجاهان كانا يمثلان الخط الأساسي الذي تمحور عليه نقاش فكرة الكمال حتى

القرن السابع عشر، ويقدمان في تلك الحقبة الطويلة الخيارين الأساسيين الوحيدين حول الموضوع. فالكمال يمكن أن يتوفر للإنسان إما عن طريق تدخل إلهي، بنعمة إلهية؛ وإما عن طريق ممارسة الإنسان لإرادة حرة؛ ولكن في القرن السابع عشر ظهرت إمكانية ثالثة أخرى في تحقيق الكمال تقول بأن هذا الكمال يمكن، أو يجب أن يتحقق ليس عن طريق الله أو عن طريق إرادة فردية حرة، بل عن طريق تدخل واعٍ لمشاركة أو إرادة جماعية.

لقد أشرت في مكان آخر إلى أنه لم يكن من الممكن لفكرة المجتمع الكامل العلمانية أن تظهر ثم تمارس فاعلية تاريخية دون أن يكون قد تقدمها انكفاء الرؤيا الدينية ثم سقوطها. هذا كان يعني سقوط صورة «الخلاص» التي تقابل، كما أوضحت سابقاً، فكرة المجتمع الكامل في الرؤيا العلمانية. هذا السقوط ابتدأ ينمو ويتسع في أواخر القرون الوسطى في اللاهوت المسيحي نفسه، الذي شاهد آنذاك انكفاء الإيمان بنعمة الله كطريق إلى هذا «الخلاص». توما الأكويني نفسه قبل القول بمسؤولية الإنسان وحرية إرادته، كما عبر عن ذلك في مقولته المعروفة، إن الإرادة وحرية الاختيار لا تمثلان قوتين بل قوة واحدة. فالإنسان يكون حراً في صنع القرار الذي يتخذه بعد أن يدرس ويفكر حول مجرى معين من السلوك. بعض علماء اللاهوت الكبار في عصر النهضة، من أمثال دونز سكوتوس، مجدوا الفكر وخصوصاً الأفلاطونية. المحدثة، إمكانات الإنسان، وقوى الإرادة الإنسانية إلى درجة كانت غير معروفة منذ إدانة بيلاغوس في القرن الخامس لسبب مماثل. الإنسان قادر على ذلك لأن الله، كما يقول ميراندولا، أحد كبار ذلك العصر، «جعل منه مخلوقاً غير محدد الطبيعة». الإنسان، والإنسان وحده، يملك، في نظر بيكو، من عصر النهضة أيضاً، القدرة على اختيار الموقع الذي يرغب به في الكون، وهو يولد دون أيّ طبيعة معينة، ولكن يولد بالقدرة على اختيار الطبيعة التي يريدها، كما أخذ سارتر يقول في القرن العشرين(31).

هنا يجب التنبيه الى أننا نجد في هذا النوع من الأفكار بداية اتجاه إلى «الكل» الإنساني كتجسيد أو كمجال للكمال الإنساني الذي قال به بعض فلاسفة عصر النهضة وخصوصاً پومپنازي(32). الإشارة إلى «الكل» تتميز بمغزى خاص وتعني الإنسانية كلها. الجديد في هذا هو أن المنطلق كان كمال هذا الكل أو الإنسانية، بدلاً من كمال الفرد؛ هذا كان ينبىء بفكرة المجتمع الجديد الحديثة، كما تبلورت على الأقل ابتداء من القرن الثامن عشر. فالفرد يجد كماله فقط كجزء من كمال الإنسانية ككل. هذا إن نحن أردنا العمل خارج النظرية البوذية في التقمص. ويجب بالتالي إقامة مثل هذا المجتمع، هذا الكمال، على صعيد يمكن الناس تحقيقه في هذه الحياة الحالية.

الردة على فكر عصر النهضة جاءت بحدة على يد لوثر وكالفين. الأول رفض ليس فقط نظرية بيلاغوس القائلة بأن الإنسان يستطيع تحقيق الكمال بجهوده الخاصة، بل تجاوز ذلك إلى رفض مفاهيم أكثر اعتدالاً بكثير كانت تقول بأن من الممكن تحقيق كمال الإنسان عن طريق الله أو بمساعدته؛ فالفساد يهيمن عليه من الأعماق، وهو كائن لا يملك أيّ إرادة حرة يستطيع بها، بمساعدة من الله أو دون مساعدة منه، أن يختار الخير. لوثر كان يرى أن الإنسانية تشكل مصدراً لجميع الشرور، وأن الكائنات الإنسانية لا تستطيع الخضوع تماماً

لإرادة الله لأنها لا تستطيع التغلب على هذه الأنانية، وبالتالي فهي لا تستطيع تحقيق كمالها. لهذا كان من الضروري التطلع إلى هذا الكمال، إلى هذا المجتمع الجديد، خارج هذا العالم الفاسد، المليء بالشر. في هذا الموقف يذهب لوثر إلى أبعد مما ذهب إليه التقليد السابق المماثل الذي بدأ بأوغسطين وقال بحرية الإرادة.

كالفين عبر عن موقف مماثل. جميع مقومات بنية الإنسان ملوثة عميقاً بالشهوة الجنسية؛ إنه كائن مكون منها. بالنسبة للرواقين، مثلاً، يكون الفيلسوف أو الرجل الحكيم كائناً فاضلاً جداً أو تماماً، ولكنه بالنسبة لكالفين يكون كائناً فاسداً جداً، وهو عاجز عن القيام بأي شيء لا يكون فاسداً إلى درجة ما. إنه ليس فاسداً لأنه يقوم بأعمال فاسدة معينة، بل بسبب ما يميزه أساساً من ضلال وانحراف. فالأعمال الفردية الفاسدة هي فقط مظهر لهذا الفساد الأساسي(33)؛ ولا يكفي أن تكون حياة الفرد متناسقة ومنسجمة كعمل فني، حتى هذا لا يكون كافياً لأنها إن لم تكن مغروسة في محبة لله، فإنها تكون فاسدة تماماً.

القرن الثامن عشر طرح جانباً التحديدات الميتافيزيقية السابقة للكمال واتجه إلى دعوة الناس على تحقيق هذا الكمال في العلاقات التي تربط بينهم. كتابات فلسفة التنوير في ذلك القرن تدل، من ناحية، على شعور قوي بالارتياح وحتى الانفراج رافق تركيز الجهود على مقاصد محدودة واضحة؛ ومن ناحية أخرى، على شعور غامر من الابتهاج رافق اندفاع إنسان ذلك الوقت نحو صنع العالم من جديد في صورة كمال دنيوي. ابتداء من القرن الثامن عشر كان هناك، في الواقع، اتفاق عام واسع الانتشار على أن الفضيلة تعني عمل الخير حتى وإن كان هذا العمل ينتج عن محبة ذاتية وليس عن محبة الله. هذا طبعاً على نقيض الرؤيا المسيحية التي كانت تقول بأن الأعمال التي لا تتفرع من محبة الله تكون دون قيمة. الفلسفة الأخلاقية غيرت في ذلك محورها. فواجبات الإنسان الأولى حتى في القرن السابع عشر كانت لا تزال، في نظر فلاسفة الأخلاق، تتجه إلى الله، ولكنها في يد فلاسفة القرن الثامن عشر أخذت تتجه إلى الإنسان. «الفلاسفة الأخلاقيون ابتدأوا آنذاك يدللون على أن اكتمالية الإنسان تعني قدرته على التحسن الأخلاقي الذاتي بدلاً من قدرة على الدخول في علاقة مع كائن ميتافيزيقي أعلى، وأن هذه القدرة تكشف عن ذاتها في نشاطات دنيوية صرفة»(34). هذا كان يعني تغييراً جذرياً لفكرة المجتمع الجديد ولصورة الكمال الذي يفترض فيه تجسيده. إنها صورة لا تمثل، كما كانت تمثل سابقاً، تجربة روحية خاصة مع الله تتحقق بشكل خاص في رهبنة أو دير ما، بل ابتدأت تمثل حياة أخلاقية عملية يومية، القصد منها تحويل المجتمع نفسه، وليس الفرد فقط، إلى مجتمع جديد كامل.

إننا نواجه هنا تحولاً من طورين في تاريخ فكرة المجتمع الجديد والإيديولوجيات العلمانية التي عبّرت عنها. فهناك، أولاً، وابتداء من بداية العصر الحديث، علمنة تدريجية لأشكال الفكر السياسي الأساسية كانت تحرر هذه الأشكال من مواقفها وسياقاتها الدينية إلى أن تكاملت أبعاد هذه العلمنة من زاوية هذا التحرير. عندئذ تحولت هذه العلمنة الي طورها الثاني فأخذت تعبّر عن ذاتها في إيديولوجيات انقلابية تتميز بإسكتولوجيا أو فكرة مجتمع جديد أخذت تكوّن الفكر السياسي الحديث كما كانت تكوّنه سابقتها في الطور الديني. هذا

يدل على ميول واستعدادات إنسانية أساسية تتجه إلى مطلق ما يبشر بتحول جذري ويدور على أمل كبير في الخلاص في تناقضات وشرور الوضع الإنساني ذاته.

إن أحد الباحثين كتب بعد مراجعة عامة لأشكال «المدينة الفاضلة»، إن ولادة هذه المدينة كانت تتخذ سابقاً ثلاثة أنواع أو أدوات وهي الانبعاث، التقمص، والافتداء، وإن العصر الحديث أضاف أداة خاصة به وهي الثورة، التي جددت أمل، الناس وحتى إيمانهم بولادة جديدة في مجتمع جديد(35). ما تجدر ملاحظته في هذه الأدوات هو أنها كلها أدوات لازمت الأديان التاريخية، وأن الثورة تمثل أداة الإيديولوجيات العلمانية في الوصول إلى المجتمع الجديد. الثورة حلت، في الواقع، مع الطوبى، محل الأشكال السابقة، الجنة والنيرفانا، مثلاً، وأصبحت تشكل أحد عناصر الحياة الفكرية والإيديولوجية الأساسية في تكوين المجتمع الجديد وبلوغه في صعيد تصاعدي يكشف فيه القدر التاريخي الإنساني عن ذاته ومعناه. إن فكرة المجتمع الفاضل كجزء من تصورات ونماذج طوباوية وثورية كانت تشكل جزءاً من حركة تاريخية عامة من الصعيد اللاهوتي إلى الصعيد السياسي، ومن منطلقات دينية وميتافيزيقية إلى منطلقات علمانية. إنها حركة سادت أساساً جميع أبعاد العقل الحديث الذي أخذ يهيمن على التاريخ ابتداء من القرن السابع عشر. في محاولاته التي ترمي إلى إعادة تكوين هذا العالم في أشكال جديدة وأكثر كمالاً، كان العقل الحديث يسلّح الإنسان ليس فقط بتصميم أو إرادة جديدة بل بالمعرفة، وخصوصاً العلمية، التي يميز بها هذه المحاولات.

هذا الاتجاه كان واضحاً كحافز لجميع المذاهب الإيديولوجية العلمانية الحديثة وحتى النظريات والمذاهب الاجتماعية التي ظهرت في أعقاب فلسفة التنوير في القرن التاسع عشر. الداروينية، التي لم تكن في ذاتها مذهباً إيديولوجياً أو نظرية اجتماعية، تقدم لنا صورة واضحة عن ذلك. في تعليق على كتاب «أصل الأنواع» لداروين كتب أنجلز، مثلاً، إن «أسلوبه اللغوي الإنجليزي الخام» أثار نفوره ولكنه رحب به لأنه ساعد على سحق اللاهوت، وليس فقط اللاهوت التقليدي بل اللاهوت الميتافيزيقي المثالي المستور الذي أوجب عليه التراجع أمام أدلة داروين. «إن داروين»، كما كتب في كتاب «الاشتراكية الطوباوية والعلمية»، «أصاب مفهوم الطبيعة الميتافيزيقي بأقوى ضربة نتيجة الدليل الذي قدمه بأن جميع الكائنات الحية، الحيوانات والإنسان نفسه، كانت نتيجة عملية تطورية تمارس عملها أثناء ملايين من السنين». الداروينية تحولت سريعاً بعد ظهورها إلى نظريات ومذاهب اجتماعية وسياسية تعكس النتائج التي وصلت إليها، بأن التطور يدفع نحو تكوين إنسان جديد أعلى في مجتمع جديد. أنجلز كان يتكلم آنذاك كما كان يتكلم جمهور كبير من العلماء والفلاسفة والمثقفين الذين احتفلوا بالنظرية الداروينية بسبب فائدتها في تدمير فكرة الله والمفاهيم الميتافيزيقية والدينية، ولكن هذه النظرية التطورية التي تتخذ الانتقاء الطبيعي كأداة لهذا التطور لم تساعد فقط على تدمير هذه المفاهيم، بل احتلت مكانها، بالنسبة لقطاعات ثقافية كبيرة، كالأرضية التي يحتاج إليها الناس في الإيمان بأن التاريخ يعمل معهم ويقف إلى جانبهم، وذلك لأن داروين عبّر في ذلك الكتاب عن ثقته بأن هذا التطور عن طريق الانتقاء الطبيعي الذي يعمل فقط لخير كل إنسان سيتابع طريقه نحو أشكال إنسانية أعلى، وإلى أن يحقق الكمال الجسدي والعقلي(36).

هذا لا يعني أن الإنسان كما نعرفه سيبلغ هذا الكمال، لأن التطور يمكن أن يقود إلى ظهور نوع إنساني جديد؛ إنه تطور يتجه نحو كمال جماعي لأنه يمتد إلى كل فرد.

ولكن الفرد والاس، المكتشف الآخر لمبدأ التطور عن طريق الانتقاء الطبيعي كان أكثر وضوحاً في تفاؤله ووضوح توكيده على أبعاد هذا الكمال الذي يدفع هذا التطور إليه إلى أن يترجم ذاته في جنة أرضية يحيا فيها الناس. هذه الجنة أصبحت في نظرية والاس قريبة المثال، لأن التطور يتجه إلى عالم يسكنه نوع إنساني منسجم وواحد، حيث لا يكون فيه أي فرد أدنى من أنبل النماذج الإنسانية الموجودة حالياً. في هذا العالم الجديد تزول الدول والحكومات وتحل محلها تجمعات إرادية، والناس يتحررون من المشاعر الحادة، ويخضعون سلوكهم للعقل، وذلك كي يحولوا هذه الأرض التي كانت مسرحاً للمشاعر الجامحة، وللبؤس الذي يتجاوز الخيال، إلى جنة كان يحلم بها الناس. إنها لن تكون جنة لنخبة روحية، لعدد صغير مختار، بل للجميع؛ فكل فرد سيدخلها مع تطور مقوماته العليا، إما الآن وإما في المستقبل.

4-1

فكرة المجتمع الجديد في مجرى الفكر الحديث

بعد الوقوف عند انتقال فكرة المجتمع الجديد من الطور اللاهوتي إلى الطور العلماني، أصبح من الضروري لتكامل البحث حول هذه الفكرة الانتقال إلى الطور الأخير نفسه، ومتابعة فكرة هذا المجتمع في مجراه وذلك قصد إبراز الدور الأساسي الذي مارسته والذي لا يمكن دونه إدراك الفكر الحديث. كي يصح هذا رأيت أن أعالج مكانة هذه الفكرة، أولاً، في فلسفات ونظريات فلاسفة ومفكرين مستقلين لا ينتمون إلى تجارب وإيديولوجيات ثورية معينة؛ وثانياً، في أهم هذه التجارب والمذاهب الثورية الحديثة؛ القصد ليس طبعاً تغطية وافية لهذه الفلسفات والتجارب والمذاهب، ولكن الوقوف عندها بقدر كاف لإبراز الأهمية الكبيرة التي مارستها فكرة المجتمع الجديد.

بودان كتب عام 1556 إن «على جميع الناس الذين تشدهم روابط عامة، أن يساهموا على وجه رائع في الجمهورية العالمية وكأنهم لا يشكلون سوى المدينة الواحدة نفسها»(1).

رابيلاه كان يقول بطبيعة مثالية تمثل الجمال والتجانس وتستثني من دنياها، الحمقى والناس المجردين من الذكاء؛ «فالناس الأحرار المهذبون ذوو المعرفة والمولد الجيد، يتميزون طبيعياً بغريزة وحافز يدفعانهم إلى الأعمال الفاضلة ويخرجانهم من عالم الرذيلة»(2).

أسبينوزا كان يتطلع أيضاً إلى كمال إنساني ولكنه كان يركز على الفرد كتجسيد لهذا الكمال ويرى أنه يعني تحرير الإنسان من الاستعباد للمشاعر، وبلوغه طمأنينة عقلية نفسية حقيقية. إنه يكتب في فقرة معروفة من كتابه «بحث في تصحيح الإدراك» «أن الحب الموجه نحو شيء خالد ولا نهائي فقط يغذي العقل باللذة المجردة من كل ألم، لهذا يجب أن نرغب فيه ونعمل له بكل قوانا»، ثم يضيف إنني أود توجيه جميع العلوم في اتجاه واحد، أو نحو هدف واحد هو بلوغ أكبر كمال إنساني؛ ولكنه كان يركز على الفرد كتجسيد لهذا الكمال ويرى أنه يعني تحرير الإنسان من الاستعباد للمشاعر؛ وبلوغه طمأنينة عقلية نفسية حقيقية(3).

كي يمكن لنا إدراك فلسفة لايبنيز ونشاطه الفكري المتعدد الجوانب، من الضروري أن نذكر الدور الذي لعبته فكرة الانسجام الشامل في تكوينه الفكري. فكرة الكون كنظام متجانس

ينطوي في الوقت نفسه على الوحدة والتعدد، تناسق وتمايز الأجزاء، أصبحت، كما يبدو، فكرة قائدة وعلى الأرجح الفكرة القائدة بالنسبة للايبنيز في وقت باكر من حياته الفكرية. إن فكرة الكون ككون منسجم بصورة شاملة كانت بارزة في كتابات فلاسفة عصر النهضة من أمثال نيقولاس أوف كوزا، وجيوردانو برونو، كيبلر، وجون بيستيرفيليد، الذين يرجع إليهم لايبنيز معبّراً عن تقديره لهم(4) ثم إن جذور فلسفة التنوير في إلمانيا ترجع إلى لايبنيز الذي أدرك العلاقة بين الله - ما أسماه «بالمونادا» (Monad) المركزي أي الجوهر المركزي - وبين جميع «الإنسانية الفردية الأخرى كعلاقة انسجام أولية ثابتة. هذا العالم بلغ، رغم وجود الشر، وبالإنسجام مع مخطط الله، الكمال الممكن لأي عالم.. ولكن لايبنيز أكد، من ناحية أخرى، أن هذا الكمال ليس استاتيكياً بل سيرورة مستمرة دون نهاية نحو كمال الكون المطلق. الإنسان يشارك في هذه السيرورة، في هذا التقدم نحو هذا الكمال(5).

لايبنيز كان يرى أن عزلة الكائنات الإنسانية بعضها عن بعض الآخر تزداد بقدر ازدياد درجة اللاوعي فيها. فكما أن مراتبية «الموجودات» (existences) في الكون منظمة في ضوء درجة الوعي التي تميزها للكل العالمي أو الكوني، كذلك أيضاً الكائنات المميزة بالعقل يجب أن تدرك أن معناها الحقيقي، معنى كينونتها ذاته، هو في التعبير عن هذا «الكل». هناك إذن، في العالم الذي تسوده قوانين فيزيائية، عالم آخر، عالم النعمة؛ إنه عالم فرضي ولا شك، ولكنه عالم له معنى التاريخ، المعنى الذي يعني فيه الناس المجموع الذي يشكلون جزءاً منه كتعبير أو كمؤشر عن المجتمع الروحي الذي يسوده الله. لايبنيز أراد، بكلمة أخرى، التدليل على أن الكمال النهائي في جميع الأشياء يجد ضمانته في أرضية ميتافيزيقية صرفة؛ فكل شيء يجب في النهاية أن يحقق الكمال المتأصل فيه، وذلك كنتيجة لضرورة متأصلة في طبيعة الكون نفسه. فهناك وحدة عميقة لما نجده من تعدد غير محدود في العالم، وكل فرد يجب أن يعرف أنه سيدرك ليس فقط معنى الحياة، بل معنى العالم أيضاً عندما يحقق في نفسه انعكاس الانسجام المقدر عليه بأن يجد صدى صحيحاً قوياً في الكائنات الإنسانية الأخرى، لايبنيز يتحدث عن سعادة جماعية وشخصية متوفرة لكل فرد يتميز بذلك الوعي، بإرادة جيدة أو صالحة. فهو عندما يتساءل عما يجب صنعه كي يستطيع الفرد أن يخلق في ذاته «انسجام» هذا الكل، هذه «الوحدة العميقة» التي يرجع إليها كقاعدة، يجيب بأن كل ما يحتاج إليه هو الإرادة الجيدة، شرط أن تكون صادقة وجدية(6). هذه الأفكار ميزت فلسفة لايبنيز في القرن السابع عشر، ولهذا كان من الضروري الوقوف عندها قليلاً لأن لايبنيز كان يمثل فيها في القرن السابع عشر رائداً لفلسفة التنوير التي تكاملت جوانبها مع «الفلاسفة»، أي فلاسفة العقلانية الفرنسية في القرن الثامن عشر.

دافيد هيوم الذي نشر كتبه في أواسط القرن الثامن عشر كان يرتاب في كل وحدة من أي نوع كانت، ولكنه لم يستطع أن يتجنب الوحدة التي تميز فكرة المجتمع الجديد الذي يتطلع إليه الإنسان، أو «المدينة المثالية». فهذه الفكرة كانت تمارس قوة هائلة عليه دفعته إلى صياغة مذهب أخلاقي يقول بوجود شعور تعاطفي نشيط يشكل، على صعيد العلاقات الإنسانية المثالية، القانون الأعلى الذي يعطي هذه «المدينة» غير المنظورة انسجام النظام السرمدي كما

كشف عنه نيوتن. إنه يكتب «لو أن جميع الناس تميزوا بقدر كاف من الخسارة لرؤية قوة المصلحة التي تفرض عليهم في جميع الأزمنة التقيد بالعدالة، وإلى جانب ذلك بقدر آخر كاف من قوة الشخصية في الاستمرار على الالتزام الصلب بالمصلحة العامة، والبعيدة المدى، وذلك بمقاومة إغراءات اللذة والأفضليات الآنية...، لكان كل فرد يعيش في سلام وانسجام كامل مع جميع الناس الآخرين، وذلك نتيجة لعمله وفق حريته الطبيعية(7).

بيركلي كان يختلف مع هيوم في موقفه من نيوتن، أي في تطلعه إلى قوانين هذا الأخير كنموذج لقوانين تحقق الانسجام المتناسق نفسه في المجتمع، ولكنه كان يشارك في القصدية نفسها وهي التطلع «... إلى مجتمع من كائنات إنسانية فعالة عاقلة تتعاون في قصد فريد على تنمية المصالح المشتركة بين الجميع، حيث يعتبر كل فرد خاص نفسه ليس ككائن منعزل، بل كعضو في مدينة كبيرة خلقها وأسسها الله نفسه، وحيث تمثل القوانين الحديثة قوانين الفضيلة نفسها... وحيث تتطابق المصلحة الحقيقية لكل فرد مع واجبه»(8).

كانْت كان الفيلسوف الذي وضع أسس فلسفة التنوير الإلمانية، وفلسفة «العقل العملي» (العقل الأخلاقي). بالنسبة له إن أهم فرضية لنظام أخلاقي عالمي هي المبدأ القائل «اعمل وكأن المبدأ الذي تعمل به يصح أن يكون في الوقت نفسه مبدءا لتشريع شامل»(9)، أي للعالم كله. بما أن إرادة الإنسان هي إرادة حرة، فإنه قد يعمل، أو قد لا يعمل وفق هذا المبدأ، ولكن سواء صنع هذا أم لا، فإنه يعي أن من واجبه أن يعمل تبعاً لهذا المبدأ. هذا الواجب لا يفرض عليه من طرف قوة خارجية أو إرادة إلهية، بل يتفرع من حرية الإنسان الباطنية؛ ولكن كانْت لم يعتبر هذا المفهوم، رغم قرابته من الحسّ الأخلاقي الباطني الذي قال به فلاسفة آخرون من أمثال شافتسبري، مثلاً، أساساً صالحاً لتقدم الإنسان نحو مجتمع جديد كامل، ولهذا بقي أميناً للاعتقاد «بالتأليهية»* (deism) كأداة للتقدم الأخلاقي. في مكان آخر حدد كانْت هدف اكتمالية المجتمع «كتحقيق مجتمع مدني عالمي يشرف على القانون بين الناس»، أو كمجتمع تقترن فيه الحرية إلى أعلى درجة ممكنة مع سلطة لا تقاوم، أي دستور مدني عادل تماماً(10).

في هذا السياق تكلم كانْت على «تخطيط سري للطبيعة»، وهو مفهوم مارس في ما بعد أثراً قوياً وخصوصاً عبر تسربه إلى مذهب هيجل ثم مذهب ماركس. على الرغم من أن كانْت قال «بأن الطبيعة أرادت الإنسان أن لا يشارك في أيّ سعادة أو كمال سوى السعادة أو الكمال الذي يكون هو نفسه خلقه بعقله، وبشكل مستقل عن أيّ غريزة، فإنه يشك بأن يكون الإنسان قادراً بأن يحقق كماله بالاعتماد على عقله فقط. هذا دفع كانْت لأن يرجع إلى «التأليهية» التي كان غالباً ما يرجع إليها فلاسفة عصر التنوير؛ لهذا نراه يكتب «إن تاريخ الإنسانية يمكن أن يعتبر، من ناحية عامة، كتحقيق لتخطيط الطبيعة السري» الرامي إلى خلق دولة مكوّنة بشكل كامل كالشرط الوحيد الذي يمكن فيه لإمكانات الإنسانية أن تنمو تماماً».

* مذهب فلسفي يقول بدين طبيعي قاعدته العقل، يؤكد على أخلاق تقوم على هذا العقل وليس الوحي، تعاليم الأديان المختلفة حول الأخرة، الجنة أو تدخل الله في قوانين العالم، القوانين الكافية لتفسير العالم، ولكن دون أن ينكر فكرة وجود الله نفسها.

المذهب القائل «بتخطيط سرّي للطبيعة» تعمل القدرة الإلهية عبره على خلق مجتمع كامل، ويضفي على حركة التاريخ عقلانية عامة تدفعه في وجهة معينة لا يقتصر على كانْت أو يبدأ معه، بل نجده في نظريات وفلسفات عديدة في ذلك العصر. أدم سميث، أقام في القرن الثامن عشر، وقبل كانْت، مثال الاقتصاد الحر الذي قال به في قناعة بأنه على الرغم من أن كل فرد يعمل في اقتصاد كهذا لأجل كسب خاص، فإنه «ينقاد بيد غير منظورة إلى تعزيز غاية لم تكن قصداً له». كانْت كان يتطلع إلى دولة مثالية في المستقبل، ثم إلى جمهورية أخلاقية في كتاباته الأخيرة. إنه يلتزم في بعض الأحيان بميتافيزقيا لايبنيزية، ولكنه يعتمد أيضاً حجة أخلاقية براغماتية؛ فالناس يجب أن يعملوا نحو مجتمع مثالي، نحو «المدينة الفاضلة»، لأنه ليس هناك من مكان آخر يمكن فيه تحقيق مطالب العقل؛ إيمان كانْت بوحدة تقدم العقل الإنساني وبإمكان تحقيق السلام الدائم الذي تتسجم فيه الإنسانية مع ذاتها ككل واحد، كان يشير إلى القاعدتان الأساسيتين اللتين قامت عليهما آمال عصر التنوير في تطور مجتمع جديد كامل، وهما مذهب الحقوق الطبيعية ومذهب قانون التقدم. القاعدة الأولى كانت أسرع نمواً وقبولاً بها من القاعدة الثانية. ولكن القاعدتان كانتا مترابطتين في فكرة المجتمع الكامل أو الاكتمالي الذي كان يتطلع إليه عصر التنوير. كانْت يقول من هذه الزاوية، زاوية هذا المجتمع، إن من الممكن التغلب على الفساد المتأصل حالياً في العلاقات الإنسانية فقط في «الجمهورية الأخلاقية»، المجتمع الذي يقوم على «قوانين الفضيلة»، أي قوانين غير قسرية، وحيث يستطيع العقل أن يجد فيه فقط اكتفاء ذاتياً وتحققاً تاماً. كانْت يضيف إن مجتمعاً كهذا لا يمكن أن يكون تاماً أو كاملاً دون أن يصبح شاملاً، دون أن يكون مجتمع جميع الناس العقلانيين تحت سيطرة الله.

في كتابه «فكرة تاريخ عام» نقل كانْت التوكيد على الكمال وإمكانه من الفرد إلى النوع الإنساني كله. بالإضافة إلى ذلك، نجد توكيداً آخر كان مهماً جداً من ناحية تاريخية وهو أن نتيجة صراعات الناس عبر التاريخ ستكون دولة عالمية كاملة؛ إنه يكتب «إن أعلى قصد للطبيعة يتحقق أخيراً في قيام مؤسسة عالمية شاملة تكشف في ذاتها عن جميع إمكانات النوع الإنساني ومواهبه»(11) وفي كتابه «الدين في حدود العقل» تكلم كانْت عن وضع «أخلاقي - مدني» يتحد فيه الناس بقوانين الفضيلة بدلاً من قوانين قسرية وذلك في «جمهورية أخلاقية» تمثل نقيض «الجمهورية السياسية». إنه لا يفصل بشكل تام أو مطلق بين الجمهوريتين، بل يقول إن الأولى يجب أن تقوم على الثانية رغم أنهما لا تتطابقان، ولكن الأولى هي، أو يجب أن تكون، غاية الناس الذين يفرض عليهم واجبهم الأخلاقي الآن بأن يركزوا جهودهم على تحقيقها. ولكن كانْت ينبه، من ناحية أخرى، إلى أن هذه الجهود غير كافية لخلق هذه الجمهورية الأخلاقية التي تحتاج إلى الله نفسه ورعايته؛ فهي ليست دولة بل مدينة إلهية، كنيسة تمثل إرادة الله، وإقامتها ترتبط بهذه الإرادة. كانْت يضيف أيضاً إن هذا لا يعفي الإنسان من العمل على بناء هذه الجمهورية وكأن ذلك يرتبط كلياً بإرادته. ولكن هذه الجمهورية يجب أن تتحقق أخيراً لأنها لا ترتبط بإرادة الإنسان المشوهة بل بنعمة الله التي تمتد إلى الذين يعملون على تحقيق ما يريده. من هنا يمكن أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي

أن الناس يستطيعون تحقيق كمالها أو بناء كمالها فقط بمساعدة من الله تتسرب إلى نفوسهم، أي أنهم لا يستطيعون هذا بالاعتماد تماماً على جهودهم، أو كنتيجة لعمل قوانين ميتافيزيقية ضرورية، موضوعية صرفة(12).

حروب الثورة الفرنسية بين فرنسا وبين الدول المعادية للثورة دفعت كانْت إلى كتابة «حول السلام الدائم(13)، وهو كتاب دعا فيه إلى هذا النوع من السلام الذي يشير إليه العنوان كشرط أو ضرورة لقيام «المدينة المثالية» على صعيد عالمي يشمل الإنسانية كلها. هذا السلام ليس قصداً يمكن تحقيقه مباشرة، بل يجب العمل لتحقيقه في المستقبل. إنه سلام لا يتحقق في الأوضاع القائمة بل في نهاية التقدم في عالم أكثر كمالاً. إنه ربط تحقيقه بقيام مجتمع تقدم نحو الكمال. لهذا فإن عضوية جامعة الأمم التي دعا إليها تكون محدودة جداً إلى أن يتحقق هذا النوع من التقدم. هذا السلام الدائم يرتبط في فلسفته، بهيمنة «العقل العملي الصرف». فهو يكتب، «حقق أولاً سيطرة العقل العملي الصرف وعدالته، وعندئذ يتحقق بالضرورة قصدك وهو بركة السلام الدائم» . الهدف البعيد المدى الذي كان يتطلع إليه كانْت كان، في الواقع، الاتحاد الودي، والإرادي، الشامل والدائم بين جميع الناس في مجتمع جديد كامل يتحقق الانسجام التام بين جميع أجزائه وعناصره على صعيد عالمي؛ إنه مجتمع يتطلع إليه كانْت في نهاية تاريخ العالم. «فالتاريخ العام هو» كما يكتب تاريخ بطيء وصعب للمجتمع المدني الشامل». أما السلوك الإنساني الذي يجب أن يكون الطريق إلى هذا المجتمع فإنه من النوع الذي يمكن تحديده، بصيغة مختصرة مركزة وواضحة تقول: إعمل دائماً وكأنك منذ الآن تشكل جزءاً من هذا المجتمع، جزءاً من الإنسانية كلها. هذه الطريق تمر بثلاث مراحل تاريخية، الأولى تشاهد إقامة مجتمع أمم عالمي تتمتع فيه كل أمة باستقلال محلي؛ والثانية تشاهد اعتماد دستور مدني كامل داخل كل دولة، يطور العبقرية الخاصة لكل شعب في تخطيط سياسي عام يتوسع ببطء إلى أن يمتد إلى جميع الدول؛ والثالثة، تشاهد خلق «الدولة العالمية» التي تتحد فيها الإنسانية كلها اتحاداً سياسياً تاماً، يمكن أن تنمو فيه جميع استعدادات الإنسانية الطبيعية في انسجام متناسق.

من الممكن الاعتراض بحق على بساطة هذا المبدأ، وكانْت نفسه وجد من الصعب تحقيق نقاء فعلي كهذا في السلوك الإنساني؛ من الممكن أيضاً القول إن أوضاع الحياة المتوفرة عملياً في المجتمعات التي نحيا فيها لا تتوافق مع فكرة هذا النقاء أو الكمال، مع قصد كهذا القصد، وان من يحققه. إن افترضنا جدلاً إمكان هذا. يجد نفسه معزولاً، ولكن جميع هذه الاعتراضات لا تغير في شيء من الواقعة التالية هي أن هذا القصد ممكن كما أنه واجب من ناحية إجمالية، وبالنسبة للفرد(14).

هيجل كان يعبّر، كفلاسفة 1789، عن حنين إلى المدينة المثالية، ويرى صورة لها في المدينة القديمة حيث تلتقي أخلاقية الفرد مع أخلاقية المجتمع، وحيث كلمة الفضيلة لا تعني فقط تقشفاً شخصياً، تعميقاً للحياة الوجدانية بل مشاركة في حيوية المجتمع أيضاً، هيجل كان معجباً بروبسبير، ولهذا ليس غريباً أن نراه يتطلع باكراً في حياته إلى عالم أو مجتمع كامل، وبعد انتصار نابليون في معركة يانا افتتن هيجل بالإمبراطور الشاب الذي جسد في نظره

عالم المساواة الذي نجد فيه دون شك المشاركة الاجتماعية الكبيرة التي ميزت المدينة القديمة (أي في اليونان وروما).

الهدف الذي كان هيجل يريده كان إدراك التاريخ الماضي وليس التنبؤ بالمستقبل، وقد رأى أن هذا التاريخ يشكل سيرورة، (process) أو سيرورات يتحقق فيها تدريجياً الوعي الذاتي الكامل لما أسماه «الفكرة المطلقة» التي حدّدها في بعض الأحيان كالله. مفهوم هيجل التاريخي يعني أن حركة أو روابط التاريخ تصبح مع الوقت في تناقض مع ذاتها لأن العقل يتبلور ويتكون قليلاً، قليلاً في المطلق. السيناريو التاريخي الذي يصوغه ماركس يختلف عن السيناريو الهيجلي، ولكن كليهما يجد أن التاريخ يهذب وينضج الإنسان، وأن جدليته، جدلية سيرورته، لا تزال تتابع طريقها وعملها في هذا التاريخ. جدلية هيجل التاريخية، أو سيرورة التاريخ التطورية التي قال بها بلغت نقطتها النهائية، كما كتب، في الدولة البروسية. الهيجليون اليساريون رفضوا هذه النتيجة التي خلص إليها هيجل وقالوا، على العكس، إن هذه الجدلية تعمل عبر الصراعات الطبقية وستفرز نهائياً ليس دولة معينة بل مجتمعاً لا طبقياً ودون دولة.

هيجل أعلن أن فكرة الله ليست سوى فكرة الإنسان عن ذاته، طموح الإنسان نحو تأليه ذاته، والقصد الذي يعمل له التاريخ أو نحوه هو الله، أي تحقيق سمات الإنسان العليا والمثلى في حياة تمثلها. التاريخ حركة من الجهود الشاقة يحقق فيها الإنسان ذاته كإله، أي ككائن دون نقص، دون خلل أبداً، منسجم تماماً وكلياً مع ذاته. إنها صورة المجتمع الجديد على صعيد فردي. هيجل انتقل، في الواقع، من تأليه الإنسان في التاريخ إلى تأليه ذاته. فالفلسفة تمثل أعلى مستوى إنساني، أعلى عمل للإنسان، وتقود التاريخ نفسه، ولهذا فإن الفيلسوف يمثل تجسيداً لله. ولكن بما أن هيجل رأى أنه حقق، على نقيض غيره من الفلاسفة، أهم فلسفة وأعلاها، فإنه خلص من ذلك إلى تأليه ذاته، وشعر إن الله أصبح في شخصه، ولكنه لم يقف طويلاً في هذا الطور، بل انتقل منه إلى طور آخر عيّن فيه الملكية البروسية، وليس شخصه، كالحامل الحقيقي للتقدم الإنساني.

هيردر الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر كان يتخذ الأمة أو الثقافة القومية «كالوحدة» التاريخية التي ينطلق منها، وبدلاً من الانشغال فقط بتقدم الإنسان أو الفرد نحو نموذج واحد عام، نموذج المفكر الحر، أو الإنسان العقلاني الذي ينفصل بشكل متزايد عن كل حقيقة تصاعدية، وعن الطبيعة، كما نجد عادة في عصر التنوير، فإن هيردر حاول رؤية التاريخ ككل. فكل أمة تملك تاريخها وخط تطور خاص بها، مفروض بمواهبها الطبيعية، وبعلاقاتها مع الوسط الطبيعي، ولكن رغم ذلك «فإن هذه المجاري التطورية المختلفة تشكل نموذجاً واحداً، تجانساً كبيراً واحداً يشمل الإنسانية كلها»(15). هيردر كان يرى أن مسيرة الإنسانية تتجه نحو نمو نهائي لأعلى الإمكانات التي تنطوي عليها، وأن هذه الإمكانات ستتحقق أخيراً رغم جميع النكسات التي تواجهها في الطريق. إنه كان يؤكد أن الإنسان منظم لأجل العقل والحرية وأن إمكان تحقيق مثال الكمال، كمال الإنسان والإنسانية، كامن فيه.

هيردر وافق على ميتافيزقيا لايبنيز، ولكنه شغل نفسه بشكل خاص بكمال الإنسانية، إنه

حاول التدليل على أن الناس سيحققون كمالهم في شكل مجتمع يستطيعون فيه تحقيق إنسانيتهم، أي إمكاناتهم الإنسانية كلها، هؤلاء يعملون نحو هذا المجتمع عن طريق التقاليد التي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق التعليم(16). تاريخ الأمم كله يشكل مدرسة لنا، تثقفنا بالمجرى الذي يفترض بنا أن نصل به إلى قصد الإنسانية الأعلى. عندما نصل إلى هذا القصد بعد مرحلة طويلة من التثقيف، يصبح الناس أخيراً، وفي أي مكان كانوا، عقلانيين عادلين، وسعداء، يعيشون في مجتمع منسجم متناسق يحقق لهم السعادة والراحة.

❖ ❖ ❖

القصد من الإشارة إلى هذه الأسماء القليلة كان فقط تقديم بعض الأمثلة السريعة من القرن الثامن عشر الذي كان يمثل، كما أشرنا، المنعطف التاريخي الجذري في انتشار فكرة المجتمع الجديد في طورها العلماني الحديث، وذلك قصد التمثيل العابر على هذا الانتشار الذي كان يمتد إلى مختلف المذاهب الفلسفية في ذلك الوقت؛ لهذا فإن الاستطراد في ذكر هذه الأسماء والمذاهب ليس ضرورياً. «القصة» نفسها تعيد ذاتها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ فحيث نتطلع نجد عدداً من الفلاسفة والمفكرين يتكلمون على فكرة هذا المجتمع، ويتطلعون إليه، من الفلسفة إلى علم الاجتماع والإنتروبولوجيا، طبعاً هذا علاوة على المذاهب السياسية كالليبرالية، والفوضوية، والطوباوية، والماركسية، الخ...

إننا نذكر على سبيل المثال الداروينية التي هزت الإنسان والعقل الإنساني من الجذور وإلى درجة لا تتقدم عليها أيّ نظرية أخرى من أي نوع كان. داروين أدرك التطور البيولوجي كمظهر لحركة تقدم، كعقلانية بيولوجية تقدمية، وذلك لأنه اقتنع بأن كل نوع من الإنواع الحية يكشف عن اتجاه «نحو التقدم إلى الكمال» كنتيجة لآلية الانتقاء الطبيعي. بما أن هذه الآلية تعمل لخير كل فرد، وتحفزها مصلحة كل كائن، فإن المواهب العقلية والجسدية توجه بالتالي إلى الكمال(17).

داروين رأى أن هذا التطور لا يقتصر على الصعيد البيولوجي بل يمتد إلى الصعيد الإنساني نفسه، ولهذا نراه ينظر إلى تقدم الإنسان نحو الكمال بالإيمان نفسه الذي عبر عنه في نظرته إلى تطور العالم البيولوجي ككل نحو هذا الكمال، «فالإنسان» كما كتب، «يمكن أن يعذر عندما يشعر بالكبرياء لأنه تقدم - وإن لم يكن ذلك بجهوده الخاصة - إلى قمة التطور العضوي؛ هذه الواقعة يمكن أن توحي له بالأمل بقدر أعلى يتحقق له في المستقبل البعيد»(18).

هذا الحديث عن التطور كحركة تتجه إلى ظهور إنسان جديد في مجتمع جديد يسوده الكمال، كان يتكرر باستمرار في الحركة أو المدرسة الداروينية. توماس هكسلي، مثلاً، وهو أهم دارويني بعد داروين في القرن التاسع عشر، قال عام 1893 في خطاب بعنوان «التطور والأخلاق»، إن الحياة الاجتماعية والسيرورة الأخلاقية التي تتقدم بمقتضاها هذه الحياة نحو الكمال، هما جزء لا يتجزأ من سيرورة التطور العامة.

الاقتصادي - الفيلسوف، يوجين دوهرينغ، كان قد اقترح، في الخط نفسه، أن الإنسان سيتمكن أخيراً من التحول إلى كائن أكثر كمالاً، وعندئذ ستتطلع الإنسانية إلى الوراء، إلى

نموذج الإنسان الذي نعتبره حالياً الأكثر كمالاً، وكأنها تنظر إلى أحد أنواع الحيوانات المنقرضة. ما ينتظر الإنسان، بكلمة أخرى، ليس فقط التطور إلى ما هو أحسن بل إلى نوع جديد أعلى من الإنسان. ما يميز هذا الإنسان الأعلى بشكل خاص، هذا السوبرمان الذي توقع دوهرينغ ظهوره هو أنه سيكون كائناً حرر نفسه من الدين. هذا النوع من التحرر سيحول الإنسان في قناعته إلى السوبرمان، وهذا يعني أن الإنسان يصبح أخيراً حراً بأن يترجم ويحقق جميع طاقاته دون أي خوف من تدخل أو عقاب إلهي(19). عصر «الروح القدس» في نظرية جواشيم، عندما يصبح الناس لأول مرة أحراراً تماماً، يتحول في نظرية دوهيرنغ إلى عصر مماثل ولكن دون الروح القدس(20).

هيربرت سبنسر كان يمثل الداروينية الاجتماعية، أو التطورية الاجتماعية التي ترتبت عليها، والتي تقول بأن آلية هذه التطورية نفسها تدفع الإنسان نحو الكمال النهائي، الكمال الذي كان يقترن بـ«فكرة التقدم». ولكن كي يمكن تكوين نظرية منظمة (systematic) شاملة حول التقدم تمتد إلى عالم الكائنات الحية والعالم الإنساني كان يجب توفير نظرية تعطي التطور اتجاهاً موجهاً أوغائياً. هربرت سبنسر قدم هذا النوع من النظرية، وهي نظرية امتدت في الواقع، إلى عالم ما قبل العضوي؛ فالكون في جميع مستوياته يعمل وفق قانون تطور ينتقل من البسيط إلى المعقد في سيرورة من التمايز المتعاقب التي تحقق في مجراها أشكالاً متزايدة من الاكتمالية.

بالنسبة لسبنسر «التطور يعمل حتماً نحو إقامة الكمال الأكبر والسعادة الأكثر اكتمالاً»(21)، ظهور الداروينية قاد إلى تأكيد أكبر على كمال الإنسان كنتيجة لعمل تحولات طبيعية؛ نظرية سبنسر أقامت تماهياً بين الأنسب والأحسن واستنتجت كمال الإنسانية المقبل من الواقعة التالية وهي أن التطور يختار الأنسب. سبنسر طبق فكرة التطور على الأخلاق بعد أن دمجها بفكرة بقاء الأصلح في حركة الكائنات الحية الدائمة التكيف مع الوسط الخارجي. بما أن الشرور التي تصيب هذه الكائنات تنتج عن عجز في إحداث هذا التكيف، فإن التطور يزيل الأنواع والمجتمعات التي تكشف عن هذا العجز؛ هذا يعني، بدوره، أن مجرى التطور يفرض زوالاً متعاقباً للشرور التي يتعرض لها النوع الإنساني. ولكن وجود هذه الشرور بكثرة في المجتمعات الإنسانية يدل على أن الإنسان لا يزال يكشف عن نقص في قدرته على التكيف مع متطلبات الحياة الاجتماعية. هذا الواقع لا يمكن أن يستمر لأن الإنسان وصل الآن إلى طور لزاماً عليه أن يحدث هذا النوع من التكيف الذي سينقله إلى طور جديد يتكامل فيه. فالأوضاع البدائية التي رافقت ظهوره وتطوره كانت تطلب بأن يضحي بمصلحة الآخرين لمصلحته، ولكن الأوضاع الحالية التي يعيش فيها تفرض عليه الانصراف عن ذلك وتجاوزه. لهذا فإنه بقدر ما يتخلص من مقوماته السابقة بقدر ما يكون مؤهلاً للتكيف مع الحالة الاجتماعية الجديدة التي تفترض تجاهل أنانيته أو حتى فرديته والتماهي مع المجتمع.

سبنسر يخلص من هذا إلى النتيجة التالية في ما يتعلق بموضوعنا، وهي أن الإنسان يجب في النهاية أن ينسجم تماماً مع هذه الحالة الاجتماعية كنتيجة لسيرورة دائمة من التكيف المفروض عليه بجدلية البقاء نفسها. جميع الشرور التي لازمت ولا تزال تلازم الإنسان

نتجت عن هذا النقص في التكيف مع هذه الحياة الاجتماعية؛ فهو يخطىء ويتعرض للشر لأنه لم يتعلم بعد الغيرية، لم يتحول بعد إلى كائن اجتماعي صرف. سبنسر كان على ثقة تامة بأن هذا التكيف الاجتماعي الكلي الذي يعني تكامل الإنسان الأخلاقي في مجتمع كامل سيحدث نتيجة جدلية موضوعية في هذا التطور المستمر. القول بهذا التكيف الذي يعني انسجام الإنسان التام مع الحياة الاجتماعية عن طريق غيرية تسود سلوكه يعني القول بإمكان كمال الإنسان الأخلاقي، بحدوث هذا الكمال. هذا التكيف يزيل مع الوقت جميع الظواهر التي نعتبرها شراً، التي تشكل الشر، وهذا يعني زوال السلوك اللا أخلاقي. إن طبيعة التكيف نفسه توفر ضمانة لهذا الكمال الإنساني(22). هذا الكمال مقدر إذن على التطور، والتقدم الذي يرافقه ليس مصادفة بل ضرورة تاريخية؛ إنه تطور تقدمي يمكن أن ينتهي فقط في تحقيق الكمال الأكبر والسعادة الأكثر كمالاً.

لقد أشرت في مكان آخر إلى قول برغسون «إن الكون يشكل آلة لصنع الآلهة». ولكن برغسون يضيف إن المشاركة في هذه الآلة، أو ممارسة هذا الدور الكوني في هذه الأرض العنيدة ترتبط بالجهد الإنساني. في كتاب «التطور الخلاق» حاول برغسون أن يكشف عن الكيفية التي ظهر فيها الإنسان أو تم خلقه، والأسباب الطبيعية التي دفعت الطبيعة إلى خلق كائن حي كان الكائن الوحيد الموهوب بالقدرة الذاتية على النمو في الاتجاه الذي كان التطور يتجه فيه حتى الآن، ولكن شرط أن يختار استخدام هذه القدرة.

ما يقوله برغسون، في الواقع، هو أن الجهد الإنساني لا يلعب أي دور في الخطوات أو المراحل الأولى نحو وضع مماثل لوضع الله، لأن هذه الخطوات الأولى هي من صنع التطور. بعد ذلك تصبح المبادرة في يد الإنسان تماماً؛ ولكن برغسون يترك دون وضوح الشكل الذي يجيب على هذا الجهد أن يتخذه؛ فهو قد يكون في صورة «قائد»، «نبي» كبير يقنع أتباعه على العمل في طريق هذا الكمال الإلهي، أو قد يكون إيديولوجية علمانية جديدة قادرة على تكوين الإنسان تكويناً جديداً، أو قد يكون نظرية سيكولوجية علمية جديدة تصل إلى مبادىء ومفاهيم تستطيع أن تكشف للناس ما ينطوون عليه من قدرة وإمكانات، أو ما يمكن أن يصيروا إليه، فتدفعهم وتشجعهم بالتالي على صنع أنفسهم وتكوينها كآلهة، الخ... ولكن رغم أن من الممكن القول بأن الكون يقف إلى جانب التطلعات الإنسانية، فإنه لن يقودها بآليته الخاصة كشيء مستقل عن الجهد الإنساني إلى الكمال النهائي(23)، هنا نواجه مرة أخرى ظاهرة تعيد ذاتها باستمرار في الإيديولوجيات الميتافيزيقية والعلمانية، في الفلسفات الاجتماعية والمذاهب الفلسفية المتكاملة، وهي جدلية العلاقة بين الحرية والضرورة، بين المفهوم القائل بحركة أو حتمية تاريخية تتجه بآليتها الخاصة نحو مقاصد معينة وبين الجانب الآخر الذي يقول في الوقت نفسه بأن هذه المقاصد تحتاج إلى تعبئة الجهود والطاقات في العمل كي يمكن تحقيقها، أو بكلمة أخرى، في ما يتعلق بموضوعنا، بين المفهوم الذي يقول بأن المجتمع الجديد الكامل سيتحقق نتيجة ضرورة تاريخية موضوعية، وبين المفهوم الذي يؤكد أن هذا المجتمع يحتاج، كي يتحقق، إلى تحفيز الناس على تعبئة جهودهم في العمل على تحقيقه.

هناك، في الواقع، عدد من الفلاسفة عملوا في خط يرفض المفهوم القائل بأن الانتقاء

الطبيعي كاف في عمله الآلي كضمانة لاكتمال الإنسانية. فالتطور يعبّر عن قوة حياة (Life-force) أنتجت أخيراً في الإنسان كائناً قادراً على تكوين قدره الاجتماعي الخاص. الداروينية دفعت في الواقع، إلى ظهور معارضة كانت تتسع مع الوقت، وتتمثل في التوكيد على مقومات خاصة تميز الإنسان. فهذا الإنسان، بصرف النظر عن أشكال الحياة السفلى التي تطور منها، الأصول والروابط التي تشده إلى الكائنات الحية الأخرى، هو كائن فريد لأنه يتميز بالوعي الذاتي، بالعقل النقدي، بالحرية، وبالتالي بالقدرة على إدراك حركة التطور والعمل معها أو حتى الانحراف عنها ومقاومتها. هذه الميزات تمثل صعيداً إنسانياً جديداً وتحولاً جذرياً طارئاً* لا يجد تفسيراً صرفاً له بالرجوع إلى عناصر كيميائية ـ فيزيائية صرفة. ظاهرة كهذه تسمح، كما استنتج كثيرون، بالقول بآلية تطورية تعمل عبر تحولات طارئة كهذه، وتوفر أرضية معقولة للاعتقاد بإمكان تطور كائن أعلى من الإنسان كما هو الآن. الإيمان بتطور بيولوجي تنمو وتتسع فيه مقومات الإنسان العليا كان فكرة شائعة بين النظريات التي كانت تتطلع إلى ظهور مجتمع كامل كنتيجة لجدلية هذا التطور، مجتمع يعلن عن كائن إنساني أعلى بقدرات سيكولوجية وعقلية لا يمكن تحديدها أو تصورها الآن ويمكن أن تكون في شكل إلهي. ما يستوقف النظر حقاً هو أن التطوريين، من داورينيين وآخرين غير داروينيين، من الذين قالوا بتطورية تدمر فكرة الله والعقلانيات الميتافيزيقية، كانوا لا يقتصرون فقط على استبدال هذه الأخيرة بأخرى علمانية، بل يسرعون أيضاً إلى إقامة «إله جديد» ما مكان الآلهة القديمة، وجنة جديدة مكان الجنة السابقة.

إن روائياً طوباوياً عبّر عن هذه المذاهب عندما كتب «إن كانت الإنسانية ظهرت من الغوريلا، فإن الآلهة ستظهر من الإنسانية»(24). بعض هذه المذاهب والفلسفات ما كانت تذهب بعيداً بهذا الشكل، فتقول فقط بظهور «سوبرمان» أو كائن أعلى من الإنسان كما نعرفه حالياً، وذلك كحصيلة نهائية للتطور. وعلى أي حال فإن الخط الفاصل بين الذين قالوا بظهور آلهة جديدة، سوبرمان، إو إنسان كامل، لم يكن خطاً حاداً.



هذه المذاهب القليلة التي أشرت إليها بين المذاهب الفلسفية التي تأثرت بالداروينية فعملت على تفسير الحياة الاجتماعية التاريخية كتطورية تدفع إلى مجتمع كامل، تشير إذن في الوقت نفسه بأن الإنسان سيتطور إلى كائن أعلى، كائن يكون عند المقارنة بالمقاييس الحالية «سوبرمان».

إن فكرة «السوبرمان» أو «الكائن الأعلى» تقترن عادة بفلسفة نيتشه، ولكن نيتشه كان يتكلم عن داروين بازدراء كبير. إنه كتب مرة إن «داروين يملك عقل إنكليزي محترم ولكنه انجليزي عادي»، ليس من الممكن تصور تعليق أكثر إساءة يأتي من ألماني(25). الطريق إلى السوبرمان الذي يقول به نيتشه ليست الطريق التي قال بها الداروينيون التطوريون لأن «الآلية التي تقود إليه ليست آلية الانتقاء الطبيعي كشيء يتميز عن الاختيار الحر، بل هي آلية الإرادة

* emergent mutation.

الحرة. إن موقف نيتشه يعيد موقف بيلاغيوس، أو يماثله؛ فهو يحث الناس ويدعوهم إلى ولادة السوبرمان أو ظهوره عن طريق ممارسة إرادتهم، فالإرادة الحرة هي آلية بلوغه. في «هكذا تكلم زرداشت» يتجه نيتشه إلى الناس بقوله. «هل تريدون أن تكونوا الجزر لهذا المد الكبير؟... فترجعون إلى الوراء، إلى الحيوان، بدلاً من تجاوز الإنسان، ما هو القرد بالنسبة للإنسان؟ إنه أضحوكة، موضوع خجل»(26).

ولكن رغم أن نيتشه يتكلم في هذا الكتاب وكأن المد التاريخي يتجه نحو السوبرمان ويعمل على تكوينه وولادته فإنه يشير، في مكان آخر، إلى أن ما قد يظهر في المستقبل بدلاً منه قد يكون صورة مخيفة رهيبة، صورة ما يسميه «الإنسان الأخير»، «إنسان الإنتاج الجملي»*، إنسان حقير إلى درجة لا يكون قادراً فيها حتى على احتقار نفسه. نيتشه كان يصف هذا السوبرمان كـ«معنى الأرض». كإنسان تحتاج إليه هذه الأرض. ولكن على الرغم من ذلك، على الرغم من الاتجاه إليه، ليس هناك أيّ ضمانة بأنه سيظهر، الاعتقاد بحتمية التقدم كان، في قناعة نيتشه، يمثل الطريق الفكرية الدينية القديمة، القدر الإلهي السابق، في ثياب جديدة. نيتشه رفض هذه الفكرة إلى درجة رجع بها إلى تبني المفهوم الرواقي القائل «برجوع خالد»، وأصبح يرى أن المفهوم الدوري للتاريخ هو الضمانة الوحيدة ضد إحياء الله. هذا الله الذي مات لأن الإنسان اكتشف حقيقته، ولكن لا يزال من الصعب، كما يبدو، التخلص النهائي من بقايا سيطرته أو آثارها السابقة في فصله فكرة السوبرمان عن أي شكل من أشكال التطلعات التي تعتمد نظرية تطورية كان نيتشه يمثل، في الواقع ظاهرة فريدة تقريباً في القرن التاسع عشر حيث كانت تهيمن الفكرة التطورية(27).

جورج برنارد شو دمج مرة أخرى فكرة «السوبرمان» بفكرة التطور. في «الإنسان والسوبرمان» يؤكد بشدة أن الإنسان كما هو الآن بلغ أبعد ما يستطيع بلوغه، «ولهذا يجب أن نرفض بوضوح الفكرة القائلة بأن الإنسان قادر، كما هو الآن، على أن يحقق أي تقدم»(28). كي يكون التقدم ممكناً يجب إذاً أن يحل «السوبرمان» محل الإنسان، لأن أمل الإنسان الوحيد هو تطوره إلى نوع أعلى. ما يعنيه شو بهذا التطور كان، في الواقع الاستيلاد breeding المدروس والمنظم وهو شيء يختلف عما كانت تعنيه فكرة التطور الاجتماعي في القرن التاسع عشر. ولكن في «الرجوع إلى ميسوزيله» يغير شو مفهومه حول طبيعة التطور الذي قال به ويرجع إلى مفهوم آخر هو مفهوم التطور الخلاق»(29).

القائلون بتقدم اكتمالي يقوم على أساس تطوري يتطلعون، في بعض الأحيان، إلى أبعد من «السوبرمان» ولا يكتفون به. فالتطور يتجه في نظرهم إلى شيء يتجاوزه، شيء مماثل للألوهية. إنها فلسفة توحي، على الأقل، بأن التطور لا يمكن أن يوفر أيّ أرضية للاعتقاد بأن الإنسان قادر على تصحيح ذاته ووضعه وبلوغ الكمال في مجتمع جديد يولد فيه ولادة كاملة جديدة، إن لم يدرك أساسياً في معنى ديني، كطريقة تعمل فيها قدرة إلهية، أو كسيرورة قادرة على أن تطور الإنسان إلى درجة من الانسجام الكامل يجسد فيها فكرة الله نفسها. في الـ

* mass-producedman.

(theaeteus) يحدد أفلاطون الكمال الأخلاقي كحالة مماثلة لحالة الله. ففي الإلهي ليس هناك أي أثر لأي شر كان، والإنسان يحقق كماله بتقليد هذا الكمال الإلهي، ودرجة الكمال التي يمكن له تحقيقها تعادل مدى ما يستطيع تحقيقه نتيجة هذا التقليد. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن الإنسان، القادر على هذا التقليد، يستطيع أيضاً أن يتأله ويحقق ذاته ككائن إلهي أو مماثل لله. الفكر الحديث شاهد إحياءً قوياً لهذا المفهوم الأفلاطوني على يد عدد من الفلاسفة الذين عبّروا عنه في أشكال ونظريات متعددة.

في الوقت الذي أخذت تنتشر فيه الداروينية كانت الفلسفة الإلمانية تكشف لنا عن مشهد مماثل للمشهد الذي كشف عن التطورية البيولوجية. فالفلاسفة الميتافيزيقيون الإلمان يرون أن من الممكن إدراك التاريخ الإنساني فقط كجزء من السيرورة الإنسانية التاريخية التي يتألّه فيها الإنسان لأنها سيرورة يعي الله ذاته في مجراها.

هيجل كان يمثل هذا الاتجاه تماماً، وقد أشرت إلى ذلك في الصفحات السابقة، ففكرة الله تعكس فكرة الإنسان نفسه عن ذاته وعن رغبته بأن يؤله هذه الذات، والتاريخ يعمل نحو قصد معين وهو تحقيق سمات الإنسان وإمكاناته العليا، أي بكلمة أخرى، تحقيق ذاته كإله. العلاقة التي تدل عليها فلسفة هيجل بين الله، الفكرة المطلقة، والتاريخ تتسم ولا شك بالغموض. فهيجل يكتب في بعض الأحيان وكأن فكرة الله نفسها ثانوية بالنسبة للمطلق الحقيقي، فكرة تقريبية؛ ولكن، في أحيان أخرى، وخصوصاً في كتاباته الأخيرة، كان يكتب وكأن المطلق والله يتماثلان أو يشكلان حقيقة واحدة. «هذا الغموض، أو حتى التناقض، دفع بعض أتباعه الفلاسفة إلى تفسير فلسفته كنقد للدين، والبعض الآخر إلى رؤيته، كما رأى هو نفسه، كمدافع عن الدين»(30) ولكن في كتاب «فلسفة التاريخ» كتب هيجل بصراحة إن واجبة كان تبرير طرق الله للإنسان وذلك بالتدليل على أن هذه الطرق واضحة مرئية في التاريخ الذي يعكس قصد الله، التخطيط العقلاني المطلق للعالم(31).

هذا الاتجاه الميتافيزيقي الذي عبرت عنه الفلسفة الإلمانية كان قد وصل في بداية القرن التاسع عشر إلى نقطة استطاع فيها شيلينغ أن يكتب عام 1811 دون أي حذر من أيّ معارضة، بأن إدراك التاريخ كله، تاريخ العالم كله، ككشف تدريجي عن الله، أصبح الآن فكرة اعتيادية(32).

فخته تطلع إلى كمال نهائي ومطلق يتجسد في الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه، وكان بالتالي على «نقيض» المثال الأعلى الذي تطلع إليه عصر التنوير كاكتمالية غير محدودة، وفي حركة تقدم تصنع ذاتها باستمرار دون توقف أو حدود. ولكن عندما يتحقق الكمال الذي يشير إليه فخته، فإن الأجيال التي تصل إليه لا تستطيع صنع أي شيء سوى السكن فيه، الاستمرار في مركزها ثم الموت وترك المسرح للأجيال القادمة التي تكرر ما صنعته. فخته يستخدم هذا التصور كي يقول، في الواقع، إن فكرة المجتمع الجديد الكامل الذي كان يحلم به الإنسان، الجنة الأرضية التي كان يتطلع إليها كحالة ممكنة ونهائية، لا يمكن أن تكون قصد الإنسان النهائي، لهذا فهو يتجاوزها إلى حياة أخرى تصاعدية يرجو فيها تجنب هذه النتيجة التي تدل على أن تقدم الإنسانية سيتوقف في حالة نهائية. إن كان يمكن أن يتحول قصد الإنسان

الأعلى إلى واقع يومي، أرضي، حياة حسية، فإن إرادته الحرة، فضيلته، ومقاصده الطيبة تخسر عندئذ كل معنى. السؤال الوحيد يكون بالتالي: هل عملت أعماله على تقديم أو تأخير تقدم الإنسانية!... ولكن هناك، كما يرى فخته، قصد آخر سنتعرف عليه في حياة أخرى، حياة يقدم الله فيه قصداً لا يمكن إدراكه هنا، في هذه لأرض؛ الإنسان يعدّ نفسه لهذه الحياة عندما يعمل حسب وجدانه، ويسلك كما يجب أن يسلك بصرف النظر عن النتائج، وبذلك يعمل على اكتمال ذاته كشيء يتميز عن اكتمال المجتمع، «إنني خالد غير فانٍ حالماً أقرر طاعة قوانين العقل، إنني لا أحتاج لأن أصبح هكذا «أي خالداً وغير فان»(33).

الله ليس أيضاً بالنسبة لفيورباخ سوى الطبيعة الإنسانية وقد تطلع إلى تكامل ذاتها، أو طُهرت مما يبدو للكائن الإنساني الفرد كحدود إنسانيته سواء في الشعور أو الفكر(34).

هذا الاتجاه قد يجد قواعده الأساسية في الفلسفة الإلمانية ولكنه لم يقتصر طبعاً عليها، وكان يجد مكاناً له في كتابات فلسفية أخرى خارج إلمانيا: أرنست رينان، مثلاً، كتب في القرن التاسع عشر. إن خطأ أديان كالمسيحية هو الفصل الحاد بين المقدس وبين الدنيوي، وإنها حددت بالتالي الكمال ككمال أخلاقي، وبذلك أهملت الكثير مما يتميز بقيمة عليا بالنسبة للطبيعة الإنسانية. فالإنسان يكون كاملاً فقط إن جمع في ذاته ماله قيمته ليس فقط أخلاقياً بل في أصعدة أخرى، فيكون فيلسوفاً، شاعراً، عالماً، وإنساناً فاضلاً، أي إنساناً تتجمع فيه جميع عناصر الإنسانية في وحدة منسجمة. ولكن صورة المجتمع الجديد (الكامل) كانت تأخذ أساسياً المعنى الأخلاقي الأول وليس هذا المعنى الثاني. رينان كتب إن تحقيق هذا المثال أو كمال الإنسان يعني في الوقت نفسه ظهور الله في الوجود الإنساني. فالله يوجد كمثال وكمثال فقط إلى أن يحقق الإنسان كماله، كما يكتب، عن طريق العلم.

في «مستقبل العلم» الذي نجد فيه هذه الأفكار الأساسية التي تتشكل منها فلسفته، يقسم رينان تاريخ العالم إلى ثلاثة أطوار، مماثلة للأطوار التي قال بها أوغست كونت، طور الاسطورة، طور التحليل، وطور الإدراك الكامل. في الطور الأول يفسر الإنسان العالم عن طريق أحلام يتصور بها هذا العالم، وفي الطور الثاني طور التحليل، يمارس الإنسان عقله النقدي في تقييم أساطير الطور الأول. ويدمر هذه الأساطير من زاوية عقلانية صرفة، دون أن يدرك طبيعتها أو يحاول أن يدركها من نواحي نفسية وأخلاقية أخرى. هذا التدمير كان يعني إفقاراً للحياة الإنسانية. فلسفة التنوير كانت تمثل هذا الطور. الطور الثالث الذي يمهد لظهوره تدمير العالم الأسطوري الذي أحدثه الطور الثاني يكشف لأول مرة في ضوء الإدراك الذي يكون العلم نفسه قد حققه، أن العالم أعجوبة. في هذا الطور الثالث الذي يستهله رينان نفسه، يتحد العلم بالدين في مذهب فكري جديد يدمجهما في وحدة جديدة تزيل العداء السابق بينهما. هذا التوحيد يسمح لأول مرة بظهور نخبة جديدة من الحكماء الفلاسفة القادرين في ضوء العقل على قيادة الإنسانية إلى الكمال والمجتمع الكامل(35). في كتاب آخر، يتابع رينان هذا الخط فيقول إن هناك في مجرى التكوين إنساناً جديداً يتميز بوعي جماعي جديد، ويجسد كل جميل في الكون، كل كمال كان يتطلع إليه الناس عبر التاريخ. هؤلاء كلهم يشاركون في كمال هذا الإنسان لأنهم ساهموا كلهم في خلقه. هناك، بكلمة أخرى، كما يكتب

رينان، إله في مجرى التكوين، إله صنعه الناس من دموعهم. فهؤلاء يخلقون الله نفسه وليس دولة أو «جمهورية أخلاقية» كما اعتقد كانْت، «مدينة فاضلة» أو «مجتمعاً كاملاً» كما اعتقد فلاسفة آخرون، ويساهمون ويجب أن يساهموا بجهودهم نفسها على خلق الله في وجودهم الإنساني(36).

هذا التأله كان في الواقع يكرر نفسه في شكل علماني وعلى صعيد التاريخ ماكان التصوف الديني يحاول تحقيقه على صعيد ميتافيزقي. فالأخير كان، بكلمة مختصرة، يجند كل إمكاناته ويوجه كل طاقاته متأملاً في فكرة الله قصد التماهي التام معها، فيصبح «واحداً» مع الله. الحلاج، مثلاً، الصوفي العربي الكبير، عبّر عن ذلك بصورة واضحة. فعندما قتلته غوغاء من الناس الذين اعتقدوا أنه «كافر» لأنهم لم يدركوا طبيعة إيمانه الصوفي، غمس إصبعه في دمه وهو يحتضر، وكتب على حجر في جانبه، من هو الحلاج؟ من هو الله؟... ليس هناك إله، ليس هناك حلاج، فالحلاج والله واحد. وإكهارت، الصوفي الغربي الكبير، قال مرة، إن قلت بأنك تحب الله، أو إن قلت بأنك تفكر في الله، فإنك لا تحب الله، ولا تفكر بالله. ما يعنيه هو، إن قال المؤمن أو الصوفي نفسه بأنه يحب الله أو يفكر فيه، فإنه يعترف ضمناً بهذا القول أنه لا يزال هناك ثنائية ما، درجة ما من الانفصال بينه وبين الله لأن القول نفسه يعترف ضمناً على الأقل بذلك، إذ كي يمكن لأحد أن يقول قولاً كهذا، وجب أن ينظر إلى الله من مسافة ما، وهذا يتناقض مع محبة الله، على الأقل بالنسبة للصوفي، التي تعني بأن عليه أن يحب الله ويفكر فيه إلى درجة يذوب تماماً وكلياً في محبة الله والتفكير فيه، فيصبح واحداً معه.

في كتاب صدر في أواخر القرن الماضي، عام 1884، حول حياة راهب نجد هذه الفكرة الصوفية الأساسية بارزة فيه. فنحن نقرأ مثلاً، «في أحد الأيام شاهد الأخ (الراهب) إيف امرأة عجوزاً في دمشق تحمل كأساً من النار في يدها اليمنى، وزجاجة من الماء في يدها اليسرى. إيف سألها ماذا تريد أن تصنع بهذه الأشياء، فأجابت بأنها تريد أن تحرق الجنة بالنار وأن تطفىء جهنم بالماء. إيف سألها عندئذ، ولكن لماذا تريد صنع هذا؟... فأجابت «لأنني لا أريد أن يصنع أي إنسان الخير لكي يكسب الجنة كمكافأة، أو لأنه يخاف جهنم، بل لأنه مدفوع إلى ذلك بمحبة الله»(37).

هذه الأمثلة القليلة التي ذكرتها كتمثيل سريع على الاتجاه الفلسفي الذي أشرت إليه كافية في التدليل على معناه. فكي يمكن تحقيق هذا الكمال يجب أولاً على الإنسان أن يتحول عن إنسانيته نفسها، فيتحرر من الوضع الإنساني والتاريخي نفسه، ويصبح مماثلاً لله ذاته، الذي لا يعرف نقصاً أو خللاً من أي نوع، وفي أي شكل؛ الذي يعني اكتفاءً ذاتياً تاماً مطلقاً، وبالتالي لا يعرف أي حب، أي حقد، أي اعتزاز باختراع أو اكتشاف، بعلم، فلسفة، فن،حب الخ... لهذا كان الرجوع إلى التصورات المثالية التي تدعو إلى ولادة جديدة، واللجوء إلى فكرة المجتمع الجديد الكامل في تجاوز الواقع القائم وإعادة تكوينه من الجذور يعبّر، كما أشار عدد من الفلاسفة، عن الجانب الإلهي في الإنسان، ويشكل السمة الإلهية فيه. هذه الفكرة وجدت عدداً كبيراً من المفكرين والفلاسفة الذين صاغوا طبيعتها وفق هذه المفاهيم. بما أن المجال لا يتسع للوقوف عندها كظاهرة عامة وهو، في الواقع، أمر غير ضروري، أكتفي هنا بالإشارة إلى

ثلاثة مراجع فقط في التمثيل عليها، الأول لشارل بيغي الذي يكتب «المواطنون في المدينة المتجانسة لا يملكون المشاعر التي نسميها بمشاعر المزاحمة، المنافسة، تضارب المصلحة، مشاعر الحرب الأهلية، الحرب الأجنبية، الحرب الاقتصادية، الحرب العسكرية، الحرب الخاصة، الحرب العامة، مشاعر الطموح العام، الطموح الخاص، العداء، الغضب، الانتقام، الحقد، الحسد، الخبث، إنهم لا يعرفون ما هو الكذب. مواطنو المدينة المنسجمة لا يتميزون ليس فقط بهذه المشاعر التي أشرنا إليها هنا، بل يجهلون حتى ما هي هذه المشاعر... مواطنو المدينة المنسجمة لا يعرفون ما نسميه بالحقد، وهم سعداء لأنهم لا يعرفون ما نسميه بالحسد»(38). ولويز ميشال، التي كانت من الاشتراكيين الذين فرضوا احترامهم بشكل عام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت تلقب «بالعذراء الحمراء»، كانت تتوقع قريباً قيام مجتمع جديد «يحقق تكويناً جديداً وكلياً تقريباً للحيوان الإنساني» ثم أضافت «لو أن الإنسان لم يكن عبداً لإنسان آخر، لكانت الطبيعة جميلة... الإنسان الجديد لن يكون، من حيث التركيب الجسدي، مماثلاً لنا(39). وأكتون يكتب «إن استمرارية هذا التقدم في اتجاه الحرية المنظمة، والأكيدة تشكل الواقعة المميزة للتاريخ الحديث، والجزية التي يدفعها هذا التاريخ لنظرية القدر الإلهي»(40).

وأحد المفكرين الآخرين الذين يمثلون الاتجاه نفسه كتب بدوره معبّراً بوضوح عن المزاج التقدمي الذي كان يسود القرن التاسع عشر والاكتمالية التي كان يتطلع عليها عندما كتب إن أمير الظلام لا يزال ظافراً بالكثير من مناطق العالم؛ فالأوبئة لا تزال منتشرة والموت لا يزال منتصراً، ولكن إله النور وقد أصبح يتمثل في العلم. كما كان إله الظلام ولا يزال يتمثل في الجهل - سيحول الأرض إلى جنة. فالجوع لا يكون معروفاً عندئذ، ولا يكون هناك غني أو فقير. ما هو أهم هو أن الإنسان يسيطر على طبيعته نفسها، فلا تسود فقط قوى الشر الموجود في الخارج بل تسود أيضاً الغرائز الرديئة والميول الخسيسة التي ورثها عن الحيوانات السفلى، العالم كله يصبح بالتالي موحداً بالشعور نفسه الذي وحد القبيلة والذي يجعل أفراده يفكرون ويشعرون ويعملون ككائن واحد. الإنسان يصبح، في الواقع، ما كان الله نفسه يمثله في خيال الإنسان، أي، بكلمة أخرى، إلها، إنه يكون كاملاً وخلاقاً ويتحول إلى موضوع لعبادة عادية كإله(41).

❖ ❖ ❖

هناك موقف عام أخذ يظهر منذ بضعة عقود ويؤكد أن النظرة التفاؤلية إلى حركة التاريخ، وما كانت تقترن به من إيمان بقانون تقدم مستمر، واكتمالية دائمة، وفكرة مجتمع كامل يكشف أخيراً عن جميع طاقات الإنسان ويحققها في حالة سعيدة متكاملة، الخ... إن هذه النظرة ابتدأت تزول مع الحرب العالمية الأولى، إلى أن حلت محلها نزعة شكية عامة ساخرة. جوديس شكلار، مثلاً، كتبت في دراسة ظهرت في أواخر الخمسينات «ليس هناك من إنسان عاقل يستطيع حالياً الإيمان بأي قانون تقدم. ففي عصر حربين عالميتين، الدكتاتورية، الكليانية، والقتل الجماعي، لا يمكن لإيمان كهذا أن يكون أكثر من سذاجة فكرية، أو ما هو أسوأ، من خمول يستحق الإزدراء»(42).

ولكن أقوالاً كهذه ليست موضوعية لأنها تتجاهل، أولاً، جدلية التاريخ التي تعني صعوداً وهبوطاً في حركة فكرة كهذه. وثانياً، استمرار المفاهيم الاكتمالية، أو فكرة المجتمع الجديد كإمكان يجب النضال في سبيله والتطلعات المختلفة التي تتجه إليه. فالفوضويون، مثلاً، تابعوا هذه الطريق مؤمنين بأن من الممكن خلق عالم جديد متكامل على أنقاض العالم القديم، وإخصاب الأول برماد الثاني؛ والماركسيون الذين التقوا مع الفوضويين على الأقل في هذه الأرضية، وكانوا أوفياء لفكرة هذا المجتمع الجديد حتى الأمس القريب، لم يتنكروا لتطلعاتهم ولهذه الفكرة نتيجة الحربين العالميتين، الأنظمة الكليانية، الخ... واليسار الجديد الذي ظهر في الستينات والسبعينات وجدد حيوية هذه الفكرة كان يتمرد بالضبط على الأسباب والأحداث السلبية التي تتعارض معها. هؤلاء لم يعتبروا أنفسهم ساذجين، ولم يكن من الممكن للآخرين تجاهلهم كجماعات ساذجة أو خاملة نتيجة التزامهم بفكرة «المدينة المثالية» أو «المجتمع الجديد». رجوع قطاعات كبيرة من المثقفين عن هذه الفكرة ونقدهم المتكرر للذين استمروا على الدعوة إليها والعمل بها لم يكن، في الواقع، مفاجأة، وذلك بسبب الكوارث المتعاقبة التي حدثت، ابتداء من الحرب العالمية الأولى، وانتهاء بالحرب البربرية التي شنتها أمريكا ضد فيتنام، ومروراً بالأزمة الاقتصادية الهائلة التي حدثت في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات، الخ... ولكن ما يلام عليه هؤلاء هو تجاهل جدلية الحياة السياسية والإيديولوجية وعدم تجاوز الظواهر الآنية، والكشف عن الأسباب النفسية والأخلاقية العميقة الجذور التي تفسر هذا الالتزام المتواصل بفكرة المجتمع الجديد. ماتقوله شكلار، وآخرون مثلها، قد يجد مكانه على صعيد النقد العلمي الصرف حول صحة هذه الفكرة والتصورات المختلفة التي عبرت عنها فيصح عليها من ناحية أمبريقية، ولكنه يهمل في ذلك، الصعيد النفسي والأخلاقي الفلسفي حيث تجد هذه الفكرة قواعدها.

الحرب العالمية الأولى كانت تمثل، في الواقع، المنعطف التاريخي الذي ابتدأ منه تحول واضح عن خط فلسفة التنوير الاكتمالية. هنا تجدر الإشارة إلى أن أوغسطين كتب ما كتب حول مدينة الله «الكاملة» في أعقاب سقوط روما، وأن هذا السقوط هو الذي دعاه إلى التمييز بشدة بين آمال الإنسانية في الخلاص التي يجب أن تتجه إلى هذه المدينة وبين انشغالهم بهذه الحياة الأرضية التي لا مكان لهذا الخلاص فيها. موقف رجال اللاهوت والفكر العلماني نفسه في أعقاب الحرب العالمية الأولى كان مماثلاً أمام ما رافقها من دمار وقتل وما ترتب عليها من آلام ومصائب. لهذا نرى هؤلاء، وخصوصاً رجال اللاهوت، ينبهون على أن كل تصور تقدمي للتاريخ أو اكتمالي للمجتع يمثل اعتباطية فكرية وهلوسة عقلية، أو يكون ملوثاً بالشر الإنساني والعذاب، ويجب بالتالي على الإنسان أن لا يتطلع إلى خلاصه في مجتمع جديد غير ممكن نتيجة التطور الاجتماعي التاريخي.

ولكن هذه الردة لا تعني أو توحي بأن فكرة التقدم وما يقترن بها من تصورات حول مجتمع جديد كامل كانت تسود تماماً قبل ظهور هذه الردة في أعقاب الحرب العالمية الأولى واتخاذ جميع أبعادها بعد الحرب العالمية الثانية. فهذه الفكرة كانت تمارس قبل ذلك، أي ابتداء من القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين، هيمنة نسبية فقط وليس هيمنة

مطلقة؛ حتى في فرنسا حيث كانت هذه الهيمنة تؤكد ذاتها أكثر من أي مكان آخر نجد الكثير من هذه الأفكار والاتجاهات المضادة. هنا أشير على سبيل المثال إلى موقف الفيلسوف السياسي بالفور الذي عبّر، كما يبدو، عن نقده لفكرة التقدم من صعيد كان، في الواقع، الصعيد الذي مثل الكثير من الجوانب الأساسية التي كان يركز عليها هذا النقد في ما بعد. إنه يقول في خطاب حول الموضوع ألقاه في جامعة غلاسغو كعميد لها، ليس هناك أيّ أدلة أمبيريقية توحي بأن الحضارة تنتقل من أمة إلى أخرى في حركة مستمرة من التقدم والتكامل، كما قال كوندورسه وهيجل، لأنها قد تنهار نهائياً في أحد الأيام، ونظرية التطور لا تستطيع أن تكون ضمانة تبرر التفاؤل بمستقبل الإنسان، إذ قد تحدث تحولات جذرية في الوسط الخارجي تدفع الإنسان إلى الوراء، أو تقضي عليه تماماً. العلوم والفنون لا تستطيع متابعة تقدمها، بل تنحط على الأرجح وبشكل أكيد في مجتمع يعمل في انسجام لا يتعرض للصراعات التي يتعرض لها المجتمع حالياً؛ أما القول بأن من الممكن تحقيق كمال الإنسان عن طريق التشريع والعمل الحكومي، فإنه قول لا يتجاوز هامش السلوك الإنساني؛ لهذا يجب القول إن مستقبل الإنسانية ليس مستقبلاً واضح الاتجاه، يدعو إلى الاطمئنان، بل هو مستقبل يلفه الظلام، وأن ليس هناك أيّ خاصية حسابية تملكها أو أيّ أداة قد نستطيع اختراعها يمكن أن تجعلنا قادرين على تخطيط مجراه أو الكشف عن سر قدره(43).

في هذا القول كان بالفور يتكلم وكأنه في أواخر القرن العشرين وليس في أواخر القرن التاسع عشر. دزرائيلي عبّر من وجهة محافظة عن جانب مهم من هذا النقد عندما كتب بأن الأوروبي يتكلم عن الحضارة لأنه استطاع بمساعدة بعض الاكتشافات العلمية إقامة مجتمع رأى خطأ أن الرفاهية تعني الحضارة(44). بكلمة مختصرة، كان هناك دائماً عدد من المفكرين الذين اقتنعوا بأن التقدم ـ خارج الصعيد التقني والعلمي الصرف ـ وهم وأسطورة، أن التقدم الحضاري ليس مضموناً في المستقبل، وأن الحضارات التي يمكن أن تظهر في هذا المستقبل لن تكون على الأرجح أحسن مما ظهر حتى الآن، على الأقل في معناها الأخلاقي والإنساني. تشاؤم المفكرين الآخرين، من ديمقراطيين وليبراليين، قد يتفرع عن أسباب مختلفة، يعبر عن اتجاهات متباينة، ولكن هذه الأسباب والاتجاهات كانت متماثلة في أنها كانت تتناقض مع طبيعة التصورات التي كانت تتطلع إلى اكتمالية تاريخية أو مجتمع جديد كامل*.

كل ما يمكن قوله أن قسماً كبيراً أو بالأحرى ـ كما يبدو ـ أكثرية كبيرة من المثقفين الغربيين خسرت إيمانها بالتقدم كحتمية تاريخية، وباكتمالية الإنسان أو بتحقيق المجتمع الكامل. ولكن ما يجب التوقف عنده والتنبيه إليه هو أن بعد خيبة الحرب العالمية الأولى

* عندما نذكر خيبة المثقفين، مما حدث فإن هذا لا يعني إعفاءهم من المسؤولية عن تلك الأحداث التاريخية السلبية التي دمرت روح التفاؤل وما عبرت عنه من فكرة تقدم تقترن بالتطلع إلى ظهور مجتمع جديد يسوده الانسجام والسعادة. وذلك لأن انحرافهم وأخطاؤهم ساعدت على ظهور تلك الأحداث ثم تكريس وجودها عندما تناسوا مثلهم العليا، مثل عصر التنوير، فانضموا إلى القوى التي تقف وراءها وساعدوا في تكوينها وتوفير الشرعية لها، ففي الحدث الاول الذي كان المنعطف التاريخي في الانحراف عن هذه المثل وعن دورهم الصحيح كمثقفين، أي الحرب العالمية الاولى نجد أن هؤلاء المثقفين يتنكرون بشكل جماعي. ما عدا بعض الاستثناءات لتلك المثل الإنسانية العليا التي تدعو إلى الأخوة الإنسانية. الوحدة العالمية والتحرر من الولاءات العدوانية المتزمتة، فيحملون راية هذه الولاءات الضيقة. ويدافعون عن الحرب، ويقدمون الشرعية لها.

وآثارها السيئة رجع قسم كبير من هؤلاء عن مثال التقدم وفكرة المجتمع الجديد واتجهوا مرة أخرى إليهما في الثورة الروسية الشيوعية وعن طريقها. قسم آخر اتجه، على العكس، إلى النازية، وحتى إلى الفاشستية الإيطالية، كأداة لتحقيق ذلك المثال وتلك الفكرة، وإن كان من زاوية خاصة محدودة تتعارض مع عالمية فلسفة التنوير وقيمها الأخرى. ولكن بعد انكشاف «شرور» المرحلة الستالينية ابتداء من محاكم التطهير في الثلاثينات، وخصوصاً بعد تقرير خروشوف الذي أعلن عنها عام 1956، رجع هؤلاء المثقفون مرة أخرى عن ذلك المثال والفكرة وما يقترن بهما من مثل، ولكن لم يلبثوا أن اتجهوا، بعد فترة قصيرة من الفراغ إلى ثورات العالم الثالث، من الصين إلى كوبا، ومن الجزائر إلى فيتنام، كمنطلق جديد، كأمل جديد في تحرير الإنسان، في إقامة مجتمعات جديدة تلهم الإنسان في كل مكان على تحقيق تحرره والعمل على متابعة طريقه إلى الاكتمالية، هذا إن لم نقل إلى المجتمع الكامل.

ولكن النقطة المهمة الأساسية التي يجب أن نقف عندها هي: لماذا كان المثقفون ينتقلون، بعد خيبتهم من تجربة معينة، إلى تجربة أخرى كأداة في تحقيق مثال «المدينة الفاضلة» أو فكرة المجتمع الجديد؟... لماذا كانوا لا يتحملون الفراغ الإيديولوجي الذي كان يتركه سقوط تجربة معينة فيبحثون عن غيرها؟... هذا موضوع سأعود إليه في القسم الثالث*.

أمام هذه الظاهرة، يمكن القول إذاً إن النظريات والأقوال التي كانت تعلن عن هزيمة فكرة المجتمع الجديد، ومثال التقدم التاريخي نحوه كانت هي نفسها غير واقعية، وتتناقض مع الوقائع التاريخية التي تدل على أنها هي التي كانت «ساذجة» وتكشف عن «خمول فكري». فرغم جميع الهزات والنكسات والهزائم التي أصابت هذه الفكرة ابتداء من الحرب العالمية الأولى كانت التصورات التي تعبّر عنها تتلاحق في أشكال جديدة ودون انقطاع.

أهم هذه التصورات كانت ولاشك تتمثل في نظرية دي شاردين التي تقدم صورة مفصلة جامعة عن فكرة هذا المجتمع الجديد الكامل، ولهذا فإنني سأقف قليلاً عندها كمثل متكامل الجوانب عن هذه الفكرة.

---

* لقد استوقف نظري منذ بضعة أيام وانا اعدّ هذه الدراسة خبر قراته (الاسبوع الأخير من اغسطس (1991) حول اجتماع عام في عاصمة المكسيك حضره ما يقارب من ثلاثمائة مندوب عن جماعات ومنظمات وحركات يسارية مختلفة للاعلان عن انتصار الاشتراكية الذي لا مفر منه في المستقبل. (الاشتراكية المعنية هنا هي الماركسية. اللينينية) اي للرد على الردة السلبية التي حدثت ضد هذه الاشتراكية نتيجة سقوط الانظمة الشيوعية في اوروبا الشرقية؛ الجواب الذي وصل إليه المجتمعون كحل ورد كان الرجوع إلى تروتسكي، وكأن فشل التروتسيكية التاريخي بأن تعبر عن الثورة الاشتراكية في أي مكان، أي عن إقامة نظام جديد مستقر ينطلق منها، كان لايعني أي شيء من حيث قدرتها على التعبير عن جدلية التاريخ الثورية: أو كأن ليس لتروستكي اي علاقة كانت مع البولشيفية، مع ديكتاتورية البروليتاريا التي مارستها وكان أحد مؤسسيها أو كان مفاهيمه حول هذه الديكتاتورية تتناقض تماماً مع الستالينية: أو كان الصراع بينه وبين ستالين كان فقط صراعاً حول مبادىء وتفاسير مختلفة حول الماركسية. اللينينية وليس صراعاً حول السلطة: أو كأن أفكار تروتسكي كانت تستطيع ان تؤمن استمرار الشيوعية فتحميها من الأسباب والقوى التي ادت إلى سقوطها في روسيا وأوروبا الشرقية، أو كأن التروتسكية تستطيع ان تتجنب ما يواجه وينتظر كل إيديولوجية وهو دورة إيديولوجية محتومة تنتقل فيها من الولادة إلى الموت.

ولكن كل ايديولوجية علمانية جامعة هي دين وتحتاج بالتالي ككل دين آخر، ليس فقط إلى شهداء وقدّيسين خاصين بها، بل أيضاً إلى لاهوت منظم يفسر كل ما يحدث من زاويتها. ويعيد ترجمتها بشكل يستوعب كل طارىء أو تحول يبدو غير منسجم معها. ولكن السبب البعيد العميق الذي يفسر. من زاوية موضوعنا مؤتمراً أو رداً كهذا هو تطلع الإنسان الدائم إلى معنى للحياة والتاريخ، إلى مجتمع اكتمالي أو كامل يعبّر عن هذا المعنى. هذا التطلع يلازم الإنسان لأن تناقضات وإشكاليات الوضع الإنساني نفسه تفرض التوجه إليه.

دي شاردين تخصص في الجيولوجيا، والبليونتولوجيا، ولكن مشاغله الفكرية الأساسية انتقلت به إلى دارسة، أو بالأحرى دراسات، ذات تأملات ميتافيزيقية حول معنى واتجاه التطور الإنساني نفسه بدلاً من التطور البيولوجي. إنه كان مقتنعاً بأن التطور يتجه نحو توحيد الإنسانية(44)، وبأنه يحدث الآن على صعيد جديد يمثل ما معناه «غلاف فكري للأرض»، أسماه "noosphere" وقد تطور مع ظهور الإنسان. أما اتجاه هذا التطور فهو نحو وعي أعلى للإنسانية كلها يحوّل هذه الإنسانية إلى كائن جماعي واحد، يشعر ويفكر بطريقة واحدة. في كتابه الأساسي «ظاهرة الإنسان»، يكتب دي شاردين إن الـ "noosphere" أو الغلاف الفكري يميل إلى تكوين نظام مغلق واحد، يكون فيه كل عنصر قادراً بأن ينظر، ويشعر، ويرغب، الخ... بطريقة مماثلة مع جميع العناصر الأخرى... إننا نواجه جماعية (collectivity) وعي متجانسة معادلة لنوع من الوعي الأعلى... الفكرة هي أن الأرض... تصبح وحدة مقفلاً عليها بغلاف فكري واحد، وتعمل وظيفيا كحبة فكرية واحدة على صعيد فلكي. هذا التطور الذي قاد إلى ظهور «الغلاف الفكري» الواحد وامتداده للعالم يدل أيضاً على أن هذا الأخير يتجه نحو الالتقاء والتجمع في مركز واحد(45). هذا النوع من التطور الذي ينقل الإنسان من طور ينظر، ويشعر، ويرغب ويتألم فيه فردياً، إلى طور يتحول إلى كائن جماعي، فينظر، ويشعر ويرغب ويتألم فيه وكأنه فرد واحد، يعني زوال الفردية تماماً، والتطور نحو نوع من الكليانية، ولكن كليانية نفسية اجتماعية وليس سياسية. دي شاردين أشار إلى هذه النتيجة التي تترتب على نظريته واعترف بها، ولكنه نبه مؤكداً إلى أن التطور الذي تشير إليه نحو كومينوته (community) من هذا النوع يتخذ خطاً عفوياً وليس قسرياً، يعتمد على آلية اجتماعية تاريخية وليس آلية قمعية تستخدم العنف المنظم، ولهذا فإن تفسير نظريته ككليانية أخرى قد يكون قريباً من الحقيقة ولكنه يعني تشويها لظاهرة أو لمنعطف تطوري جذري رائع جداً. على أي حال، إن خلاص الإنسان في هذه الأرض يعني، بالنسبة لدي شاردين، توحيد الإنسانية وليس التميز الفردي الخاص المتواصل، ولهذا فإن الشيء الأساسي الأول هو أن الوحدات الإنسانية المختلفة المشاركة في هذه السيرورة ستزداد قرباً والتحاماً، يحفزها نحو ذلك شعور بوحدة عالمية تقوم على شعور «بكومينوته عميقة. كل هذا يجد أواصره في نوع جديد من المحبة، لم يعرفه الإنسان بعد. «هذا النوع الجديد من المحبة» هو الذي سيخلق مجتمعاً عالمياً واحداً ومتجانساً، متحرراً وسعيداً، وليس الكليانية التي تستخدم القمع والعنف(46).

ولكن هناك أيضاً في كتابات شاردين ما يؤكد على الكليانية كظاهرة إيجابية، وهذا يمكن أن يشجع على اللجوء إليها كحل لما يواجه الإنسان من تناقضات وصعوبات مختلفة في المجتمع الحديث. إن شاردين وجد، مثلاً، كما يكتب أحد المعلقين، أن التعاطف مع الفاشستية أو الشيوعية أسهل عليه من التعاطف مع المسيحيين (على الرغم من أنه كان كاهناً، متعاطفاً مع الكنيسة الكاثوليكية) الذين كانوا لا يرون إمكان قيام مجتمع أو نظام اجتماعي جديد، لا يتطلعون إلى مجتمع كهذا، ولا يجدون هناك أي سبب يدعو إلى توقع مستقبل يكون أحسن وأكثر بريقاً من الماضي. لهذا نراه لا يبالي أبداً تقريباً بالمآسي والآلام والتضحيات التي جاءت مع ظهور الفاشستية والشيوعية(47). لهذا أيضاً، قال معلّق آخر من الذين انشغلوا بدراسة كتاباته

إن دي شاردين كان، من زاوية معينة، أقل الناس مشاعر إنسانية(48). شاردين، كما نقرأ أيضاً في الخط نفسه، لم يكن معادياً للفاشستية؛ على العكس، إنه كتب مستحسناً ومسانداً لها لأنها تعمل مع المستقبل، تفتح ذراعيها له، وتجاري حركة التاريخ نحو وحدة عالمية، وذلك بامتدادها إلى مناطق واسعة، وضمها إلى إمبراطوريتها؛ ولكن شاردين لم يقف هنا، بل ذهب إلى القول بأنها قد تمثل نموذجاً ناجحاً على صعيد محدود لما يمكن أن يكون عليه عالم الغد. النقص في الفاشستية كان، كما رآه، منطلقها القومي، وبالتالي نظرتها الضيقة إلى الحياة(49).

إننا نجد أيضاً أن شاردين كتب، مثلاً، حول القنبلة الذرية وما يترتب عليها، ولكنه لم يذكر هيروشيما ونغازاكي إذ كان يكفيه أن هذه القنبلة دللت على ما يمكن تحقيقه من قبل فريق من العلماء المتعاونين، وبأنها ستدفع مسألة توحيد العالم إلى الأمام. تطلعات شاردين كانت دائماً تتجه إلى محبة الله ومحبة العلم، ولكنه تجاهل محبة كان يجب أن تكون أساسية لمفكر مسيحي مؤمن مثله، وهي محبة «الجار» التي يجب أن تتقدم على محبة العالم كمجرد*. شاردين يعترف، في الواقع، بأنه ينفر من محبة «الجيران»، وأنه كان منذ مدة طويلة، ولا يزال يشعر «بالاشمئزاز» تجاه الآخرين ككائنات إنسانية فردية، وأنهم يشكلون الخطر الأكبر الذي يواجه شخصيتنا في طريق نموها وتطورها. فالناس لا يتميزون بتعاطف طبيعي تجاه بعضهم لبعض، وهم إن تركوا على حالهم، أو في حالة عفوية، فإن الميول التي يعبّرون عنها آنذاك تجاه الآخرين لن تعبّر عن التعاطف بل عن الاشمئزاز. في مناسبة أخرى، كتب شاردين إن الكائنات الإنسانية أخذت تخلق، في الواقع، كائناً حياً يشمل الإنسانية كلها، ثم يشير كتدليل على ذلك، إلى تجارب الناس في أثناء الحروب التي تخرج الإنسان من ذاته بقوة المشاعر الجماعية الحماسية وتولد فيها حساً تصاعدياً بارتفاعه إلى مستوى أعلى من الوجود الإنساني(55)، أفكار وأقوال كهذه تستطيع أن توجه، في الأوضاع المناسبة، إلى الفاشستية أو الكليانية، وأن تخلق جواً فكرياً يوحي بها.

ولكن دي شاردين خلص في فلسفته إلى القول بأن العالم يتجه نحو مجتمع تسوده المحبة المتبادلة، مجتمع منظم يستطيع أن يحيا الناس فيه ككائنات عليا. هناك بالنسبة له شر واحد هو التجزئة أو الانقسام؛ فالعالم قد يكون متفككاً، متنافراً وممزقاً، ولكن هذا الوضع يشكل فقط مقدمة تنبىء بوحدته القادمة. هذا لم يكن طبعاً رغبة أخلاقية أو إنسانية يعبر عنها، بل كان حصيلة دراسة لحركة التحول في العالم. فالتطور نفسه يكشف عن أدلة تشير الى أنه يتجه دائماً نحو درجات أعلى من التوحيد المعقد. فالإنسان لا يستطيع البقاء كما هو الآن، والعالم الإنساني لا يستطيع الاستمرار في هذه الحالة من التباعد والانقسام التي نجده فيها. دي شاردين كان مقتنعاً بأن الإنسانية تتقدم نحو هذا الكمال النهائي، وبأن العلم يستطيع التدليل على ذلك، ولكن دي شاردين آمن أيضاً، بالإضافة إلى ذلك، أن هناك أسباباً أخلاقية تدعو إلى الإيمان بأن غاية جهود الإنسان ونضاله عبر العصور يجب أن تكون هذا المجتمع

---

* الكونتس تولستوي كتبت مرة إلى زوجها ليون تولستوي «قد يكون من الممكن لك أنت البقاء فوق كل مشاعر العطف نحو أولادك أنفسهم، ولكن كائنات إنسانية فانية صرفة مثلي لا تقدر على ذلك».

الكامل النهائي، وذلك لأن الناس يستطيعون في مجتمع كهذا فقط أن يحبوا بعضهم بعضاً. دي شاردين قد يكون أدرك الحاجة إلى هذه الحجة الأخلاقية في التدليل على ضرورة هذا المجتمع، لأنه رأى أن الأدلة العلمية التي قدمها ليست على الأقل كافية في تبرير النتيجة التي وصل إليها. ما دلل عليه هو، في الواقع، أن العالم يتجه إلى التوحد أو التجمع في وحدات معقدة أكبر، أو أنه يوحد ذاته في وحدات من هذا النوع؛ وقول أو دليل كهذا لا يدل بالضبط على أن المجتمع الذي ينتهي إليه هذا النوع من التطور سيكون مجتمعاً واحداً يعمل كفرد وكإرادة واحدة، ويسوده الإخاء والمحبة. لهذا كان عليه الاتجاه إلى وجود أسباب أخلاقية تدعو إلى توقع هذا المجتمع وظهوره لأن مجتمعاً تتسرب إليه المحبة الجماعية كهذا المجتمع يجب أن يكون قصداً لتطلعات الإنسان لأن الناس يستطيعون فقط في مجتمع كهذا تحقيق هذا النوع من المحبة.

دي شاردين كان يتوقع قيام مجتمع اكتمالي مماثل جداً للجمهورية الأخلاقية التي قال بها كانْت، ولكنه كان يختلف معه حول الكيفية التي يتم بها ظهور هذا المجتمع، فلا يوافق كانْت أنه سيكون نتيجة نمو وتقدم العقل الذي يعمل على تحقيق ذاته في هذا المجتمع، ويكون متقلقلاً غير مطمئن إلى ذاته دونه بل إنه، على العكس، سيكون نتيجة الاتجاه الذي يتحرك فيه التطور نفسه نتيجة جدليته الخاصة. مجتمعه كان أيضاً يحقق كماله كمجتمع مشبع بالمحبة، في حين أن مجتمع كانْت يحقق كماله في الفضيلة وسيادة الفضيلة. دي شاردين يتفق مع كانْت في أمر واحد وهو أن من الممكن للناس أن يبدأوا حقاً بمحبة بعضهم بعضاً في مجتمع كهذا فقط. إنه يشير، في الواقع، إلى أن من الممكن للناس أن يبدأوا بممارسة هذه المحبة، أو الشعور بها، عندما يستيقظ وعيهم بوضوح فيدركون هذا التطور الذي يدفع بهم نحو هذا المجتمع، ويركزون بالتالي أنظارهم كرجل واحد عليه(51).

نظرية دي شاردين كانت تمثل، في الواقع، تركيباً جامعاً، «إنه نظم تقريباً في مذهب (system) واحد جميع أشكال الاكتمالية الأساسية.. إنه كان صوفيا: الكمال يعني اتحاداً بالله؛ وكان مسيحياً: الكمال يرتبط بعمل المسيح في الإنسان عبر التطور؛ وكان ميتافيزيقيا: الكمال يكون في نمو الوعي حتى شكله النهائي؛ إنه آمن بالكمال عن طريق العلم: فالبحث العلمي يعني، في نظره، نموذجاً للعمل مع الله؛ إنه آمن بالكمال عن طريق التغيير الاجتماعي: فالناس يبلغون الكمال عن طريق مشاركتهم في مجتمع تسوده المحبة؛ إنه آمن بأن المسيحية تكشف عما يكون حقاً الكمال: فالعهد الجديد. وخصوصاً بول، يكشفان طبيعة الوحدة النهائية التي يجب على التطور أن يستقر أخيراً فيها»(52).

المفاهيم والنظريات الأخرى التي تعبّر عن فكرة المجتمع الجديد وتتطلع إليه، والتي ظهرت، بالإضافة إلى اليسار الجديد، بالضبط في المرحلة التي يقال عنها إنها مرحلة تنكرت لهذه الفكرة، كانت عديدة، الملاحظات التالية تشير إلى بعضها كتمثيل عاجل عليها، وذلك كمحاولة في إبراز أهميتها حتى في هذه المرحلة الحديثة الحالية التي شاهدت أسوأ أشكال التنكر لها.

مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، مثلاً، التي انشغلت كثيراً وأساساً بغرائز الإنسان العدوانية أفرزت، على الرغم من ذلك، اتجاهاً متفائلاً تتطلّع إلى قيام مجتمع جديد (كامل). أريك فروم الذي كان أحد أعلام هذا الاتجاه الكبار، يكتب مقتنعاً بـ «أن الإنسان ليس بالضرورة أو من حيث الفطرة شريراً، بل يصبح شريراً فقط إذا لم تتوفر الأوضاع الملائمة لنموه وتطوره. وجود مجتمع صالح يؤمن الحرية، الضمانة الاقتصادية والرفاهية الضرورية لكل مواطن، ويكون منظماً بشكل يجعل العمل تعبيراً عن استعدادات الفرد، يعني مجتمعاً يعزز نمو كل فرد، ويخلق الأوضاع التي تجعل الإنسان كائناً منتجاً حقا»(53). أوضاع كهذه في مجتمع كهذا تعني «أن الإنسان يرتبط بالعالم بمحبة تشكل جذور المحبة الصحيحة»(54). تقدم الإنسان يكون دون حدود تقريباً إن صحت له الأوضاع الصحيحة. «إن طاقات الناس هي من النوع الذي، إن توفرت لها الأوضاع المناسبة، تكون قادرة على خلق نظام اجتماعي تسوده مبادىء المساواة، العدالة، والمحبة». هذا التصور المتفائل دفعه إلى الإيمان بقيام حكومة عالمية على الأساس نفسه، أي محبة الإنسانية التي لا يمكن فصلها عن محبة فرد واحد(55). في كتاب جديد، رجع فروم إلى هذه الفكرة ودافع مرة أخرى عن نظريته بأن الإنسان ليس شريراً من حيث الفطرة، وذلك في مجرى نقده لنظرية كونراد لورنز وغيره من الذين يؤمنون بأن عدوانية الإنسان فطرية(56).

فروم يعلن بوضوح حاسم إيمانه بهذه الاكتمالية أو فكرة المجتمع الجديد وكأنه يتحدى التحولات السلبية المتلاحقة التي تناقضت معها. إنه لا يقول بحتمية تاريخية تفرض ذاتها، بل كإمكان تاريخي؛ فالإنسان الجديد الذي يحقق كماله فيظهر أخيراً ككائن ملائم لعالم واحد في المستقبل أصبح ممكناً، ولكن هذا يحتاج إلى الوعي والإرادة(57). فروم كان يعتقد بأن الحياة السعيدة هي حياة تحفزها المحبة وتقودها المعرفة كدليل لها، وحدد المجتمع السليم الفاضل كمجتمع يعمل فيه الأفراد على تنمية عقولهم، ويتميزون بالقدرة على محبة أولادهم، جيرانهم جميع الناس، أنفسهم والطبيعة كلها*. الحياة السعيدة هي إذاً حياة تتمثل في فكرة المجتمع الجديد وقد تحوّل من فكرة إلى واقعة.

نورمان براون يمثل أيضاً هذه المدرسة الفرويدية المحدثة ويعبر كأحد أعلامها، عن اتجاه مماثل لاتجاه فروم، لا يقل عنه تمسكاً بفكرة المجتمع الجديد (الاكتمالي)؛ فهو يكتب، مثلاً، في تحديد هذا المجتمع بأنه يعني في ما يعنيه «حلاً» للاضطرابات النفسية وتوفير حالة جديدة يتمتع فيها الإنسان بالصحة البسيطة التي تنعم بها الحيوانات»(58) هذا يعني، بكلمة أخرى، حالة نفسية عقلية منسجمة متناسقة تنعم بطمأنينة متكاملة الجوانب.

ما تجدر ملاحظته هنا هو أن هذه الفرويدية المحدثة المتفائلة بفكرة المجتمع الجديد تجاوزت في الواقع، تشاؤم فرويد نفسه بهذه الفكرة، وظهرت، على عكس المرحلة التي ظهر فيها فرويد، في مرحلة توالت فيها التحولات السلبية ضد هذه الفكرة. المفكرون الذين عبروا

---

* قبل فروم بربع قرن أكد برتراند راسل الشيء نفسه حول إمكان قيام مجتمع اكتمالي أو حتى كامل ربط بينه وبين المحبة والمعرفة. إنه كتب «الحياة الفاضلة هي حياة تحفزها المحبة وتقودها المعرفة 59.

عنهـا، من أمـثـال فـروم، براون، هـربرت مـاركـوزه (أحـد المنظرين الكبـار الأسـاسـيـين لليـسـار الجديد، وخصوصاً الثورة الجامعية في أميركا) قاوموا هذه التحولات ولم يستسلموا لهزائم هذه الفكرة، فكرة المجتمع الجديد، في الإيديولوجيات والتجارب التي قالت بها*.

آخرون عديدون كانوا ولا يزالون يتكلمون على فكرة المجتمع الجديد ويدعون إليها في هذه المرحلة السلبية. الأسماء التالية توفر عيِّنة عاجلة عن ذلك.

في عـام 1933، وفي قـمـة انتـصـار الأنظمـة الكليـانيـة أصـدر عـدد من ممثلي «المذهب الإنسي» بياناً خلص إلى القول بأن الإنسان مسؤول وحده عن تحقيق عالم أحلامه في مجتمع جديد، وبأنه يحمل في ذاته القدرة على تحقيق هذا العالم. وفي قمة الاحتلال النازي لفرنسا نرى أن المقاومة الفرنسية تربط في مبادئها بين قضية التحرير وبين فكرة المجتمع الجديد فتقول «إن حلم المدينة المحررة يذهب، إلى ما وراء تحديداتها التاريخية أو الفردية، نحو صورة المدينة المنسجمة، صورة العالم الإنساني الموحد والمتكامل... «ثم نقرأ»... إننا نرى أن التقدم الأخلاقي والروحي للعالم لا يكون ممكناً دون الحافز الثوري، دون تمرد الشعور لإقامة مجتمع أكثر إنسانية، أكثر عدالة وأكثر سعادة»(60).

كورليس لامان، أحد فلاسفة المذهب الإنسي (Humanism) يعبّر عن ثقة مماثلة بالإنسان واكتمالية، وبأنه سينتصر في النهاية. فعلى الرغم من أن الفلسفة الإنسوية تعترف بأن الإنسان قد يخسر، ويخسر بشكل نهائي، فإنها تظل مقتنعة بأنه يتميز بالكفاية والذكاء والشجاعة على الانتصار(61).

الفيلسوف السياسي رالز كتب كممثل حديث للفلسفة الليبرالية، إن الرابطة التي تربط بين جميع الكائنات الإنسانية في مجتمع يقوم على مبادىء العدالة الدقيقة تكون رابطة تعاون، والنتيجة التي تترتب على ذلك بينهم كأعضاء في كومينوته كهذه تكون المودة، إنه مجتمع يقوم على أخلاقية المشاركة حيث يعتبر أعضاء المجتمع أنفسهم متساوين، أصدقاء وشركاء، يربط بينهم نظام تعاون يسوده مفهوم عدالة مشترك، ويخدم مصلحة الجميع»(62).

فكرة المجـتـمع الكامل الذي يتطلع إليـه الفيلسوف رايس تعني «الروح الواحـدة التي لا تتجزأ في أرواح كثيرة»(63)؛ ومونيه فيلسوف «الشخصانية» الفرنسية، ينبه إلى الشكل السياسي المثالي الذي يجب أن يسود على صعيد عالمي وذلك في صورة توجيهات عامة نحو «كومينوته» من الشعوب الديمقراطية التي تعيش مترابطة متفاعلة متجانسة وكأنها شعب واحد. مونيه لا ينكر على هذه الشعوب «عبقريتها الخاصة»؛ على العكس «إنه يشجع عليها كطريقة في إحياء وتحفيز حياتها السياسية ككومينوته سياسية ديمقراطية كي تكون بالضبط

* فرويد نفسه لم يكن متفائلاً حول اكتمالية المجتمع على الأقل في كتاباته الأخيرة، فكل حضارة مضطرة إلى ان تستخدم كل ما تستطيعه من جهود في ضبط غرائز الإنسان العدوانية ووضع حدود لها، والمجتمع لا يمكن أن يتغلب على التوتر القائم بين غرائز المحبة والعدوانية التي تميز الكائنات الإنسانية مما يعني أن الإنسان لن يصبح أبداً إنساناً فاضلاً او متكاملاً "61`` ولكن هناك كثيرين فسروا فرويد في كتاباته الأولى، أي قبل الحرب العالمية الأولى، كمفكر اكتمالي يعمل في سباق فلسفة التنوير، ويرى أن أخطاء الإنسان ترجع إلى الجهل والبلبلة، وأن المشاكل التي تواجهه تعود ببساطة إلى فشله في تحقيق طبيعة غرائزه وإدراكها، ولهذا فإن وعي الإنسان لما كان حتى الآن في نطاق اللاوعي وتسليط أضواء الأول على أبعاد الثاني يحرر الإنسان ويصحح تماماً وضعه.

مهيأة للمجتمع الديمقراطي العالمي الواحد، فتترابط وتتفاعل مع المجتمعات الأخرى التي يتكوّن منها وكأنها كلها مجتمع متناسق وواحد(64)؛ فرانك هاريس يتطلع إلى مجتمع جديد «يزداد فيه الناس فضيلة، لطفاً معطاء، ويضعون نهاية ليس فقط للحروب والأوبئة، بل للفقر والمرض، ويخلقون بالتالي جنة على الأرض(65)؛ وشارل جيد يكتب، في كلامه على التضامن (solidarite) وعلاقته بفكرة المجتمع الجديد الذي نتكلم عنه، بأن «قانون التضامن يدل على أن الآخر هو أنا وبأنني لا أستطيع أن أفصل الواحد عن الآخر، كل ما يهم أمثالي يهمني، وكل ما يهمني يهم الآخرين، ليس من أي عمل نقوم به، أي كلام نتلفظ به لا يعكس ذاته في موجات مركزة عبر العالم كله، لهذا فإن هذه الشخصية الإنسانية تبدو كجلالة حقيقية لأنها تعني مسؤولية مكبرة بشكل ممتاز»(66).

-2-

فكرة المجتمع الجديد
في المذاهب السياسية
والتجارب الايديولوجية الثورية الحديثة

1 - 2

مقدمة

في الفصل الأخير من القسم الأول تابعت فكرة المجتمع الجديد في مجرى الفكر الفلسفي الحديث، أو بالأحرى، في مذاهب بعض كبار الفلاسفة الذين انشغلوا بها، وذلك كتمثيل على انشغال هذا الفكر بشكل عام بهذه الفكرة. ولكن كي تتكامل أبعاد معالجة الموضوع في هذا الفكر، أنتقل هنا من الصعيد الفكري الفلسفي إلى الصعيد الإيديولوجي والسياسي فأقدّم أهم المذاهب السياسية والتجارب الإيديولوجية الثورية الحديثة التي انشغلت بهذه الفكرة فيه. مرة أخرى، الغاية ليست فقط الاطلاع على انتشار فكرة المجتمع الجديد الواسع الذي يمتد مباشرة وغير مباشرة إلى جميع أبعاد المجتمعات التي تظهر فيها، أي المجتمع الحديث بشكل عام وككل، بل التمهيد بذلك لإدراك التاريخ والحياة السياسية ذاتها، الإنسان ووضعه الإنساني نفسه.

«جمهورية» أفلاطون لا تشكل زمانياً، وذلك واضح، جزءاً من هذه المذاهب والتجارب الحديثة، ولكن وجدت أن من الضروري الابتداء بها لأنها كانت بشكل خاص وثيقة الصلة بهذه الأخيرة، تفاعلت معها باستمرار، مباشرة وغير مباشرة، ومارست أثراً كبيراً في تكوينها؛ ولهذا يمكن القول إنها لا تزال جزءاً أساسياً من هذه المذاهب والتجارب ويجب بالتالي تغطيتها في دراسة كهذه، لأنه لا يمكن إدراك هذه الأخيرة بعمق دون إدراك «الجمهورية». هناك، علاوة على ذلك، أسباب أخرى إضافية تساند هذا السبب الأساسي في فائدة الابتداء بها وضرورته، وهي أن «الجمهورية» كانت من ناحية زمانية صرفة أولى «الطوباوات» التي مارست فاعلية تاريخية، لأنها كانت أهم «الطوباوات» القليلة التي صدرت عن الفلسفة اليونانية، قاعدة الفكر الفلسفي منذ ذلك الوقت، ولأنها كانت، حتى فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، «الطوبى» التي هيمنت وتقدمت كثيراً على جميع التصورات الطوباوية الأخرى التي ظهرت في مجرى ذلك الزمان الطويل.

إنني انتهيت طبعاً في «الجماهيرية» ليس فقط لأنها، من ناحية زمانية صرفة، آخر تجربة تعبّر عن فكرة المجتمع الجديد، أو لأنها كما أشرت في المقدمة التجربة الوحيدة

الموجودة حالياً التي تنطلق من هذه الفكرة وترجع إليها، التي تعمل على تحقيق ذاتها كديمقراطية مباشرة تتطلع إلى إلغاء الدولة، على الأقل كما عرفناها حتى الآن، بل لأنها بشكل خاص تتميز، بين النظريات والتجارب التاريخية التي دعت إلى هذا الإلغاء، وإقامة ديمقراطية مباشرة، بآلية خاصة بها وضرورية لهذه الديمقراطية في تنظيم ذاتها إن هي أرادت ترجمة ذاتها إلى الواقع. إنني انتقلت من «الجمهورية» رأساً إلى فلسفة التنوير بعد وقفة قصيرة عند «الألفية» ليس إهمالاً أو تجاهلاً للمذاهب والتجارب الكثيرة التي عبّرت عن فكرة المجتمع الجديد عبر التاريخ الذي يمتد بين الأولى والثانية، ولكن لأن النموذج الطوباوي (الحديث) الذي أقدمه في هذا القسم يمثل أيضاً، كنموذج، الطوباوات التاريخية السابقة التي ظهرت قبل فلسفة التنوير، وبالتالي لم يكن من الضروري قطّ في دراسة كهذه الوقوف عندها.

إنني ابتدأت العصر الحديث بفلسفة التنوير لأنها المنعطف التاريخي الجذري في الانتقال إلى هذا العصر وما تمخض عنه من نماذج تمثل فكرة المجتمع الجديد، لأنها توفر المجاري، البذور والعناصر الفكرية الأولى التي نمت منها الأشكال والنماذج الأخرى التي عبّرت عن هذه الفكرة، ولأنه لا يمكن بالتالي إدراك العصر الحديث دون إدراكها والرجوع إليها. فكرة المجتمع الجديد كانت تجد مكانها، قبل فلسفة التنوير، في ماض سحيق، في حياة أخرى، في منطقة مجهولة معزولة عادة خارج المجتمعات المعروفة، أو كبناء مثالي مجرد لا نتوقع تحققه في أي مجتمع في هذا العالم. ولكن فكرة التقدم التي قالت بها فلسفة التنوير أعلنت عنها في مستقبل تتجه إليه، كنتيجة لحركة تاريخية صرفة تتمخض عنها، وهذا كان شيئاً جديداً.

فلسفة التنوير أدرجت لأول مرة فكرة المجتمع الجديد في حركة التاريخ، ولكنها لم تحررها تماماً من المنطلقات الميتافيزيقية لأن مفهومها حول العقل والحقوق الطبيعية كان مفهوماً ميتافيزيقيا. في هذا كانت فلسفة التنوير تلتقي بقدر كبير في تقليد واحد مع فلاسفة المثالية الألمانية من أمثال كانْت، فخته، هيجل، شيلينغ، كراوز، الذين قالوا بهذا المجتمع من زوايا خاصة بهم. ولكن جميع هذه الفلسفات كانت تعمل على الكشف عن مجرى التاريخ بالانطلاق من فرضيات أو مواقع ميتافيزيقية النماذج التي تعاقبت في ما بعد كانت واعية لهذه المنطلقات، حاولت الابتعاد عنها أو التحرر منها، وقد نجحت في ذلك، على الأقل بقدر كبير.

فكرة المجتمع الجديد تعبّر عن ذاتها، في ما يتعلق بصورتها التاريخية في المستقبل، في نموذجين يعبّران عن مذاهب سياسية متعارضة، أو حتى عن تطلعات أخلاقية ذات جذور نفسية متناقضة، النموذج الأول هو النموذج الطوباوي الذي يحدد جميع العناصر الأساسية، أو حتى التفاصيل المكونة لهذا المجتمع. إنه مجتمع يضع نهاية للتاريخ ويجمد حركته في صورة متكاملة الجوانب ونهائية. في هذا النموذج يزول معنى التقدم كحركة غير محدودة لأنه يرى أن من الممكن خلق ترتيب اجتماعي جذري التكوين يمثل الكمال الذي يمكن أن تعنيه فكرة المجتمع الجديد. إن كان هذا ممكناً لا يكون هناك بالتالي أي سبب مهم يدعو حقاً إلى التحول عنه، أو إلى التحول التاريخي نفسه. لا شك أن هذا النموذج لا يقول بنهاية كل تغيير، فهناك دائماً تغيير إو تقدم ما، وهذا قد يكون حتى من النوع غير المحدود، كما يمكن أن نجد في المعرفة مثلاً، ولكنه نوع لا يسيء إلى بنية ذلك المجتمع الأساسية. ما يحدث يكون في إطار هذا

المجتمع المسنجم، يكرس انسجامه المتناسق ولا يتناقض معه. إنه مجتمع يحقق جميع حاجات الإنسان وتطلعاته الأساسية، ولهذا لا تكون هناك أيّ حوافز تستدعي العمل على تغييره.

النموذج الثاني يقول - على خلاف الأول الذي يعتبر أن من الممكن إلغاء طبيعة التاريخ الجدلية والديناميكية، وتحويل تطور الإنسان إلى مذهب أو مجتمع مغلق - إن تطور الإنسان يتجه نحو مجتمع يتزايد انسجاماً، سعادة وكمالاً مع حركة التاريخ ولكن دون أن ينتهي في حالة نهائية من الكمال المطلق. فالتطور غير محدود ولا يمكن معرفة نهاية هذا التطور مقدماً؛ فتفاعل القوى الاجتماعية والتاريخية التي كانت تدفع الإنسان إلى الأمام ستتابع طريقها، وصعود الإنسان سيستمر، وفي مجرى ذلك يحقق درجات متزايدة من الانسجام والسعادة، ولكن في حركة دائمة من التجاوز الذاتي، فلسفة التنوير - وأشكال الليبرالية المختلفة التي ترتبط بها - تمثل هذا النموذج، والحرية الفردية التي تقول بها تشكل قوة محركة لها.

المشكلة او السؤال الاول الذي نواجهه في دراسة فكرة المجتمع الجديد (الكامل، الطوباوي، المثالي، الأسطوري...) هو: ما هو طبيعته؟ ما هي العناصر الأساسية التي تكونها؟...

السؤال الثاني هو: ما هي المؤسسات التي يمكن بها تحقيق هذه «الطبيعة»؟... ما هي، بكلمة أخرى، البنية الاجتماعية، الثقافية والسياسية التي يمكن بها تحقيق الانسجام الذي تقول به فكرة المجتمع الجديد؟... الجواب أو الحل الذي كانت تعتمده المذاهب الفلسفية، التصورات والتجارب الإيديولوجية المختلفة كان يعني باستمرار الاتجاه في طريقين، طريق يعمل على إزالة المؤسسات والعثرات المختلفة التي تتناقض مع هذا الانسجام المتكامل الجوانب وتعترض العمل نحوه، وطريق آخر يعمل على خلق المؤسسات والأوضاع الإيجابية التي تسمح بظهور هذا المجتمع الجديد أو الوحدة الانسجامية التي يقول بها.

السؤال الثالث هو: ما هي الآلية التي يمكن بها تنظيم هذا المجتمع الجديد بشكل يعبر عن القصد الذي يميزه؟ عن الإرادة التي يجب أن تعبّر عنه؟...

هذه السؤالات الثلاثة كانت الأسئلة الأساسية التي تواجه باستمرار المذاهب الفلسفية، السياسية والإيديولوجية التي كانت تنشغل بإقامة مجتمع جديد، أو نظام سياسي جديد، بتغيير أوضاع الحياة الاجتماعية السياسية سعياً وراء تغيير الحياة الأخلاقية والنفسية نفسها. هذا لا يعني أن هذه المذاهب والإيديولوجيات كانت تطرح واعية هذه الأسئلة ولكنه يعني أنها كانت دائماً تواجه المشاكل والقضايا التي تدور عليها وإن لم يكن بطريقة منسقة بهذ الشكل. هذه الأسئلة تستنزف، في الواقع، الأبعاد الأساسية التي تتكون فيها وبها وعليها المذاهب الفلسفية والسياسة، التجارب الثورية، الإيديولوجيات العلمانية والميتافيزيقية (الأديان التاريخية).

في القسم الأول تكلمت على السؤال الأول، وتبين لنا أن هناك طبيعة عامة، أو عناصر واحدة أساسية تشكل بنيته الأساسية، فقدمت تحليلاً لها وصورة واضحة عنها.

الجواب على السؤال الثاني يعني وصفاً مفصلاً لتلك البنية من الزوايا المختلفة التي

انطلقت منها المذاهب السياسية، الإيديولوجيات والتجارب الثورية في تحقيق الوحدة الانسجامية التي تميز المجتمع الجديد، أي وصفاً يدلل مرة أخرى بأمثلة إضافية على طبيعة هذا المجتمع كما تم وصفها في القسم الأول بقدر كبير من الإسهاب؛ وبما أن مجال الدراسة لا يتسع أبداً لأي زيادة كبيرة كهذه، وهو أمر غير ضروري، فقد رأيت الاستغناء عن هذا الجانب والاقتصار على فكرة هذا المجتمع نفسها كما صاغتها المذاهب السياسية الحديثة.

الجواب على السؤال الثالث يمثل جانباً أساسياً لا يمكن فصله عن الجانب الأول، ولا يمكن إدراك فكرة المجتمع أو بالأحرى تكامل إدراكها دونه. إنه الجانب الذي يحوّل هذه الفكرة من تجريد إلى احتمال موضوعي، ومن صعيد التأمل إلى نطاق الواقع. فهذا المجتمع يعادل، في الواقع، كما نرى في ما بعد، الآلية التي تنظمه. لهذا سنقف عندها بشكل كاف كما وقفنا عند «فكرة المجتمع الجديد».

وأخيراً أود الإشارة الى أن تقديم فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والإيديولوجية الحديثة والتركيز عليها قد يوحي بأن هذه الفكرة قد تقدمت على مجموعة الأسباب الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية والسياسية التي اقترنت بظهورها، أنها قد تعلو عليها، تمارس عملها بفاعلية بصرف النظر عنها، أو أنها تنفصل عن الآليات التي استخدمت في تحقيقها، عن المخططات والسياسة والمقاصد المباشرة التي كانت تعبّر عنها في مجرى عملها، الخ... نقد كهذا يكون شاذاً ولا شك لأن هذه الدراسة لا تفصل هذه الفكرة عن هذه الأوضاع والعوامل أو غيرها من التي كانت تقدم لظهورها وترافق سيرورتها (process) في أيّ إيديولوجية أو تجربة ثورية. فهي تقف، كما سيكون واضحاً في ما بعد، عند الأسباب التي ترتبط بهاهذه الفكرة، ولكنها تركز على الأسباب التي تتفرع من «الوضع الإنساني» نفسه، كما أنها تقف أيضاً عند الآليات التي تنظمها وتستخدمها في تحقيق ذاتها في مختلف الإيديولوجيات والتجارب الثورية الأساسية التي قالت بها. ولكن بصرف النظر عن نقد مفاهيم كهذه، عن أوضاع وعوامل من هذا النوع، فإن هذه الدراسة تنشغل أولاً، وبشكل أساسي، بالتحول النفسي - العقلي الجديد الذي يرافق فكرة المجتمع الجديد. إنها دراسة تتركز على حالة نفسية - عقلية، طريقة جديدة في التفكير، وجهة جديدة للمشاعر والاستعدادات والميول الإنسانية. فمهما كانت الأوضاع والأسباب الخارجية التي ترافق ظهورها، ورغم ما قد تتميز به هذه الأوضاع والأسباب من أهمية كبيرة، الخ... فمما لا شك فيه أن تبلور هذه الفكرة في إيديولوجية أو تجربة ما تتفاعل بفاعلية مع التاريخ، يحوّلها إلى المحرك الأول للتاريخ ، إلى قاعدة له. إنها تستقطب عندئذ كل شيء، وكل شيء يتجه أو يوجه إليها، تطلعات المجتمع، أعمال رجال السياسة والفكر، الفن والأدب، أفضليات وقيم وآمال الناس في مرحلة تاريخية معينة*.

* راجع للكاتب قسم «المضمون الكلي في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

2-2

فكرة المجتمع الجديد
في «الجمهورية»

المدارس الفلسفية القديمة التي أنشأها بعض فلاسفة اليونان وخصوصاً «أكاديمية «أفلاطون» و«ليسه» أرسطو، والمدارس الأخرى التي أقامها إيزوقراطس، والأبيقراطيون، والرواقيون، كانت تمثل بداية الفلسفة الحديثة وخصوصاً في علاقتها بالفكر السياسي والاجتماعي، البداية التي كانت ترافقها في جميع أطوارها إلى يومنا هذا. «ليس هناك الآن من شك بأن تعاليم هذه المدارس اليونانية في القرن الرابع ق.م. لعبت دوراً كبيراً في الحضارة الأوروبية مماثلاً لفن القرن الخامس»(1)، بما أن تاريخ الفكر، سواء كان فلسفياً أو سياسياً، أو من أي نوع كان، يكشف بوضوح أنه تاريخ مترابط ومتفاعل الحلقات، وأن الإبداع الفكري يعني تمثل هذا التاريخ من زاوية معينة، في صعيد معين، بالرجوع إلى أطروحة معينة، وجب إذاً الرجوع إلى هذه البداية والانطلاق من أحد جوانبها في أيّ دراسة فلسفية أو سياسية تريد، كالدراسة الحالية، أن تكون شاملة جامعة للموضوع الذي تنشغل به. لهذا فإن الابتداء من أفلاطون يفرض نفسه على هذه الدراسة ليس فقط لأن كتاباته، وخصوصاً «الجمهورية»، يضاف إليها «القوانين»، و«رجل الدولة»، كانت تقدم الدراسة الفلسفية والسياسية الكلاسيكية الأولى حول فكرة المجتمع الجديد (الكامل)، بل لأن هذه الكتابات كانت تشكل جزءاً أساسياً في الفلسفة اليونانية التي كانت أساساً للفلسفة الحديثة.

«الجمهورية» كتاب يتحدى التصنيف، لا يقتصر على أي عمل خاص، ويتناول بشكل ما جميع جوانب فلسفة أفلاطون، وموضوعه يمتد إلى الحياة الإنسانية كلها. هذا الموضوع يتمحور أساسياً على فكرة «الإنسان الفاضل» و«المجتمع الفاضل» الذي يعني حياة فاضلة في دولة فاضلة تتوفر لها الأدوات التي تكشف عن معنى هذه الحياة، ما يجب أن تكون عليه، وكيف يمكن بلوغها. «الجمهورية» كتاب لجميع الأزمنة، لأن شمولية مبادئها هي تقريباً خالدة(2). «الجمهورية» كانت بين كتابات أفلاطون الأولى، وقد صدرت عام 370 ق.م. كتخطيط طوباوي لمجتمع كامل يحكمه الفلاسفة. الطوباوات الحديثة لا تزال تحت تأثيرها، وهي تشكل من حيث الجوهر، امتداداً لها. «هذا يعني تقديراً كبيراً لنوعية خيال أفلاطون الذي لا يزال مجتمعه

المثالي يمارس حتى الآن أثراً كبيراً على عقول الناس، سواء تأملوا فيه بسرور، أو تراجعوا عنه كشيء مرعب»(3). النقاش لا يزال حتى الآن قائماً على نطاق واسع حول القصد منها، قصد أفلاطون من كتاباتها، هل هي تعني برنامجاً سياسياً. تأملات تجريدية، وهماً ميتافيزيقياً(4)...

أفلاطون كان يعتقد أن الأزمات والصعوبات التي كانت تقاسيها المدينة ـ الدولة في ذلك الوقت، وخصوصاً أثينا بعد هزيمتها في الحرب «البيلويونيزيه» (Pelponnesion) لم تكن نتيجة فساد أخلاقي في قادتها السياسيين، أو تعليم ناقص، بل نتيجة حالة مرضية كان يتخبط فيها المجتمع كله، ولهذا أراد إعادة بناء هذا المجتمع في صورة أخرى. في «الجمهورية» يوجه أفلاطون سقراط إلى تطبيق منهجه الجدلي في صياغة بنية نظام اجتماعي مثالي تعمل جميع مؤسساته لتعزيز العدالة والانسجام، وفي تقديم تصور لمدينة ـ دولة تتميز بوحدة فكرية وحتى فنية. إننا نستطيع أن ندرك بشكل أكثر وضوحاً صورة المجتمع الجديد في «الجمهورية» عندما نعلم أن مفهوم أفلاطون كان يرى أن العالم السياسي يجب، كي يكون صحيحاً متكاملاً، أن يكون مماثلاً لعلم الهندسة، أن يعتمد على أساليب هذا العلم أو منهجه، وبالتالي أن يكون المجتمع الجديد الذي يقول به مماثلاً لهذا العلم في انسجامه وترابطه المتناسق(5). هذا الانسجام هو القصد، وهو الذي يوفر للإنسان السعادة التي يتطلع إليها. «أفلاطون تبنى فكرة سقراط القائلة بأن السعادة هي القصد الأعلى لكل روح إنساني، وبأن العمل على تحقيق هذه السعادة ليس تحقيق اللذة؛ فالسعادة واللذة تتعارضان ولا تلتقيان»(6) أفلاطون قدم لنا في الواقع، النظرية المنظمة الأولى حول الكمال، أو المجتمع الكامل.

بما أن هذا الكمال كان يعني «مجتمعاً منسجماً انسجام علم الهندسة» فإن أفلاطون صاغ بنيته بطريقة يفترض بها أن تجسد هذا الانسجام. لهذا نرى أن «الجمهورية» تحدد لكل فرد عملاً معيناً، وعملاً واحداً فقط، العمل الذي ينسجم مع مواهبه الخاصة ويسمح بالتالي بأن يكتمل في مجرى التدرب على هذا العمل وممارسته. «فكل فرد يجب أن يمارس العمل الذي تنسجم معه طبيعته بشكل أحسن من غيره». القصد كان تدريب المواطنين على الفضيلة وتكوينهم بشكل يكون تجسيداً لها، ولهذا فهي تقسم المواطنين إلى ثلاثة أقسام وفق الفضائل الثلاثة التي تتكون منها الروح، طبقة الحاكم وفضيلتها الحكمة، الطبقة العسكرية وفضيلتها الشجاعة، والطبقة الحرفية أو العاملة وفضيلتها الانضباط والطاعة «الجمهورية» تؤكد أن السعادة الحقيقية لكل مواطن هي العمل في مكانه الخاص والاقتصار عليه. فالحاكم يجب أن يجد السعادة في الحكم والتدرب على الحكم، والمحارب يجب أن يجسد السعادة في القتال والتدرب على القتال، والعامل في العمل والتدرب على العمل. الدولة المثالية (المجتمع الفاضل) تتكون إذاً من ثلاث طبقات، طبقة الحرفيين في الأسفل، الطبقة العسكرية فوقهم، والحراس في القمة. العسكريون، مثلهم مثل الحراس أو الحكام، يأكلون معاً، ويعيشون معاً في معسكرات، لا يملكون أو يستخدمون أو حتى يلمسون الفضة والذهب. هذا يعني «خلاصهم وخلاص الدولة» لأنهم عندما يبدأون بالانشغال بتجميع المال أو الملكية، يتحولون إلى مستبدين. في الكتاب الخامس من«الجمهورية» يعالج أفلاطون المبدأ الشهير الذي تقول به وهو شيوعية النساء والأولاد والأزواج. النساء متساويات في الإمكانات والحقوق مع الرجال،

وهنّ يدربن مثلهم وعلى قدم المساواة في جميع الميادين، من الرياضة، إلى التعليم، إلى الحياة العسكرية، والفرق الوحيد بينهم هو الفرق في الدور الذي يقوم به كل طرف في عمل إنجاب الأولاد. هنا يجب التنبيه إلى أن إلغاء العائلة والملكية لا يمتد إلى الطبقة الثالثة، طبقة الحرفيين، وأن تطبيقه في طبقة الحراس وطبقة الجنود يخضع لقوانين تضبطه، قوانين محددة بوضوح يجب العمل بها.

النقطة الأساسية التي انطلق منها أفلاطون في «الجمهورية» كانت تحديد طبيعة العدالة التي يجدها متمثلة في هذه البنية، والتي تعني أن كل فرد يلتزم بعمله دون تدخل بعمل أي فرد آخر؛ فكما أن الفرد يكون عادلاً عندما تعمل جميع عناصر روحه بانسجام، وحيث يتم خضوع الأدنى للأعلى، كذلك أيضاً الدولة، فهي تكون عادلة أو فاضلة عندما تقوم كل الطبقات ـ والأفراد التي تتشكل منهم ـ بوظائفها الواجبة عليها. الظلم السياسي يعني، من ناحية أخرى، روحا متململة فضولية تقود إلى تدخل طبقة بشؤون طبقة أخرى(7). في الكتابين الآخرين، «القوانين» و«رجل الدولة» اللذين يعالج فيهما فكرة «الجمهورية»، أي فكرة المجتمع الجديد، يعدّل أفلاطون الصورة التي قدمها في هذه الأخيرة، ولكن الفكرة الأساسية بقيت قاعدة لهما. ففي الأولى مثلاً، يدعو أفلاطون إلى «دولة مختلطة» (mixed state) ولكن كأداة في تحقيق القصد نفسه، أي الإنسجام والمجتمع المنسجم، وذلك عن طريق إحداث توازن في القوى الأساسية(8). كتاب «القوانين» يصف، في الواقع، بطريقة مماثلة «للجمهورية»، الخلق الواعي المدروس لمجتمع تقليدي يقوم على انسجام أو وحدة المعتقد ويعمل على منع التغير (9)، أو كما قد يقول برغسون، مجتمع مغلق يمتنع على التغيير.

«الجمهورية» تمثل «فكرة» في المعنى الأفلاطوني، وأفلاطون يقدمها كتمثيل على العدالة كمراتبية بين الحكمة، والشجاعة، وإشباع الحاجات الأساسية التي يجب أن يؤمن توازنها الأساسي لأن هذا التوازن يؤمن العدالة الشخصية وكذلك أيضاً عدالة المدينة، وبالتالي فإن أفلاطون أراد منها أن تمثل الفكرة المنظمة للسلوك السياسي، مؤكداً بذلك على أنها مثل المقياس أو المعيار الأخلاقي للسياسة. هكذا أدركها، في الواقع، تلامذة أفلاطون الذين أرسلهم في شتى المهمات كمرشدين لحكم أو لصياغة دساتير للحكم. في ضوء مفاهيم ووقائع من هذا النوع، خلص بعض المؤرخين إلى القول بأنه لا يصح اعتبار «الجمهورية» كطوبى، أي كتجربة أو اختبار في «العالم اللاواقعي»، في شيء يخرج عن حدود الواقع وإمكاناته ولكن، على العكس، كتخطيط يرجع إلى هذا الواقع ويرمي إلى إقامة مجتمع سياسي فيه يكون في صورة المجتمع الذي تدل عليه «الجمهورية» أو مماثلاً له(10). «الجمهورية» وكتابات أفلاطون الأخرى تنفتح، ككل مذهب فلسفي، كل فلسفة اجتماعية أو سياسية، أو أيّ نظرية عامة جامعة للموضوع الذي تتشغل به، إلى تفاسير مختلفة، ولهذا فإن التفسير الذي يُقدم يجب أن يدرك كتفسير نسبي وليس كتفسير مطلق للمذهب أو النظرية، كتفسير يعترف بإمكان تفاسير أخرى وإن كانت ثانوية، محدودة أو حتى هامشية، وليس كتفسير يستنزف تماماً إمكانات المذهب أو النظرية ويشير ضمناً على الأقل على أن النظرية واضحة، دقيقة الوضوح لا تعرف أي إبهام أو غموض، مهما كانت الزاوية التي ننطلق منها في إدراكها أو دراستها.

عندما نتأمل، مثلاً، في ميتافيزيقيا «الجمهورية» أو ميتافيزيقيا أفلاطون من ناحية عامة، أو الطابع الأساسي الذي يميزها، نتوقع كاستنتاج عام القول بأن الفرد أو المجتمع لا يستطيع أن يكون كاملاً، وأن الشكل المثالي للإنسانية فقط يمكن أن يكون كاملاً. هذا هو الخط الذي اتبعه في سياقات أخرى، عندما قال، مثلاً، ليس من الممكن لأي عمل فني فردي أن يكون كاملاً، وأن الكمال يقتصر على شكل الجمال المثالي؛ أو عندما قال إن الكمال ليس من سمات أي مثلث فردي بل مميزة المثلثاتية. هذا هو الكمال الذي كانت تتجه، وتوجه إليه الجمهورية، ولهذا يمكن القول إن بنية «الجمهورية» كلها ترتبط في النهاية بوجود كمال فوق وأعلى من الكمال الفردي، الكمال الممكن له، يتشكل من علاقة الإنسان بالمثال ويتفرغ منها. ولكن في كتابات أخرى، كـ«القوانين» أو «رجل الدولة»، مثلاً، يتجنب أفلاطون هذه النتيجة الواضحة ويوحي على الأقل بأن المجتمع الفاضل أو الكامل الذي يتطلع إليه ممكن التحقيق ويجب أن يعمل الإنسان على تحقيقه. في «حوار» آخر هو الفادو (phaedo) يبتعد أفلاطون أيضاً عن هذه النتيجة وذلك بإجراء تمييز حاد بين الجسد والروح؛ فالروح، كما يقترح، هي أقرب إلى مماثلة الشكل منها إلى مماثلة الخاص، وهذا يعني أن الكائن الإنساني الفرد يستطيع أن يحقق كماله.

الروح، بالنسبة لأفلاطون، تماثل جداً الطبيعة الإلهية كطبيعة ثابتة لا تتغير أبداً، خالدة، واحدة، منسجمة، سرمدية، وهذا على عكس الجسد الفاني، المتغير دائماً، القابل للذوبان، هذا الجسد الناقص، المتغير، يفسد من ناحيته الروح ويجرها إلى الحضيض الذي يعيش فيه. النقطة الثانية التي يجب توكيدها في المفهوم الذي يقدمه أفلاطون حول الروح هي أنه عندما يتكلم عليها بهذه الطريقة، فإنه لا يعني «الشكل» الذي يمثلها، الروح في ذاتها، في جوهرها، بل الروح الفردية. فهذه الروح تملك هذا النوع من الكمال. النتيجة التي يمكن إذاً أن نخلص إليها في هذا الموضوع هي «أن ليس هناك أيّ حاجة أو مشكلة في تحقيق كمال الروح، لأن هذا الكمال قد تحقق لها مقدماً، في طبيعتها ذاتها، ولكن الروح، كما يقول أفلاطون، لا تكشف عادة في هذه الحياة عن كماله كله، وهو أمر يعود إلى كونها ملوثة بالجسد المسجونة فيه... فهذا الجسد الناقص ميتافيزيقيا، الزائل، المتغير، يفسد الروح ويجرها إلى الأسفل، إلى مستواه الخاص»(11).

الفيلسوف ـ الملك في «الجمهورية هو إنسان أدرك الأشكال أو الحقائق غير المنظورة في نظامها المراتبي الكامل الذي يسوده الخير أو الفضيلة، أصبح ملهما بهذا العالم، ورأى أن واجبه الحقيقي الصحيح هو أن يكرس إمكاناته لتنظيم الدولة في أحسن شكل وفق النموذج المثالي. القصد من بناء المدينة المثالية* التي تعبر عنها الجمهورية لم يكن حيازة المعرفة الفلسفية وبلوغها في ذاتها، بل تحقيق بنية روح متجانسة تماماً، روح الفيلسوف الضروري لبناء المدينة المثالية. هنا يمكن القول إن «الجمهورية» كانت، من هذه الناحية، استعادة لمذهب

* نظرية أفلاطون كانت النظرية الجامعة (systematic) المنظمة حول الاكتمالية أو الكمال، ولكن أفلاطون صاغها بالاعتماد على مذاهب فلسفية سابقة قدمت لها وأهمها مذهب بيتاغوراس، مذهب بارمينيديس في تحليله للكمال الميتافيزيقي، ومذهب سقراط القائل بأن ليس هناك من يصنع الشر طوعياً.

بيتاغوراس ومدينته المثالية. في القرن السادس ق.م نظم بيتاغوراس الأتباع الذين تجمعوا حوله في كومينوته (community) شبه دينية عاشوا فيها حياة مشتركة، وتقاسموا معاً منتوجاتهم وجهودهم. العنصر الأساسي الموحد كان إجلالهم لبيتاغوراس نفسه. هذه المجموعة، التي كان لا يزيد عددها عن ثلاثمائة شخص، تحولت في ما بعد ليس فقط إلى حزب سياسي، بل إلى حزب حاكم للمدينة التي كانوا فيها. ولكن هذه التجربة لم تستمر طويلاً. ففي عام 509 ق.م أي بعد أربعة عشر عاماً تقريباً على ظهورها، دُمر تماماً بيت هذه الأخوة المثالية نتيجة حريق قيل إن المسؤول عنه كان تظاهرة قام بها جمهور ناقم لم يعد يتحمل الخضوع لحكومة «تتشكل من المهووسين». قسم من أفرادها مات في الحريق والقسم الآخر هرب؛ أما في ما يتعلق ببيتاغوراس نفسه «فمن الممكن القول على الأرجح بأنه دلل على أن من الممكن لحكومة أو دولة أن تنجح لمدة ما إن كانت تتكون من نخبة فكرية تتحد بروابط فلسفة مشتركة ونمط حياة واحد»(12).

القصد من بنية «الجمهورية» كان كما أشرنا تكوين مجتمع منسجم، يحقق انسجامه بتنظيم مكانة، ومواقع ومسؤوليات الناس حسب ميولهم الطبيعية. أما الذين يقومون بهذا التنظيم، أو يحددون الأعمال الاجتماعية وفق المواهب الطبيعية الخاصة، فإنهم الحكام الذين يتشكلون من فلاسفة حققوا كمالهم. إنهم ليسوا كاملين لأنهم يحكمون بشكل كامل، بل هم يحكمون بشكل كامل لأنهم كاملون، وهم كاملون لأن كمالهم ينتج عن رؤيتهم لشكل الخير. الروح الفردية، كما أشرنا، تملك هذا الشكل الذي يعني الكمال، ولكن الجسد يرفض الخضوع لسلطتها، وهذا يشكل السبب الأول للنقص الذي تعيش فيه. تجاوز هذا النقص يفرض بالتالي درجة معينة من التحرر من هذا الجسد، أي التقشف. الفلاسفة ـ الملوك الذين يفترض بهم الإشراف على «الجمهورية» وتنظيمها يمثلون هذا التقشف ويعيشونه، ولكن هذا التقشف لا يعني أبداً تعذيب الجسد على الطريقة البوذية أو المسيحية، فينفصل الفيلسوف عن المجتمع، يصوم حتى سوء التغذية، ويمتنع تماماً عن العلاقات الجنسية. لكن النقطة الأساسية هنا هي أن الكمال الذي تحققه الروح في «الفلاسفة ـ الحاكمين» لا ينتج أساسياً عن تحرر الروح من الجسد عن طريق التقشف بل عن طريق المعرفة التي تحصل عليه. فالتقشف يساعد فقط على الحصول على هذه المعرفة وبلوغ ذلك التحرر، ولكن المعرفة التي تميز الفيلسوف ـ الحاكم هي التي تقوده إليه. هذه المعرفة تتحقق كإدراك للعلاقات بين «الأشكال» المثالية، وليس عن طريق أيّ ملاحظات أو أدلة أمبيريقية تعتمد الحواس الجسدية. فالروح تفكر على أحسن وجه عندما تكون منعزلة. منفردة لا تهتم بالجسد ورغباته وعلاقاته بالوسط الخارجي، وهي عندما تعتمد على الملاحظة الحسية، فإنها تخسر علاقتها بالثابت والكامل، وتصبح في بلبلة وفوضى.

تصور أفلاطون للفلسفة يثير سؤالاً مربكاً، كما أشار بعض المفكرين الذين انشغلوا بدراسة «الجمهورية»، وهو كيف تكون الحقيقة ممكنة لرجل السياسة؟ أو كيف تكون الفلسفة السياسية ممكنة؟... «الجمهورية» تقدم الجواب على ذلك، وهو أنه لا يمكن لفلسفة حقيقية كهذه أن تصبح ممكنة دون أن تكون المدينة ـ السياسية نفسها قد تكونت بشكل ينفتح لهذه

الفلسفة ويكون ملائماً لها(13)، هذا يعني أنه لا يمكن إصلاح الفسلفة نفسها وتصحيح سيرها إن لم نبدأ بإصلاح الدولة. «إن الكشف عن النظام السياسي الصحيح يكون بالتالي المشكلة الأولى والأكثر إلحاحاً(14)، الفيلسوف هو أسعد الناس ولكن سعادته تبقى مسألة ذاتية، خاصة، وهو عاجز عن مساعدة الآخرين(15). هذه المساعدة قد تكون ممكنة فقط بعد أن يتم تكوين النظام السياسي أو الدولة الصحيحة. «الجمهورية» تقدم، كما رأينا نظرية الروح الثلاثية، وهي نظرية يقول بعض المؤرخين إن أفلاطون أخذها عن البيتاغوريين. هذه النظرية تقول إن الروح تتشكل من ثلاثة أقسام. القسم العقلاني، القسم الشجاع، والقسم الشهواني. في «الفادروس» (Phaedrus) نجد المقارنة المشهورة التي تقرن العنصر العقلاني إلى سائق عربة، والعنصر الجريء والعنصر الشهواني إلى حصانين؛ حصان العنصر الجريء حصان جيد وحليف طبيعي للعقل وينقاد بسهولة لتعليمات سائق العربة، ولكن الحصان الثاني، حصان العنصر الشهواني، حصان سيىء لاينقاد لتوجيهات السائق، ولهذا يجب ضبطه بالسوط. إن القصد الأساسي لأفلاطون من ذلك هو دون شك، كما يكتب المؤرخ الفلسفي كوبليستون القصد الأخلاقي الذي يؤكد على حق العنصر العقلاني بأن يحكم، وبأن يقوم بدور سائق العربة.

أفلاطون اقتنع ولا شك بالمبدأ الذي قال به سقراط حول تماهي الفضيلة مع المعرفة. إنه لا ينكر طبعاً وجود فضائل مختلفة ولكن يرى أنها كلها تشكل وحدة لأنها تعبر عن المعرفة نفسها للخير والشر. هذا يعني أن تكوين «المدينة الفاضلة» وتوجيهها أمر يجب أن يكون من مسؤولية الفلاسفة، لأن الفيلسوف فقط يملك المعرفة الحقيقية التي تستطيع تحقيق خير الإنسان. أفلاطون كان مقتنعاً تماماً بأن سياسة الدولة هي علم أو يجب أن تكون علماً، ورجل الدولة يجب، إن كان حقاً رجل دولة، أن يعرف ما هي الدولة وما يجب أن تكون عليه حياتها، إذ دون ذلك يمكن أن يعرض الدولة إلى الإنهيار(16).



التفسير الشائع لفلسفة أفلاطون يرى أنها فلسفة تنشغل بشكل استثنائي مغلق تقريباً بعالم مجرد يدور على الثابت الذي لا يتغير، الكامل الذي لا يعرف أي نقص، الخالد الذي لا يعرف أيّ حدود زمانية. كثيرن هم، في الواقع، الذي يعتبرون أنه من الشاذ جداً القول بأن فلسفة أفلاطون تنطوي على أيّ فكرة حول التحول، التطور أو التقدم، ولكن هناك أيضاً من يرى أن هذه مواقف فلسفية غير صحيحة أو حتى مدهشة في تفسيرها لكتابات أفلاطون، لأن هذه الكتابات تنشغل أيضاً بهذه الظواهر الأخيرة وتحاول حتى ضبطها بنظرية تنظمها في تفسير تاريخي عام. فهناك، كما كتب أحد هؤلاء، ليس فقط انشغال بحركة التحول الاجتماعي التاريخي، بل انشغال ينظم هذه الحركة ويكشف أنها حركة تقدمية(17)، كل من يقرأ «القوانين»، مثلاً، يرى أن أفلاطون لم يهمل هذا الجانب المتحول، المتغير؛ فالكتاب الثالث فيه هو، في الواقع بحث في نمو الإنسانية وتقدم مؤسساتها في مجرى التاريخ.

هناك، في الواقع، من نبه أيضاً إلى أن هناك، بالنسة لأفلاطون، جانبين في التعبير عن

الواقع (Reality) وتفسيره؛ الأول يكشف عنه في ضوء حقيقة خالدة، كاملة، دون حدود زمانية ومكانية أو حقائق دينية وأسطورية تتجاوز الحياة التي نحياها وتعلو عليها؛ والثاني يكشف عنه كنظام نعيش فيه، كنظام مادي، سياسي، اقتصادي، واجتماعي يخضع للتحول. هذا النظام أو الجانب الأخير لم يكن بالنسبة لأفلاطون، استاتيكيا، بل ديناميكيا ومتغيراً باستمرار(18). الانشغال بهذا الجانب، جانب التحول والتغير، كان في الواقع، سمة عامة في الفكر اليوناني. إن أحسن التفاسير التاريخية «بالنسبة لأفلاطون ولأي مفكر يوناني آخر هي التفاسير التي تصاغ كتفاسير نمو، وكشف عن خصائص موجودة في بذور أولية»(19).

إن بعض الباحثين، كَبوبر مثلاً، انتقدوا مذهب أفلاطون بالضبط بسبب نظريته التاريخية الجامعة لهذا التحول، أو بكلمة أدق، بسبب «تاريخيته» (historicism) و«المغالطات» التي ترافقها(20)، أي النظرية القائلة بأن التاريخ يخضع لقوانين حتمية تسيطر على سلوك أو حركة المجتمعات وتجعل الخيارات الفردية الحرة تعبيراً خاضعاً لها. البعض يذهب إلى أبعد من ذلك ويدافع عن مذهب أفلاطون بتجريده من الميتافيزيقيا نفسها، أو من المثالية الفلسفية. فالفلسفة المثالية تقول أساساً إن جميع موضوعات المعرفة هي حالات ذاتية، إنه لا يمكن معرفة الشيء في ذاته، إن الكينونة هي العقل، وإن العقل هو الحقيقة العليا والأولى. حتى هذه المثالية لا تنطبق كما يقول هؤلاء، على فسلفة أفلاطون وهي «تتناقض معها وخصوصاً مع فكر أرسطو؛ أما في ما يتعلق بأفلاطون، فإنه حاول بشكل خاص أن ينبذ إيستمولوجيا بروتوغاروس الذاتية. فالإنسان ليس مقياساً لكل شيء. والعقل الإنساني يستطيع أن يعرف الأشياء في ذاتها كما هي، دون تشويهها وتحريفها في تركيب عقلي، والمعرفة هي نوع من الاكتشاف...»(21). تفسير فلسفة أفلاطون كفلسفة مثالية ميتافيزيقية تشغل بشكل استثنائي بالكامل، الخالد، والثابت الذي لا يتحول، ليس التفسير الوحيد الشائع حول هذه الفلسفة. فهناك أيضاً تفسير آخر لا يقل انتشاراً عن الأول يرى أن مذهب أفلاطون السياسي مذهب دوغمائي، عنصري، يمثل روحاً عسكرية على طريقة إسبارطة، يدعو إلى العنف والقوة الشرسة، يعادي الحرية والديمقراطية، ويناصر الدكتاتورية. كل المذاهب تقريباً التي تعتبر ذاتها تقدمية توجه هذا الاتهام إلى أفلاطون.

الليبراليون ينتقدون أفلاطون كشيوعي، والشيوعيون والماركسيون ينتقدونه كمثالي بورجوازي. جميع المذاهب الفلسفية والإيديولوجية اليسارية والليبرالية تلتقي، في الواقع، في أرضية هذا النقد الواحد، النقد الذي يتهم أفلاطون بأنه كلياني، رجعي أرستقراطي الاتجاه، دوغمائي لا عقلاني، وأنه لو عاش في القرن العشرين، لكان مناصراً للدكتاتورية والفاشستيّة ضد القوى التقدمية، سواء كانت اشتراكية، ليبرالية، أو ديمقراطية. «ولكن العقلانية الواضحة في فلسفة أفلاطون الأخلاقية وبغضه للاستبدادية بأي شكل جاءت به، اللذين يستوقفان نظر أكثر القراء سطحية، يجعلان اتهامات كهذه مسألة مشكوك فيها، ولكن رغم هذا، نجد أن هذه الاتهامات مقبولة من قبل عدد كبير متنوع من الكتاب والمدرسين الذين يمثلون مواقف مختلفة متناقضة»(22).

هنا تجدر الملاحظة أن عناصر هذا النقد الأساسية لم تكن في معظمها حديثة، بل

رافقت «الجمهورية» في النقد الذي وجهه أرسطو إليها عند ظهورها. أرسطو لم يتأثر قطّ بصورة المجتمع المثالي، أو الدولة المثالية التي صاغها أفلاطون، وكان أول من قدم في كتاب «السياسة» نقداً منسقاً «للجمهورية» حاول أن يفند فيه تقريباً كل عنصر من العناصر الأساسية التي تتكون منها، وصاغ في مجرى ذلك الملامح الأساسية التي كانت ترافق كل نقد كان يوجه في ما بعد إلى الجمهرية، إنه لم يفكر في أن التغييرات الجذرية التي اقترحها أفلاطون ضرورية، أو أنها قد تكون تغييرات مرغوباً فيها حتى وإن افترضنا إمكان تحقيقها.

أرسطو كتب إن الدولة ليست وحدة عضوية كما تكشف «الجمهورية» بل تتكون من تعدد متنوع، وهي بنية تتشكل من عدد من الأفراد الذين ينظمهم دستور معين لتحقيق بعض الأهداف التي تعبر عن بعض الحاجات العامة؛ إنها مجموعات من الأفراد الذين يعملون معاً في مجالات مختلفة وليست كياناً عضوياً يتميز بوحدة خاصة تزول فيها هوية هؤلاء الأفراد في كلّ غير متمايز وموحد؛ أرسطو كان يعترف، بل يؤكد أن الإنسان حيوان اجتماعي من حيث تكوينه وطبيعته ذاتها، ولا يستطيع بالتالي أن يعيش، أن يحقق إمكاناته، أو أن يتطلع إلى حياة منتجة، صحيحة وفاضلة خارج مجتمع سياسي. ولكن هذا لا يعني، كما كان يقول، تجريده من هويته، أو فرض التنازل تماماً عن كل إرادة مستقلة لديه، أي كل تمايز يضفي فردية ما عندما يصبح مواطناً في المجتمع المثالي، في المدينة ـ الفاضلة.

الهدف الثاني الأساسي لنقد أرسطو، كان شيوعية «الجمهورية» التي تقول بضرورة إلغاء العائلة والملكية الخاصة بالنسبة للحكام ـ الفلاسفة والجنود، وذلك لأن هذه «الشيوعية» تجرد الأفراد من المتعة التي يشعرون بها أو يحتاجون إليها في الملكية الخاصة، والعلاقات الشخصية وفي طليعتها العلاقات العائلية. أرسطو ينتقد فكرة الشيوعية لأن تحقيقها يقود إلى المشاحنات، إلى العجز عن تحقيق الهدف المقصود. فالاستمتاع بالملكية، كما يكتب في «السياسة» يشكّل مصدراً للذة، وليس من المعقول كما يقول أفلاطون، أن تكون الدولة المثالية سعيدة إن حُرم «الحراس» من هذا المصدر للسعادة، وذلك لأن الاستمتاع بالسعادة يكون إما فردياً وتجربة فردية، وإما أن لا يكون ممكناً أبداً. أرسطو لم يكن يتعاطف مع تراكم الثروة في ذاته، ولكنه رأى أن هناك حاجة ليس إلى المساواتية في جميع أشكال الملكية، بل إلى تدريب المواطنين بأن لا يرغبوا في ثروة مفرطة؛ ولكن إن كان هناك من لا يمكن تدريبه على ذلك، وجب عندئذ منعهم من الحصول عليها. أرسطو يعتقد أن الشرور الاجتماعية السياسية الموجودة لا تنتج عن الملكية الخاصة بل عن فساد الطبيعة الإنسانية نفسها، وهذا شيء يفصله عن دعاة المجتمع الجديد الذين كانوا يرون باستمرار أن هذه الطبيعة جيدة أو مرنة ومنفتحة للتغيير ويمكن بالتالي إعادة تكوينها. إنه كان يشارك أفلاطون في الكثير من مبادىء «الجمهورية»، التعليم والفن أو دور الفلاسفة السياسي القيادي، مثلاً، ولكنه كان ينفصل عنه وينتقد أفكاره عندما يتراءى له أن الجمهورية تنتهك دور العقل وتتناقض مع دروس التجربة. هنا يجب التنبيه إلى أن اعتراضات أرسطو، لم تكن على المجتمع المنسجم أو الانسجام المتناسق الذي أرادته «الجمهورية» بل على الطريقة التي اعتمدت عليها في الوصول إلى ذلك.

في القرن العشرين كان النقد الخاص الأساسي يرى في «الجمهورية» محاولة كليانية

متكاملة، سواء من حيث القصد أو النتائج. كثيرون هم الذين مارسوا هذا النقد «للجمهورية»، وكثيرون بين الذين مارسوه اعتبروا أنها كانت أحد الأسباب الأولى المسؤولة عن ظهور الدولة الكليانية الحديثة، سواء كانت من النموذج الشيوعي أو النموذج الفاشستي*.

هذا النقد يتجاهل، في الواقع، الواقعة التالية، التي يكشف عنها بوضوح التاريخ الفكري، وهي أن كل مذهب أو نظرية جامعة، سواء كانت فلسفية، اجتماعية، سياسية أو سيكولوجية، تتفتح لتفاسير متعددة، وأن الأسباب التي ترجع إليها هذه التفاسير هي أساساً الأوضاع التاريخية والفكرية المتغيرة التي تفرز اتجاهات وحاجات جديدة تحاول أن تعيد ترجمة هذه النظريات والمذاهب من زاويتها الخاصة. علاوة على ذلك، هناك أيضاً المواقف والمواقع الإيديولوجية التي ينطلق منها المفكر ويحاول أن يفسر ما يعترضه من مذاهب ونظريات من زاويتها، فيؤكد على جانب معين، ويركز عليه بشكل استثنائي وكأن احتمال وجود الجانب النقيض، أو جوانب أخرى، متناقضة، غير موجود. قليلون جداً نسبياً هم المفكرون الذين يستطيعون الوقوف على مسافة موضوعية كافية من هذه المذاهب والنظريات يستطيعون بها دراستها كما هي، من زاوية العقلانية الخاصة التي تنفرد بها وتعطيها الهوية المميزة لها، أو يخلصون منها إلى القول بأن التفسير الذي يقدمونه هو تفسير نسبي قد يكون التفسير الأصح ولكن ليس التفسير الاستثنائي الذي يلغي احتمال تفسير آخر نقيض**.

بما أن النقد الذي أشرت إليه، أي النقد الذي يفسر فكر أفلاطون كفكر كلياني مضاد للديمقراطية والحرية كان حتى الآن النقد السائد، أريد هنا الانتقال إلى الجانب الآخر. النقيض والإشارة، أو بالأحرى التدليل المركز، على أن من الممكن. البعض قد يقول من الضروري. تفسير هذا الفكر كفكر يدعو إلى مجتمع مختلف يقوم على الحرية والديمقراطية. هذا ضروري جداً بسبب الدور الكبير الذي مارسته فلسفة أفلاطون في تكوين الفكر الأوروبي، وبالتالي الحضارة الحديثة. «إن تأثير أفلاطون في الفكر الغربي كان حاسماً ومستمراً إلى درجة يصعب معها تصور ما كان يمكن أن يكون عليه تراثنا الفكري دون قوة

---

* كارل بوبر يقدم المثل الأول لهذا النوع من النقد، فهو يرى أن المجتمع المثالي الذي يدعو إليه أفلاطون في «الجمهورية» هو دولة كليانية وذلك لأنها تسيطر على الإنتاج والتوزيع، تدعو إلى إلغاء العائلة والملكية وضبط التناسل، تمارس مراقبة قوية على الفنون، تقول بسيادة ودكتاتورية نخبة من المفكرين. بما أن الكليانية تعني سيطرة الدولة على كل جانب من جوانب الحياة، الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية وليس فقط السياسية فإن «الجمهورية» تكون بالتالي تعبيراً متكاملاً عنها. افلاطون يريد من «الجمهورية» أن تكون تجسيداً للعدالة، ولكن بوبر يشير الى ان افلاطون لا يعني ما يعنيه عادة هذا المبدأ. هذا النقد لا يتجاهل فقط، كما نرى في ما يلي، احتمال تفسير آخر للجمهورية، بل يتجاهل أيضاً كتاب «القوانين» الذي يرتبط بالجمهورية من حيث الموضوع في هذا الكتاب الأخير، الذي كان أكبر كتبه حجماً، يعيد افلاطون النظر في «الجمهورية» كمجتمع مثالي، ويلغي، مثلاً الملكية المشتركة للزوجات والأولاد، ويقترح دستوراً مختلطاً من الديموقراطية والملكية يمثل في قناعته أحسن عناصرهما، هذا الدستور يجد، من ناحية أخرى، شرعيته النهائية في الله نفسه، ولهذا وجب تكريس الشعور الديني في انفس المواطنين في هذه الطوبى الجديدة. ولكن كثيرين من الذين يرون أن فلسفة افلاطون السياسية هي فلسفة كليانية كانوا يوجهون نقدهم لها وكأن كتاب «القوانين» وكتاب «رجل الدولة» أيضاً غير موجودين.

** الاختلاف في تفسير نظرية أو مذهب معين يتخذ عادة شكل تناقض اساسي من جانبين، شكل ثنائية بين تفسيرين اساسيين متناقضين، ماركس التطوري أو الثوري، هيجل اليساري أو اليميني، افلاطون الكلياني أو الديمقراطي، الخ... اي مراجعة جدية لتاريخ الفكر الفلسفي، السياسي، والاجتماعي، تكشف عن هذه الظاهرة كظاهرة ملازمة له بشكل مستمر.

كتاباته المحفزة والمثيرة»(23). التركيز على الجانب الأول بذلك الشكل الاستثنائي الذي مارسه ذلك النقد يلغي، ضمناً على الأقل، هذا الدور لأن ما كشف عنه التاريخ كعقلانية تاريخية تدفع نحو أشكال متزايدة من الديمقراطية في الطور الحديث، كان في اتجاه مضاد، ويدل بالتالي على أنه لم يكن لفكر أفلاطون علاقة وثيقة أو فعالة بهذا التاريخ أو هذا الطور.

العناصر الأساسية التي يمكن الإشارة إليها في فكر أفلاطون كعناصر توجه إلى هذا الجانب الآخر النقيض هي بشكل مختصر:

أولاً: إن بنية مجتمع «الجمهورية» كانت أداة وليست قصداً، أداة في خلق مجتمع يجسد فكرة المجتمع الجديد، مجتمع منسجم، متكامل ومتناسق يستطيع فيه الإنسان تجاوز التناقضات وأشكال النقص التي يواجهها. كل العناصر التي تتكون منها تجد قاعدتها وتبريرها في هذا القصد، ويجب إدراكها وتفسيرها بالرجوع إليه. هذه الواقعة تضفي بالتالي معنى آخر على العناصر التي تبدو وكأنها دعوة إلى الكليانية، إلى مجتمع مغلق ينفي الحرية. فالشيوعية، مثلاً، التي قالت بها «الجمهورية والتي أثارت جدلاً كبيراً كانت في كثير من الأحيان تُفصل عن تلك الفكرة. القاعدة، فتعالج وتقيم بشكل مستقل عنها، أي على صعيد لم يكن على الأرجح في ذهن أفلاطون، أو بالأحرى لا يمكن أن يكون في ذهنه بأي شكل مهم إن كان القصد من الجمهورية خلق هذا النوع من المجتمع. عندما تقول «الجمهورية»، في ما يتعلق بطبقة الحراس، أي الفلاسفة ـ الحكام والجنود، (الجمهورية تستثني الحرفيين والآخرين من هذه الشيوعية) بضرورة إلغاء الملكية الخاصة في أي مجال من مجالاتها الأساسية، الأرض، والمنازل، والتجارة والمال، أو عندما تقول بإلغاء العلاقة الزوجية أو الجنسية الفردية ومع ذلك الأبوة والأمومة، واستبدال هذا بالاستيلاد المنظم لتأمين أحسن نسل ممكن، فإن القصد الذي تتطلع إليه هو بالضبط إزالة ما يتناقض مع قيام ذلك المجتمع المنسجم. لهذا «يجب التنبيه بدقة»، كما يكتب المؤرخ الفكري سابين، «إلى الأسباب التي دعته إلى ذلك. فهو لم يكن مهتماً قطّ بإلغاء اللامساواة في الثروة لأنها غير عادلة بالنسة للأفراد الذين تمتد إليهم. إن قصده كان خلق أكبر درجة من الوحدة في الدولة، والملكية الشخصية تتناقض مع هذا القصد... إن نظام الأفكار (أي في الجمهورية) كان تماماً على عكس النظام الذي دفع أساساً الطوباوات الاشتراكية الحديثة؛ فهو لم يكن يريد استخدام السلطة السياسية للمساواة بين الناس في الثروة، ولكنه أراد أن يساوي بين الناس في الثروة كي يزيل تأثيراً سيئاً على السلطة» ثم يضيف «هذا التفكير كان لا يقتصر، في الواقع، على أفلاطون، بل يشكل مبدأ عامّاً في الفكر اليوناني. فعندما ينتقد أرسطو، مثلاً، الشيوعية، فإنه لا يفعل ذلك لأنها غير عادلة، بل لأنها لا تحقق الوحدة التي تُراد منها، ولهذا فإن شيوعية أفلاطون تتميز بقصد سياسي صرف»(24).

هذا ينطبق أيضاً على الزواج، لأن المشاعر والولاءات التي تترتب عليه بين الوالدين والأبناء تتناقض مع التي يريد أفلاطون توجيهها إلى الدولة وتركيزها عليها، وتربية الأولاد في المنزل لا تعدّ الأبناء للإخلاص الكلي الذي من حق الدولة، أو بكلمة أخرى، المجتمع السياسي أن يتوقعه ويطالب به.

ثانياً: ما يميز أفلاطون عن الفلاسفة السابقين الذين انشغلوا بطبيعة الدولة وأرادوا إصلاحها كان أساساً السؤال الذي طرحه وليس الجواب الذي أعطاه. فهناك في هذا الجواب أو المذهب الذي قدمه في «الجمهورية»، الكثير مما كان يعترض عليه الفلاسفة والمفكرون السياسيون فيما بعد، كتكوين الروح الإنساني المثلث الأجزاء وما يقابله من تقسيم للمجتمع إلى ثلاث طبقات، شيوعية الملكية، الخ. ولكن ما لا يمكن تجاهله أو الانتقاص من قيمته الفكرية، أو من الدور الكبير الذي مارسته «الجمهورية» في توجيه الفكر السياسي في ما بعد، هو المبدأ الذي انطلق منه أفلاطون في تحديد مفهوم العدالة وتحليله في دراسته وإدراكه للنظام الاجتماعي. فالحياة السياسية أو الدولة التي تتمثل فيها تتركز على قصد أساسي أعلى، ولا تجد أي قصد آخر يتقدم على هذا القصد، وهو أن تكون مسؤولة عن العدالة، موجهة وحارسة لها. ولكن العدالة التي كانت في ذهن أفلاطون لم تكن مماثلة لفضائل الإنسان الأخرى، كالاعتدال أو الشجاعة، مثلاً؛ إنها مبدأ عام يمثل الانسجام، النظام، الوحدة والانتظامية. ويعكس ذاته في الدولة كانسجام بين الطبقات المختلفة التي تتسلم كل واحدة منها الحق الذي يرجع إليها، وتتعاون ككل في تحقيق النظام أو الانسجام العام. هذا المبدأ يمتد أيضاً إلى الحياة الفردية ويعبّر عن ذاته بطريقة مماثلة، في انسجام القوى المختلفة التي تحرك الروح الإنسانية. «أفلاطون كان أول من قدم نظرية حول الدولة ليس كمعرفة لوقائع عديدة ومتنوعة بل كنظام (system) فكري متناسق... ما كان يريده ويتطلع إليه لم يكن تجميعاً صرفاً للوقائع والتجارب بل فكرة تستطيع إدراكها ودمجها في وحدة منسجمة»(25).

العدالة في مذهب أفلاطون، هي إذاً الترابط، أو يجب أن تكون الترابط المنسجم بين الوظائف الثلاثة التي تمت الإشارة إليها سابقاً، سواء كان ذلك بين الطبقات الثلاثة في المجتمع، أو في داخل عناصر الذات الفردية. إن نظرية الدولة التي يقدمها في «الجمهورية» تقود إلى مفهوم معين حول العدالة ينسجم معها، ويترتب في الواقع عليها. فالعدالة هي القاعدة التي يقوم عليها المجتمع الجديد، أو بكلمة أخرى «الرابطة التي تربط المجتع معاً، اتحاد منسجم لأفراد وجد كل واحد منهم العمل الذي يتطابق مع مؤهلاته الطبيعية وخبرته...»(26) مهما قيل في مفهوم العدالة الذي قدمه أفلاطون، هناك حقيقة لا يمكن تجاهلها أو التنكر لها وهي أنه كان يتابع باستمرار بحثه عن العدالة، ويحاول مساعدة الإنسانية ودفعها إلى تحقيق مثلها، ويدلل على أن العدالة يجب أن تفضل على الظلم(27).

ثالثاً: أفلاطون كان يعتقد بوجود انسجام أو تطابق طبيعي بين الطبيعة الإنسانية والمجتمع، وهذا يفسر لماذا لا نجد في مذهب أفلاطون الأخلاقي انفصاماً بين مصالح الأفراد ومصالح هذا المجتمع. عندما تظهر تناقضات وصراعات تعكس هذا الانفصام، فإن الطريق إلى معالجتها والتغلب عليها تكون طريق النمو والتصحيح، طريقاً تعدل فيها، تسوي وتوافق بينها، وليس طريقاً تعتمد العنف والقمع. القصد من كتابه «الجمهورية» كان بالضبط تحديد هذه الطريق وتنظيمها.

ما يحتاج إليه الفرد الذي خسر تكيفه الاجتماعي، الذي يوفر مادة لهذا الانفصام الاجتماعي وما يرافقه، هو معرفة أحسن لطبيعته نفسها، تنمية أحسن وأكثر تكاملاً لإمكاناته

وفق هذه الطبيعة. الصراع الداخلي الذي يعيشه بين ما يريد صنعه، وبين ما يجب عليه صنعه، هو نهائياً ما يريده وما يستحقه. ما يحتاج إليه، من ناحية أخرى، المجتمع المتناقض غير المنسجم هو بالضبط توفير هذه الإمكانات الضرورية للنمو الكامل الذي يحتاج إليه المواطنون. إن مشكلة الدولة الفاضلة، أو مشكلة الإنسان الفاضل، تشكلان جانبين، للمشكلة نفسها، والحل لجانب يكون في الوقت نفسه حلاً للجانب الآخر. الأخلاق يجب أن تكون خاصة وعامة في آن واحد، وهي إن لم تكن من هذا النوع، فإن الحل يكون في تصحيح الدولة، وتحسين الفرد إلى أن يبلغا انسجامهما الممكن. «ليس هناك على الأرجح من عبر عن مثال أخلاقي أحسن من هذا»(28).

أفلاطون لم يقتنع بمبدأ سقراط القائل بالانطلاق من معرفة الذات أو المعرفة الذاتية طالما أن هذا المبدأ لا يمتد في الوقت نفسه إلى الحياة السياسية لأن تحديد الإنسان لا يصح، أو يمكن أن يتم، إن نحن اقتصرنا على حياته الفردية. فليس هناك من طبيعة إنسانية يمكن أن تكشف عن ذاتها في هذا النطاق الفردي الضيق، ومن الضروري إدراكها في نطاقها الأوسع، نطاق الحياة الاجتماعية والسياسية. إن طبيعة الفرد ترتبط بالطبيعة الاجتماعية وروحه تمثل الجانب الآخر لهذه الطبيعة، ونحن لا نستطيع الفصل بين الأولى والثانية، أو بين الحياة الخاصة والحياة العامة. «وإن كانت الحياة العامة فاسدة وخبيثة، فإن الأولى لا تستطيع النمو، أو بلوغ قصدها... هذا كان يعني أن «الجمهورية» التي انطلقت من هذا المبدأ غيرت آنذاك مشكلة الإنسان كلها، لأنها أسقطت السيكولوجيا واعتبرت الحياة السياسية نفسها طريقاً إلى إدراك الإنسان وإلى إجراء تحول في الحياة الأخلاقية»(29).

النظرية العضوية حول طبيعة المجتمع، أو الكليانية في تنظيمه، هي كما يكتب وايلد، نظرية غريبة عن تفكيره. «فالكومينوتيه» الإنسانية ليست، كما يراها، تراكما أو تجاوراً صرفاً بين الأفراد الذين تتشكل منهم، ولكنها ليست كياناً عضوياً يعيش حياته فوق حياة الأفراد، على صعيد مستقل خاص به. إنها، على العكس، جماعة من الأفراد الذين يوحد بينهم قصد يشاركون فيه، قادر على خلق سلوك تعاوني بينهم. إنها وحدة مقاصد وتطلعات أخلاقية، وليست وحدة مادية أو سياسية تقوم على القوة والعنف. كتابات أفلاطون لا ترجع في أي مكان إلى عقل جماعي، هوية أو إرادة جماعية مستقلة في ذاتها. فالمجتمع يتكون أساساً من أفراد، كل منهم يتميز بهوية خاصة، بأفكار ومشاعر وتطلعات خاصة، والبنية الاجتماعية تترتب على تفاعل هؤلاء الأفراد. ولكن عندما يتعرض هؤلاء لنقد أو حوار عقلاني يصبح من الممكن لهم الوصول إلى اتفاق أو تعاون مشترك. بما أن أفلاطون كان، من ناحية أخرى، ينشغل باستمرار تقريباً بقدرة الأفكار على توحيد الناس، فإن هذا يعني أنه لم يكن يؤمن بأن المجتمع يتميز بوحدة خاصة به تعلو على الأفراد(30). أفلاطون كان ينشغل كثيراً بمصلحة المجتمع وخيره ككل، وقصده كان بناء هذا المجتمع وإعادة تكوينه كمجتمع جديد، ولكن هذا لم يكن يعني أن هذا المجتمع كان يمثل حقيقة عليا ومميزة عن المواطنين. فكرة المجتمع الجديد في مذهبه الفلسفي لا تعكس مفهوماً عضوياً كهذا ينفتح بجدلية خاصة للكليانية، بل مفهوماً فلسفياً يعلو به، يحرره على صعيد إنساني جديد.

رابعاً: العدالة هي، بالنسبة لأفلاطون، إعطاء كل فرد ما يناسبه، لأن من حقه، ومن الضروري أيضاً للحياة السياسية نفسها، أن يعامل كما هو، وفق إمكاناته وتدربه. أما ما يجب عليه فهو القيام بالمسؤوليات والواجبات التي يلزمه بها المركز الذي يعطى له. ليس هناك من شيء أحسن للإنسان من عمل خاص به، ملائم له، متدرب عليه؛ ليس هناك من شيء أحسن للأفراد الآخرين وللمجتمع ككل من وجود كل فرد في المنزلة التي تعود إليه بحكم استعدادته وإمكاناته. تخصص الأفراد بأعمال ونشاطات تلائم إمكاناتهم الطبيعية كان من القواعد الأولى - أو حتى القاعدة الأولى كما يرى البعض - التي تقوم عليها بنية «الجمهورية» أو فكرة المجتمع الجديد التي تعبر عنها.

التخصص في العمل والواجبات يخلق أوضاع التعاون الاجتماعي، والمشكلة التي يواجهها الفلاسفة - الملوك هي تنظيم هذه الأوضاع في أفضل الطرق الممكنة. بما أن الطبيعة الإنسانية اجتماعية من حيث تكوينها ذاته، فإن المصلحة العليا للدولة تعني أيضاً المصلحة العليا للمواطنين. الهدف إذاً هو تكيف الكائنات الإنسانية التام مع العمل الذي توفره. «كل شيء آخر قاله أفلاطون كان نتيجة طبيعية لهذا». هذا التخصص في العمل يمثل قاعدة المجتمع، وهو يقوم على عاملين أساسيين في السيكولوجيا الإنسانية، الأول يدل على أن الأفراد يتميزون بميول مختلفة، وبالتالي يقومون ببعض أنواع العمل الخاصة أحسن من آخرين؛ والثاني هو أن الأفراد يكشفون عن كفاياتهم الخاصة عندما يمارسون بشكل ثابت العمل الذي تؤهلهم له إمكاناتهم الطبيعية. أفلاطون يبني، على هذا التحليل للمجتمع والطبيعة الإنسانية، الدولة والمجتمع الجديد الذي يوجه إليه. هذا يعني أن فكرة الحاكم - الفيلسوف تمثل، هي الأخرى، هذه العلاقات الطبيعية العفوية التي تمارس وظيفتها دون قسر وإرغام. إنها فكرة تترتب طبيعتها على طبيعة بنية «الجمهورية» التي تضعه في مكانه، وبالتالي «فإنه ليس ظاهرة شاذة. فالسلطة التي يمارسها تعكس المبدأ نفسه الذي يعمل عبر المجتمع كله ويعبّر عن علاقاته»، وتمثل التخصص الذي تقوم عليه. إلغاء التخصص في العمل والواجبات يعني إلغاء جميع أشكال التفاعل لأن هذا التفاعل الاجتماعي غير ممكن دونه(31) «الفلاسفة - الملوك اختصاصيون ولا شك كحكام. ولكن إن كانوا اختصاصين في معنى تقني فقط لما كان من الممكن الاعتماد عليهم في مقاومة مهن كالإبتزاز والوشاية، والتعذيب. الحكام التقنيون يوفرون عادة عملاً كافياً لهذه المهن(32).

خامساً: كتابات أفلاطون تدل على أنه يؤمن بأن الطبيعة الإنسانية واحدة، أن هذه المشاكل والقضايا يجب أن تواجه بمواقف عقلانية وخيارات حرة يمكن أن تكون أساساً لانسجام عام، وأن الانحطاط أو الجمود يكون مصير كل مجتمع لا يمارس هذه المواقف والخيارات. هذا يعني أيضاً أن هذه الأخيرة تخضع لقوانين ضرورة أخلاقية وأن الانحطاط هو أولاً انحطاط نفس وأخلاقي(33). إن أفلاطون أدرك خير الإنسان كتحقيق للطبيعة الإنسانية في جميع أطوارها وتحت إشراف العقل وقيادته الذي يستحق وحده أن يسيطر. إن فسلفته الأخلاقية مبنية على نظريته الأنتروبولوجية التي تعني، في ما تعنيه، قدرة الإنسان على تجديد وجوده في صورة كمال جديد.

هذه النظرية هي التي سمحت لأفلاطون باستخدام المنهج التاريخي المقارن كأداة في دراسة التاريخ. في كتاب «القوانين» يعتمد أفلاطون هذا المنهج بدلاً من المنهج الفكري المجرد أو المنطقي الحر الذي تبناه في «الجمهورية». في هذا الطور الجديد ينشغل أفلاطون بظهور الدول وسقوطها، بالأسباب الفعلية لذلك. بدلاً من الأسباب التي ركز عليها سابقاً في «الجمهورية». في الكتاب الثالث في «القوانين» يشير إلى ضرورة العمل على خلق تاريخ فلسفي يكشف عن تطور الحضارة الإنسانية، يحدد أطوارها المهمة، يعين أسباب التقدم والانحطاط، ويصل عن طريق تحليل «الكل» إلى قوانين الاستقرار السياسي التي يجب على رجل الدولة الحكيم أن يتقيد بها كي يمكن له توجيه التحولات التي كانت تقلق تاريخياً المجتمع الإنساني وتهيمن عليه.

هذه النقاط أو المفاهيم التي أشرت إليها ـ انشغال «الجمهورية» بفكرة العدالة والعمل بها، قولها بانسجام طبيعي بين الفرد والمجتمع، تجنبها المفهوم العضوي حول طبيعة المجتمع، إيمانها بأن الطبيعة الإنسانية واحدة تتفاعل مع مشاكل أساسية واحدة. تمحور قصدها على خلق مجتمع كامل يقوم على الانسجام المتكامل ويكشف عن طاقات الأفراد وينظمها في بنية تحققها، الخ... هذه المفاهيم تقدم أو يمكن أن تقدم تفسيراً يختلف عن التفاسير الأخرى. إنها قد لا تكون كافية للتدليل على أن «الجمهورية» كانت تخطيطاً لمجتمع «ديمقراطي»، ولكنها كافية على الأقل للتدليل على أن التفاسير الأخرى التي تقول بأن «الجمهورية» دعوة إلى مجتمع كلياني، ينفي الديمقراطية والحرية، الخ... ليست التفاسير الوحيدة الممكنة، أو التفاسير التي تستنزف مقاصدها وعناصرها وإمكاناتها السياسية.

إن الخطأ الذي كانت تقع فيه هذه التفاسير الأخيرة كان النظر إلى عناصر «الجمهورية» خارج سياقه العام، أو خارج السياق الفكري التاريخي الذي ظهرت فيه. عندما كان أفلاطون يناقش الفلسفة الأخلاقية بشكل عام، فإن مناقشته كانت من النوع الذي تتسرب إليه مشاعر عامة تنطلق من الإنسانية ككل. فهو عندما يناقش مثلاً، أطروحة «الفيلسوف ـ الملك»، يؤكد أن التخطيط لذلك هو البداية الصحيحة الضرورية، أي أنه دون أن يتحول الحكام إلى فلاسفة، أو الفلاسفة إلى حكام، لن تكون هناك أيّ نهاية للمشاكل التي تواجهها الإنسانية كلها. إنه لم يقل أثينا، أو اليونان، بل «الإنسانية ككل». ثم يضيف إن من الممكن أن تكون هناك منطقة بربرية بعيدة قد استطاعت أن تحقق إلى حد بعيد هذه الجمهورية المثالية. وعندما يكتب إن الحكام الفلاسفة المسؤولين عن المدينة ـ الدولة التي يقترحها يجب أن يمارسوا سيطرة على التعليم والتربية، الملكية والثروة، الفكر والفن، وحتى التناسل، فإنه كان يبرر هذه الأعمال كأعمال تشغل بسعادة الجميع، وليس بأقلية من المواطنين. إن مجتمعاً تسوده العدالة التي تحقق التفاعل المنسجم المتكامل بين مختلف طبقات المدينة ـ الدولة، وتعزيز السعادة العامة، يكون ممكناً، ويستطيع الاحتفاظ بوجوده فقط عندما ينقاد المواطنون لمحبة حكمة عليا، تساعدها قوة عسكرية مخلصة أمينة، وتدعمها قوة عادلة تقبل بدوافع وطنية صحيحة الانضباط والقيادة القوية. بعض الباحثين يعترفون بأن «الجمهورية قد تدعو إلى أوتوقراطية الحكام ولكن ليس إلى دولة كليانية كما يركز النقد الأساسي الحديث لها. «أفلاطون يدعو في

«الجمهورية»، «رجل الدولة»، و«القوانين» إلى سيطرة تامة لمصلحة النظام الفاضل. هذا قاد إلى سوء فهم كبير وغير موفق له ككلياني. إنه كان في الواقع، أوتوقراطي يناصر أوتوقراطية الحكماء»(34).

مفاهيم أفلاطون حول الاسترقاق تقدم لنا مثلاً آخر. فهو عندما يقول مثلاً إنه يجب على اليونانيين ألاّ يستعبدوا يونانيين آخرين وأن عليهم أن يتذكروا باستمرار خطر استعباد البرابرة لهم، فإنه كان يعترف بخطر دائم يواجه الناس باستمرار في ذلك الزمان وهو خطر بيع المواطنين كرقيق إن خسرت مدينتهم، المدينة - الدولة التي ينتمون إليها، استقلالها. أفلاطون كان يقول هنا إن اليونان كلها يجب أن تكون الوطن الأم، وأنه يجب بالتالي ألاّ يباع أي يوناني كرقيق، وهو عندما يعترف بحرب مستمرة ضد البرابرة، فإنه كان يعترف بواقعة تاريخية موجودة وليس بفكرة يريدها، ويدلل بذلك على أنه فقط ابن المناخ التاريخي السائد، أنه يعمل في حدود معينة لا ينكر وجودها، أو أنه يفكر في سياق تاريخي معين. إن أفلاطون اعترف بالتمايز أو الفرق بين اليوناني و«البربري» كمسألة ذات معنى ثقافي كبير، بالعداء التاريخي الطويل بينهما، ولكنه لم يعترف بأي فرق بينهما من حيث كرامة الشخصية الإنسانية وقيمتها. «إنه آمن بوحدة الإنسان الأخلاقية... وهذا واضح في مناقشاته العديدة للفضيلة، والحكمة، والروح الإنساني، والتي تدل على أنها واحدة في كل مكان ولجميع الناس»(35). هذا النقد كان يتهم أفلاطون في بعض الأحيان أيضاً بالعنصرية، وليس فقط بالأرستقراطية، لأنه كان يقول إنه يجب ألاّ يعتبر الأجانب والغرباء المقيمين في أثينا على قدم المساواة مع المواطنين. ولكن هذه واقعة سياسية تاريخية كانت تفرض ذاتها باستمرار حتى يومنا هذا. فليس هناك حتى في المجتمع الحديث من أمة منحت جميع الأجانب والغرباء، ودون قيد أو شروط، مساواة كاملة مع أبنائها أو المواطنين الذين ولدوا فيها.

«الجمهورية» تركز، مثلاً، على ما يجب استثناؤه من حياته السياسية وليس على تحديد السياسي، فهي تستثني أو تقيد بشدة كل مشاركة سياسية مباشرة، وهي لا تطلب موافقة المواطنين النشيطة ولا تلزمهم بذلك. ولكن الاعتدال الذي يمثل الفضيلة الخاصة، التي يفترض بها أن تميز المواطنين يعني، في ما يعنيه، اعتراف هؤلاء باختلاف كفاياتهم ومراتبهم، وقناعتهم أيضاً بهذا الاختلاف، ويشكل بالتالي أساساً لمجتمع متناسق ومنسجم يحتوي هذه العناصر ومراتبها المختلفة، أي مجتمع يفترض به أن يكون خالياً من الإكراه أو القسر السياسي والاجتماعي. فالمجتمع السياسي، أو الدولة، كما يكتب في «القوانين»، مثلاً، لا توجد كي تخدم أيّ طبقة من الناس، بل لتحقيق الحياة «الفاضلة».

أمثلة كهذه تشير بوضوح كيف أن الكثير من ذلك النقد كان يتجاهل جوانب كهذه ويحكم على «الجمهورية» أو على فلسفة أفلاطون خارج سياقها التاريخي، أي بطريقة غير موضوعية. في ضوء جوانب من هذا النوع - وهي كثيرة - يمكن القول على الأقل إن «الدولة، بالنسبة لأفلاطون، كما يؤكد بشكل خاص في «رجل الدولة» وفي «القوانين»، يجب أن تكون دولة حقيقية. النماذج الديمقراطية، والأوليغاركية، الاستبدادية، كلها نماذج غير مرغوب بها، غير صالحة، لأنها دول طبقية، وقوانينها تصدر بالتالي لمصلحة طبقات خاصة وليس لمصلحة الدولة ككل. الدول

التي تقوم على قوانين كهذه لا تكون دولاً حقيقية، بل أحزاباً سياسية، ومفهومها حول العدالة يكون بالتالي دون معنى. الدولة يجب ألاّ تكون في يد أحد نتيجة اعتبارات مولد أو ثروة، بل نتيجة الشخصية والكفاءة للحكم، والحكام يجب أن يخضعوا للقانون. «فالدولة التي يكون فيها القانون فوق الحاكم، والحكام أدنى من القانون، تحقق، كما يكتب، «الخلاص وكل بركة يمكن للآلهة منحها»(36). لهذا يمكن القول «إن الكثير من تفاصيل «جمهورية» أفلاطون قد تكون غير ممكنة عملياً، وغير مرغوب بها أيضاً حتى وإن كانت عملية. ولكن فكره الكبير يتمثل في قوله بأن الدولة تجعل حياة الإنسان الفاضلة ممكنة، تعزز في الواقع هذه الحياة، وتسهم في سعادة الإنسان وهدفه فيها. هذا المذهب اليوناني حول الدولة... يتفوق على المذهب الذي يعرف بالفكرة الليبرالية حول الدولة، أي النظرية التي تقول بأن الدولة هي مؤسسة تجد وظيفتها في حماية الملكية الخاصة، وتكشف بشكل عام عن موقف سلبي تجاه أعضاء الدولة. ولكن من ناحية عملية، نجد دون شك أنه حتى المتمسكين بهذه النظرية حول الدولة وجدوا أن عليهم التخلي عن سياسة السوق التجارية الحرة (Laissez - faire)، ولكن هذه النظرية لا تزال عقيمة، فارغة وسلبية عند المقارنة مع النظرية اليونانية»(37).

مرة أخرى، ما أبغية هنا ليس التدليل بأن «الجمهورية» كانت تعبّر عن مذهب ديمقراطي، وخصوصاً كما ندرك الديمقراطية حالياً، أو تدعو إلى الحرية في معناها الحدث أو أنها لا تعبّر عن نظرية «أرستقراطية»، «أوتوقراطية» أو حتى «كليانية» الخ... على العكس، القصد كان التدليل، وإن كان بشكل سريع، على أن من الممكن تفسير «الجمهورية»، وخصوصاً عندما نضيف إليها: «القوانين» «ورجل الدولة»، من زاوية أخرى تمثل فكرة مجتمع جديد تتناقض مع أشكال ذلك النقد التقليدية التي أشرت إليها؛ القصد الثاني هو التدليل في مجرى ذلك، على أن كل نظرية، كل مذهب فلسفي أو سياسي ينطوي، على الأقل، على بعض التناقضات أو بذور تناقضات داخلية يمكن تطويرها إلى تفاسير أو اتجاهات مختلفة عندما تظهر قوى تاريخية جديدة تدعو إليها. تحول الأوضاع الاجتماعية والثقافية، ومعها الأوضاع النفسية بقدر ما، هو الذي يكون مسؤولاً عن إبراز هذه التناقضات وصياغة المذهب أو النظرية في نموذج جديد يعبر عن الإمكانات والقوى الجديدة التي تدفع في اتجاه فلسفي أو سياسي معين. هذا ما سوف نقف عنده في الحديث عن جدلية أطوار الحياة السياسية التاريخية. هنا يجب الإشارة إلى أن الفكر اليوناني أدرك منذ ألفين وخمسمائة عام حديثاً كان بشكل خاص من إنتاج علم الاجتماع الحديث وابن خلدون رائد هذا العلم - رغم وجوده في الفلسفة وخصوصاً فلسفة هيجل - وهو أن التحول الاجتماعي التاريخي يعني كشفاً عن بذور أولى تنمو وتتكامل مع حركة التاريخ، تطورها وجدليتها، إلى أن تفرض نموذجاً سياسياً جديداً.

3-2

فكرة المجتمع الجديد في الألفية

في الفصل السابق أشرت إلى أنني أدرجت «فكرة المجتمع الجديد في الجمهورية» في القسم الحالي من الكتاب لأن «الجمهورية» كانت، رغم الفاصل الزماني الكبير الذي يفصلها عن الإيديولوجيات والمذاهب السياسية الحديثة، من أهم المصادر التاريخية - البعض يقول أهم هذه المصادر - التي ساهمت في تكوين هذه المذاهب والإيديولوجيات، وبالتالي كان يجب الرجوع إليها في هذا القسم بسبب علاقة هذه الأخيرة الوثيقة بها. في هذا الفصل نرجع أيضاً إلى مذهب إيديولوجي لا يشكل جزءاً من المذاهب الحديثة، وذلك بسبب علاقة مماثلة. فالألفية* كانت هي الأخرى من أهم المصادر التي ساهمت في تكوين هذه الأخيرة، ويجب بالتالي الوقوف عندها كخليفة تاريخية لها، نشأت في إطارها كنقيض تاريخي يتجاوزها ولكنه يمتد في جذوره إليها.

في فصل سابق أيضاً «فكرة المجتمع الجديد من اللاهوت إلى العلمانية»، رأينا كيف أن هذه الفكرة تحولت عن المفاهيم الدينية التي كانت ترافقها سابقاً إلى المفاهيم العلمانية التي أصبحت منطلقاً وقاعدة لها، وكيف أن هذا التحول مر تدريجياً في مرحلة انتقالية استمرت عدة قرون قبل تكاملها في النموذج العلماني الجديد. الألفية كانت تمثل، كمذهب وكحركة (أو حركات) ثورية، الحلقة التاريخية الأهم في تلك المرحلة الانتقالية من النموذج الديني إلى النموذج العلماني، ولهذا كان إدراك طبيعتها وعملها التاريخي ضرورياً في إدراك فكرة المجتمع الجديد في الإيديولوجيات الحديثة، طبيعة هذه الأخيرة وممارستها.

مراجعة تاريخ القرون الوسطى تكشف بوضوح أنه، ابتداءً من أواخر القرن الحادي عشر حتى أواسط القرن السادس عشر، كانت هناك حركات دينية ثورية تظهر بشكل متعاقب، أن هذه الحركات كانت مترابطة في نموذج إيديولوجي عام يصوغ هويتها، إنها كانت تتكوّن من قواعد شعبية تعتمد على الفقراء كالقوة الاجتماعية الأساسية فيها، وتعبّر عن فكرة مجتمع جديد مماثلة تحول وجودها، تلهمها وتحفزها ليس فقط على تغيير أوضاع الفقراء المادية

* Millenarianism.

والاجتماعية، وتحرير المجتمع من الأنظمة الاستبدادية القمعية الموجودة، بل تجديد حياة الإنسان الروحية والأخلاقية نفسها، تطهير العالم من الشر والفساد، وخلق «الجنة» في هذه الأرض، «جنة» مكونة من القديسين.

فكرة المجتمع الجديد (الكامل، الفاضل) كانت ترتبط سابقاً بفكرة عصر ذهبي زال من الوجود في ماض سحيق القدم، وقد رأينا في الفصل السابق نفسه الذي أشرت إليه أعلاه، «فكرة المجتمع الجديد من اللاهوت إلى العلمانية» أن جواشيم أوف فيورا (1145 - 1202) كان أول من فكر، وإن كان من زاوية دينية صرفة، بأن من الممكن دراسة التاريخ كأداة في إدراك تطوره والتنبؤ به. إنه كان، في الواقع، مقتنعاً بأن دراسة أحداث التوراة والأناجيل وأشخاصهما تدل على أن هناك معنى وقصداً في عمل التاريخ، وأن من الممكن بالتالي التنبؤ بمجرى هذه الانتظامية وأطوارها. هذه الفكرة أصبحت في ما بعد منطلقاً وقاعدة للحركات الألفية التي كانت تسميتها «تشتق، في الواقع، من مفهوم التنبؤ القائل برجوع المسيح وسيطرته لمدة ألف عام، وتعبر عن رغبة وإيمان بأن الخلاص سيتم هنا في هذه الأرض»(1). كوهن يشير، في دراسة هي أهم دراسة مقارنة حول الموضوع، إلى أن نظرية جواشيم أوف فيورا كانت أوّل نظرية تنقل فكرة المجتمع الكامل من عصر ذهبي في الماضي إلى مجتمع يتجه إليه التاريخ في المستقبل، ثم يضيف(2) إن هذه النظرية كانت في الواقع، النظرية الأكثر نفوذاً وأثراً في أوروبا حتى ظهور الماركسية*. حركات الانشقاق الديني، أو المعارضة الدينية للكنيسة الكاثوليكية، كانت كثيرة في القرون الوسطى، ولكن هذه الحركات لم تكن كلها ألفية. وما كان ألفياً كان يرجع إلى نظرية جواشيم أوف فيورا أو يتأثر بها. هنا تجب الإشارة الى أن هذه الحركات أو الإيديولوجية الألفية لا تقتصر طبعاً على القرون الوسطى وهي تشكل ظاهرة تاريخية ترافق التاريخ باستمرار وفي كل مجتمع تقريباً، ولكنني أركز عليها في القرون الوسطى بسبب الفاعلية التاريخية التي مارستها نتيجة علاقتها بالمذاهب الإيديولوجية الثورية الحديثة.

المعتقد السلبي الأساسي الذي يميز هذه الألفية الأخيرة كان يقول إن العالم القائم عالم فاسد تماماً يعيش في الشر والخطيئة، عالم عابر غير حقيقي ودون أهمية. إن عالم الروح هو بالتالي العالم الوحيد الذي يجب على الإنسان الانشغال به والتركيز عليه، والقيم الروحية هي التي تربط الإنسان بالخلود الذي يتجه إليه بعد أن يتم خروجه من هذا العالم. أما المعتقد الإيجابي فإنه كان الإيمان بقرب ظهور مفاجىء سريع مباشر للمجتمع الألفي الذي يعني مجيئاً ثانياً للمسيح وعودة إلى جنة عدن السعيدة في هذه الأرض، الجنة التي كان يحيا الإنسان فيها قبل السقوط. الكلمة تشير في الواقع، في قناعة بعض الباحثين الذين درسوا

---

* كوهن يشير في سياق آخر الى ان الناس ابتدأوا بالتفكير في مجتمع كهذا. مجتمع دون أي تمايز في المكانة الاجتماعية أو الثروة. كمجتمع مقدور عليه التحقيق في المستقبل المباشر وليس كعصر ذهبي كان موجوداً في الماضي، في أواخر القرن الرابع عشر حوالي عام 1380، في أثناء ثورة الفلاحين الإنكليزية. أو بدقة أكبر في تصريحات وبيانات تعزى إلى جون بول، أحد قادة تلك الثورة(3).

هنا تجدر الإشارة، إلى أن هناك دراسات فردية كثيرة وجيدة حول هذه الحركات الألفية، حركة، حركة، ولكن الدراسات التاريخية المقارنة لها كانت ولا تزال مفقودة تقريباً، دراسة كوهن كانت الأولى من هذا النوع.

هذه الظاهرة، إلى كلّ حركة دينية يلهمها «وهم الخلاص» الذي يجب أن يكون جماعياً، أي أن المؤمنين يتمتعون به كجماعة واحدة؛ أي يجب أن يتحقق على هذه الأرض وليس في سماء ما خارج العالم؛ وشيك الحدوث، أي أنه سيحدث سريعاً وفجأة؛ كلياً، أي أنه سيحوّل تماماً الحياة على هذه الأرض، فلا يكون النظام الجديد تحسيناً صرفاً فقط للحاضر بل الكمال نفسه؛ أن يكون من صنع وسطاء يعتبرون غير طبيعيين أو فوق الطبيعة(4). ولكن الكلمة تستخدم في كثير من الأحيان أيضاً للإشارة إلى أن فكرة تقول بمجتمع كامل. «من وجهة نظرنا، يمكن للمصطلح أن يطبق مجازياً على أي مفهوم يقول بعصر كامل قادم، أو مكان يحوّل إلى مكان يمكن الوصول إليه»(5) الإسكتولوجيا * تشير، كما ذكرت في سياق سابق، إلى مذهب أو إيديولوجية تنشغل بحالة ينتهي إليها العالم والتاريخ وتكون عادة نهائية وكاملة. فكرة المجتمع الجديد تصبح فكرة مجتمع ألفي بالنسبة لباحثين آخرين عندما «تتبىء هذه الإسكوتولوجيا بظهور مجتمع جديد يمتد ليس بالضرورة لألف عام فقط، أو يكون بالضرورة محدوداً بأي شكل ما، ولكنه يكون مجتمعاً تسكنه إنسانية جديدة تكون كاملة الفضيلة، كاملة السعادة»(6). رغم الاعتراف بصحة تحديدات عامة كهذه، فإن تحديد المجتمع الألفي كان يفترض عادة الإشارة إلى عناصر أخرى إضافية خاصة به كالتي أشارت إليها التحديدات السابقة. فالألفية مذهب ينطلق، أو يجب أن ينطلق، «من موقع ديني مسيحي كان يقول بظهور عالم جديد تسوده سيادة زمانية للمخلّص، وهي سيادة تمتد لألف عام»(7)، ويجب، في بعض الأحوال، أن تحقق «أربع سمات أساسية وهي، ظهور المجتمع الألفي الجديد، أمامنا في زمان قادم؛ قدوم هذا المجتمع من السماء؛ ظهوره يجب أن يكون فورياً؛ ويجب أن يعني الكمال»(8).

الألفية كانت إيديولوجية دينية ولكنها كانت إيجابية تجاه العالم، تعبر عن أمل في تجديده، تتوقع مرحلة يسيطر فيها القديسون على الأرض قبل نهاية كل شيء، وآمنت بقرب ظهور مملكة الله في هذا العالم، مملكة تستمر لألف عام(9). الخلاص الذي كانت تعد به في المجتمع الألفي كان إذاً من نوع جديد، يختلف عن الخلاص المسيحي السابق لأنه كان في هذه الدنيا وليس في دنيا أخرى، خلاصاً جماعياً وليس خلاصاً فردياً فقط. إنه مجتمع يحقق ظهور المدينة السماوية ومسرّاتها وسعادتها وغبطتها وكمالها في هذه الأرض ويكون مصيراً يتوج أعمال مجتمع أو شعب كِكل وليس أفراداً. الألفية كانت تؤمن في مختلف حركاتها ومذاهبها بأن الطريق أصبحت مفتوحة أمام ولادة هذا المجتمع الألفي المساواتي أو حتى الشيوعي.

الدين، بالنسبة للألفية، كان مسألة مساواة ومحبة أخوية فعالة ونشيطة والحركات والجماعات التي أرادت تكوين المجتمع الألفي كانت من النوع الذي يفترض به أن يماثل الحياة المسيحية في بدايتها عندما كانت الأجيال المسيحية الأولى تشارك في كل شيء على قدم المساواة، في كومينوتات تقوم حقاً وفعلياً على الأخوّة، والمحبة والانسجام المتكامل الجوانب. تارتوليان، أحد آباء الكنيسة الكبار، وصف تلك الحياة بقوله «إننا كنا نشارك في كل شيء ما

* ESCHATALOGY

عدا نساءنا». لهذا كانت هذه الحركات تتنكر للملكية الخاصة، تدعو إلى إلغائها وإلى المشاركة في جميع السلع والخيرات الموجودة، أو على الأقل تميل إلى ذلك. بعضها كان يذهب، في الواقع، إلى أبعد من هذا في تحقيق وحدة المجتمع الألفي الجديد وانسجامه، ويدعو إلى علاقات جنسية حرة. أتباع بعض هذه الحركات كانوا أيضاً يحوّلون كل ما يملكون للحركة كي يشارك فيها الجميع على قدم المساواة ووفق حاجاتهم، ولهذا كانت هذه الحركات تلغي كل شيء له علاقة بالملكية أو الأنانية الشخصية، كالشراء والبيع، العمل لأجل فلوس، الفائدة أو الربا الفاحشة حتى وإن كان من الكفار، والعيش من عمل آخرين؛ بكلمة مختصرة، إلغاء كل شيء يسيء إلى المحبة التي يجب أن تربط بين أفراد الحركة او الكومينوته، أو إلى انسجام المجتمع المتكامل، والمتناسق الجوانب. كل هذه الأشياء تزول وتخسر إغراءها بقوة المحبة والكومينوته التي تعيش بقلب واحد وعقل واحد في مجتمع جديد واحد.

المجتمع الألفي يعني إلغاء أشكال السلطة الإنسانية من أي نوع كانت، لأنه مجتمع يعيش فيه الجميع كأخوة دون أن يخضع أي فرد منهم لفرد آخر. بما أن هذا المجتمع الجديد مجتمع منسجم متناسق، لا طبقي، ولا يفترض به أن يعرف أيّ أشكال طبقية، صراعات أو مراتبية اجتماعية، فإن الحركات الألفية كانت عادة تقول بضرورة حرب يقوم بها الفقراء، حرب طبقية ضد الطبقات العليا من أغنياء وملاكين وإقطاعيين، الخ... إنه مجتمع لا ينتج عن إقناع المسيحيين بضرورته الأخلاقية - كما كانت تقول، في الواقع، بعض تلك الحركات - بل يحتاج في ولادته إلى العنف الجماعي، العنف الذي يعتمد عليه الفقراء المظلومون في إبادة الأغنياء والأسياد الإقطاعيين. إنها حرب إبادة ضرورية كتمهيد لقيام المجتمع الألفي، مجتمع الأخوّة، والمحبة والسعادة النهائية(10). هذه الألفية كانت، بالتالي حركة أو إيديولوجية ثورية لا تعرف الحدود والضوابط لأن المجتمع الألفي، مجتمع الخلاص الذي تتطلع إليه، كان يعني حرية الإنسان وتحريره تماماً وكلياً، وتحقيق كمال نهائي متكامل الجوانب، يتجاوز فيه هذا الإنسان جميع أشكال الشرور والمفاسد التي كانت تلازم وجوده حتى ذلك الوقت.

إن أحد المؤرخين كشف في دراسة جامعة للمواعظ الدينية التي كانت تلقى في القرون الوسطى أن الكهنة كانوا ينتقدون بقسوة الأغنياء والأقوياء رغم أنهم كانوا أساسياً ينتقدون مفاسد جميع الطبقات. إن جون بول الذي أشرت إليه سابقاً كتب «إن كنا جميعاً ننحدر من أب واحد وأم واحدة، أدم وحواء، كيف يمكن للأسياد الإقطاعيين القول أو التدليل على أنهم أسياد أكثر منا ...» إن حجة جون بول الأولى هي أن الكائنات الإنسانية كانت جميعها حرة متساوية في البداية. الناس الأشرار هم الذين أدخلوا القنانة باستخدام الاستبداد غير الشرعي، وضد إرادة الله، ولهذا فإن الحل الذي يوصي به هو أن «الأمور لن تسير بطريقة حسنة، دون ملكية جماعية عامة لجميع الأشياء الموجودة فلا يكون هناك أي نبيل أو فلاح نصف - حر، فيشارك الناس عندئذ كلها في وضع واحد»(11). الله خلق الناس كلهم متساوين عندما خلقهم عراة، وبالتالي فإنه يرسلهم إلى العالم كي يكونوا جميعاً في مرتبة واحدة ويتقاسموا جميع الأشياء بالتساوي في ما بينهم؛ الأمراء والأسياد والإقطاعيون وجميع الأغنياء والأقوياء هم الذين يمنعون ليس فقط أنفسهم بل الآخرين أيضاً من بلوغ الإيمان الحقيقي. ولكن اليوم الذي يتم

فيه إسقاط جميع المستبدين وتبدأ معه ولادة مجتمع الخلاص الألفي أصبح يوماً قريباً»(12). ما هو مهم من زاوية موضوعنا هو أن الإيديولوجية الألفية كانت تفسر يوم الدينونة الأخيرة، ابتداء من القرن الثالث عشر بشكل خاص، كيوم انتقام للفقراء، أتباع الله، من الأغنياء أتباع الشيطان(13) هذه الصورة عن يوم الحساب تنطوي في ذاتها على طاقة ثورية كبيرة، ولكن عندما تتحول عن الآخرة، عن الجنة في حياة أخرى، وتقول إن اليوم أصبح قريباً. وفي هذه الأرض نفسها، فإنها تستطيع عندئذ، إن توافرت لها أوضاع مؤاتية، أن تتحول إلى قوة تفجير ثوري هائل الأبعاد. هذا بالضبط ما حدث في تلك القرون التي تعاقبت فيها الثورات الألفية مبشرة بإيديولوجية دينية جديدة تقول بإنسانية جديدة في مجتمع ألفي جديد.

الإيديولوجية الألفية كانت تعني توقع ظهور مفاجىء لعالم جديد يبرز في هذا العالم الذي نعيش فيه، ويتجاوزه لأنه يحقق مباشرة تطلعات يتجاهلها هذا الأخير، «لهذا يمكن القول إن الثورة كانت تتخذ في هذه العقلية الألفية قيمة في ذاتها تقترن بهذه الولادة الجديدة»(14) هذه الإيديولوجية كانت تعني بالتالي تجديداً، أو تفسيراً جديداً للإيمان، يقول بحرية التفكير خارج الكنيسة الكاثوليكية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، ويؤكد على قيم أساسية تدعو إلى حياة جماعية كلية الأخوة الإنسانية، نكران الذات والعطاء الإنساني(15)، وتعبّر عن ذاتها كحياة جديدة في المجتمع الألفي الجديد. فكرة هذا المجتمع هي التي كانت تفصل هذه الحركات الألفية الثورية عن حركات ثورية أخرى كانت تظهر في القرون الوسطى. فهي كانت مثلاً، مماثلة لثورات الفلاحين، ولكنها كانت على عكس هذه الأخيرة مشربة بفكرة الخلاص النهائي التي تقول بإعادة تكوين المجتمع تكويناً عادلاً كاملاً متكاملاً. هذه الحركات قد تختلف عن حركات ثورية أخرى في المجتمعات نفسها التي كانت تظهر فيها ولكنها كانت تماثل أساسياً، كما أشرت سابقاً، حركات ألفية أخرى تنطلق من إيديولوجية مماثلة في شتى أنحاء العالم. إن أحد الباحثين يكتب، في الواقع، إن المثل الكلاسيكي للحركة الألفية ظهر في الصين، في ثورة التايبينغ، 1851-1864(16).

❖ ❖ ❖

دراسة هذه الحركات الألفية مهمة وضرورية لأنها مهدت الطريق، في قناعة عدد من المؤرخين والباحثين الاجتماعيين، إلى ظهور الكليانية الحديثة. ففي مقوماتها وعناصرها والقوى الاجتماعية التي تنظمها، وفي ممارساتها وتطلعاتها كانت هذه الحركات، بكلمة أخرى، توحي بهذه الكليانية وتوجه إليها كمرجع ومصدر لها. دراسة كوهن التي أشرت إليها سابقاً كانت في طليعة الدراسات التي أكدت على هذه العلاقة وأهميتها، ولهذا فهي تصح كمثل كاف عنها. إنها تقول «هذه الحركات الألفية قد تكون صغيرة أو قصيرة الحياة نسبياً، ولكن عند استعادة أحداثها ومفاهيمها يتضح أنها تكشف عن تماثل مدهش مع الحركات الكليانية الحالية.. إن كانت هذه الدراسة لا تسلط ضوءاً مهماً على أعمال الدول الكليانية التي استقر كيانها وتوطدت قواعدها، فإنها تلقي ضوءاً كبيراً على علم الاجتماع وعلم النفس اللذين للحركات الكليانية عندما كانت في أوجها الثوري»(17). بعد أن يحدد صورة الخلاص أو المجتمع الجديد الذي كانت تتطلع إليها هذه الحركات الألفية. وخصوصاً في مفهومها القائل

بظهور صراع اجتماعي من نوع جديد يختلف نوعياً عن كل الصراعات السابقة المعروفة في التاريخ، ويخرج منه عالم قد تحوّل تماماً وحقق خلاصه، يكتب كوهن، «ولكن هذا، مرة أخرى، هو بالضبط الشيء الذي ميز بوضوح الحركتين الكليانيتين الكبيرتين، الشيوعية والنازية، وخصوصاً في أطوارهما الثورية الأولى»(18)، ثم يضيف إن الإيديولوجية الشيوعية والإيديولوجية النازية قد تختلفان في جوانب عديدة ولكنهما تدينان كثيراً إلى تلك المجموعة القديمة من المعتقدات التي كونت الرؤيا الألفية(19). وبعد أن يذكر بعض المعتقدات غير المعقولة التي تقول بها الكليانية الحديثة، سواء كانت شيوعية أو نازية، يكتب «ولكن غرابة هذه المعتقدات تنتج، في الواقع، عن الواقعة التالية وهي أنها متجذرة في عصر سابق منسي. فمهما كانت لغة الشيوعية والنازية حديثة. ومهما كان تكتيكهما واقعياً، فإنهما تتبعان تقليداً قديماً، وتشكلان إرباكاً وحيرة للآخرين بالضبط بسبب سماتها التي كانت مألوفة جداً في الحركات الألفية في العصور الوسطى»(20) فالإيديولوجيات الكليانية والألفية قد تختلف في ما بينها، ولكن «المطلب نفسه بقي دون تغيير؛ تطهير العالم بتدمير عملاء الفساد»(21).

ما يستوقف النظر ويثير، في الواقع، درجة من الاستغراب هو أن مفاهيم ونظريات كهذه، نجدها عادة في شكل أو قدر ما في الكثير من الدراسات، تتكلم وكأن هذه المعتقدات الخاصة التي تشير إليها تقتصر تماماً على الإيديولوجية الألفية، الإيديولوجية الشيوعية والإيديولوجية النازية، في حين أنها تشكل عناصر أساسية في جميع الإيديولوجيات التاريخية من دينية وعلمانية. فمعتقدات تقول، مثلاً بتطهير العالم بتدمير عملاء الفساد»، تفسير التاريخ كصراع بين قوى الشر والخير ينتهي أخيراً بانتصار قوى الخير، القول بصراع نهائي يبرز منه مجتمع جديد كامل، وجود معتقدات غير معقولة، الخ... كل هذا، وغيره كثير، يشكل عناصر أساسية تتكرر باستمرار في الإيديولوجيات الدينية والعلمانية.

في كتاب «الايديولوجية الانقلابية» حددت معنى الإيديولوجية العام الذي انطلق منه، وفي ضوئه صنفت جميع الإيديولوجيات التاريخية في نموذجين أساسيين، النموذج الميتافيزيقي (الأديان التاريخية) والنموذج العلماني*؛ ثم دلّلت على أن جميع هذه الإيديولوجيات، وبصرف النظر عن كونها ميتافيزيقية أو علمانية، تكشف عن بنية أساسية، أو مجموعة من العناصر الأساسية التي تعيد ذاتها فيها كلها، ومنها هذه العناصر القليلة التي يشير إليها عدد من الدراسات الحديثة كمعتقدات تقتصر على الكليانية الحديثة وترجع أساساً إلى الإيديولوجية الألفية. لهذا كانت النظريات والمفاهيم المسؤولة عنها أو التي تقول بها، من النوع الذي ينطوي ولا شك على خلل موضوعي أو علمي في معالجتها لهذا الموضوع.

نظريات كهذه ليست فقط غير علمية بل هي خطرة أيضاً، لأنها تحوّل الظاهرة الكليانية، ضمناً على الأقل، إلى ظاهرة شاذة منحرفة لأنها لا تشتق من طبيعة التاريخ ولا تترتب على

* لقد وجدت ان نظام (System) المعتقدات الذي حددته بكلمة إيديولوجية يرجع إلى حقيقة عليا ونهائية كقاعدة ومنطلق له، أن الإيديولوجية الميتافيزقية تجد هذه الحقيقة وراء التاريخ والطبيعة وفوقها، في حين أن الإيديولوجية العلمانية تجدها في طبيعة التاريخ، طبيعة المجتمع، أو طبيعة الطبيعة الإنسانية.

جدلية حركته في أوضاع تاريخية معينة. هذا يعني تجاهل الأسباب الموضوعية الحقيقية البعيدة التي تفرز هذه الظاهرة وبالتالي تضعف قدرة الإنسان على الحد منها أو السيطرة عليها بقدر ما على الأقل. هذه النظريات تقتصر على الشيوعية والنازية في تحديد الظاهرة الكليانية، وهو تحديد كان يمثل الاتجاه العام الذي ساد الفكر الغربي. هذا يعود، كما أشرت في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية». إلى سبب سياسي وليس علمي وهو الرغبة في تشويه الحركة أو الإيديولوجية الشيوعية كظاهرة مماثلة للنازية. إنها تشير، مثلاً إلى معتقدات غير معقولة» تقول بها الشيوعية والنازية، وكأن هذه المعتقدات لا تجد مكاناً لها في الليبرالية أو الإيديولوجيات الأخرى.

من الممكن، في الواقع، كتابة تاريخ العالم الإيديولوجي كله، ومنه تاريخ الإيديولوجية الليبرالية، كتاريخ «معتقدات غير معقولة». ما تجدر الإشارة أيضاً إليها هنا هو أن بعض الباحثين نبهوا إلى علاقة الإيديولوجية الألفية الوثيقة بالمثالية والفوضوية بدلاً من الظاهرة الكليانية كما نجدها في الشيوعية والنازية(22). نظريات أو مفاهيم كهذه توحي أيضاً بأن الكليانية الحديثة كانت تتخذ، كنموذج لها، الإيديولوجية الألفية والحركات التي تنبثق منها، أو أنه لولا الظهور السابق لهذه الأخيرة لما ظهرت هذه الكليانية، أو كانت في الشكل الذي كانت فيه. الخلل الأساسي هنا هو أن هذه المفاهيم تتجاهل. كما سنرى في الباب التالي. أن هذه الإيديولوجيات والحركات كلها، من ألفية وكليانية حديثة، كانت تتماثل لأنها تعبر عن وضع إنساني متماثل. فالكليانية لا ترتبط، بكلمة أخرى، في ظهورها، وفي البنية التي ميزتها، بوجود الإيديولوجية والحركات الألفية السابق، وهي تكون ما كانت عليه حتى وإن لم توجد هذه الأخيرة أو تكون معروفة.

4-2

فكر المجتمع الجديد في فلسفة التنوير

الكشف عن تحديد أو نموذج عام للمجتمع الجديد (الكامل) وما كانت تعنيه أساساً فكرة هذا المجتمع في المذاهب والتجارب الإيديولوجية الحديثة التي قالت به يجب أن يبدأ بفلسفة التنوير والثورة الفرنسية التي عبّرت عنها حيث نرى أول محاولة حديثة منظمة، ليس فقط فكرية بل سياسية أيضاً، في خلق هذا المجتمع.

إن قضية الحداثة الأولى كانت تفسير وصياغة الانهيار التاريخي التدريجي للنظام الاجتماعي التقليدي وفلسفته الدينية* الذي بدأ بالقرن الرابع عشر أو أواخر الثالث عشر، وكان يزداد سرعة مع الوقت إلى أن بلغ منعطفه الجذري الكامل في القرن الثامن عشر الذي عبّرت عنه فلسفة التنوير. هذا كان يعني «أن قضية هذه الحداثة الكبرى كانت التفكير في تكوين مجتمع علماني»، أو بكلمة أدق، كانت التفكير بالمجتمع ككيان تكوّن بعوامل ذاتية خاصة به، أي بشكل مستقل تماماً عن أي نظام خارجي، دون أيّ علاقة بأيّ قوة خارج الإنسان وتاريخه. إنه مجتمع تكون إنسانياً وذلك على نقيض المجتمع التقليدي الذي تكون إليها. «الدولة أصبحت مستقلة لا تشتق» في عبارة أحد المفكرين السياسيين، أوتوغياركه، «من الانسجام الذي أراده الله للكل الشامل»؛ رفض نظام اجتماعي يقوم على القانون الإلهي كان يعني أن صورة المجتمع نفسها كجسم اجتماعي كان يجب أن تتفتت تدريجياً، وهذا كان يعني توكيد فكرة الفرد(1).

إن أهم ظاهرة في القرن الثامن عشر كانت - وهذه واقعة أشار إليها عدد من المفكرين والفلاسفة - الحالة النفسية العقلية الجديدة التي سادت في النصف الأخير منه، ونتجت عن انحلال المجتمع التقليدي ومؤسساته الأساسية من الدين الذي خسر جذوره الشعورية وقواعده الفكرية، إلى النظام الإقطاعي وما كان يفرضه من مراتبية اجتماعية ذات درجات مختلفة

* هناك مدرستان حول التاريخ الذي بدأ فيه بوضوح انحطاط هذا النظام، الأولى وتقترن باسم جون هويزينغا، المؤرخ الهولندي، تقول إن هذه البداية كانت في القرن الثاني عشر والثانية، وتقترن باسم المؤرخ السويسري، جاكوب بوركهاردت، وتقول إن هذا الانحطاط بدأ في القرن الرابع عشر.

واضحة وبارزة الحدود الفاصلة بينها. هذا التحول النفسي العقلي أقام العقل وفلسفة التنوير مكان الدين والعقل اللاهوتي؛ فكرة المنفعة أو المصلحة الاجتاعية بدلاً من التقليد كمقياس للسلوك والقيم الاجتماعية؛ فكرة الفرد مكان فكرة الكل الاجتماعي السابق القائم على المراتبية الوراثية؛ وفكرة التاريخ كسيرورة تحركها حتمية تاريخية علمانية بدلاً من الحتمية الميتافيزيقية، وكإعداد لمجتمع جديد كامل على هذه الأرض بدلاً من فكرة التاريخ السابقة كإعداد لحياة أخرى. جميع هذه التحولات التي حدثت «التقت كلها في فكرة مجتمع منسجم يعيش فيه الناس على صعيد فريد من الوجود حيث لا تكون هناك أيّ مستويات مختلفة للحياة الاجتماعية، كالزماني والتصاعدي، أيّ عضوية في طبقة أو مواطنة. المقياس الوحيد المعترف به للأحكام العقلية يكون المنفعة الاجتماعية كما تعبّر عن ذاتها في الخير العامّ... ما يجب التوكيد عليه هو انشغال القرن الثامن عشر الشديد بفكرة الفضيلة التي لم تكن شيئاً آخر سوى السلوك وفق مثال الانسجام الاجتماعي»(2).

فلسفة التنوير كانت تتمحور على فكرتين أساسيتين، أولاً، فكرة التقدم التي تقول إن حركة التاريخ تعني تحسيناً مستمراً لأوضاع الإنسان، ومنها الأوضاع الأخلاقية نفسها، وكشفاً متزايداً عن طاقاته وتحقيقاً أكثر تكاملاً لها؛ ولهذا فإن الكمال شيء يمكن تحقيقه في مجتمع جديد كامل أو هو شيء يزداد تحققاً مع حركة التاريخ في المستقبل؛ وثانياً، فكرة الطبيعة الإنسانية كطبيعة صالحة جيدة من حيث التكوين، وأن ما تكشف عنه من فساد يعود إلى تربية ومؤسسات فاسدة، وأن من الممكن بالتالي، إن صحت لها المؤسسات الجيدة الملائمة، أن تكشف عن كامل طاقاتها فتكون مادة صالحة لبناء هذا المجتمع الجديد. فلسفة التنوير، مع الفلاسفة الذين مهدوا لها في القرن السابع عشر، والفلاسفة والمفكرين الذين واصلوا عملها في القرن التاسع عشر، كانت تبرز إذاً إيمانها باكتمالية الإنسان، وبظهور هذا المجتمع الجديد، بنظريّتين مترابطتين، نظرية الطبيعة الإنسانية كطبيعة صالحة وما يقترن بها من حقوق طبيعية، ونظرية قانون التقدم الذي يدفع نحو هذا المجتمع*.

---

* دعاة فلسفة التنوير كانوا فرنسيين، ولكن روادها وقديسيها كانوا، كما يكتب بعض المؤرخين، من البريطانيين «باكون، نيوتن، ولوك كانوا يتمتعون بشهرة ممتازة في القارة الأوروبية كسفوا بها الأفكار الثورية التي صدرت عن أمثال ديكارت وفونتينال، وقد أصبح بالتالي ليس فقط من المفيد تكتيكيا، بل من الجدير بالاحترام الفكري في فرنسا القرن الثامن عشر ان تنسب إلى علماء إنكليز افكار اخذها اصحابها عن مفكرين فرنسين»(3) هذا يوحي بأن بحثاً يتناول فلسفة التنوير من زاوية معينة، كالبحث الحالي، يجب أن يبدأ بهؤلاء المفكرين وغيرهم من المفكرين البريطانيين وخصوصاً الذين عبروا عن فلسفة التنوير في اسكتلندا، ولكن قولاً كهذا يتجاهل حقيقة فكرية أساسية، وهي أن العنصر الأساسي في الخلق الفكري هو التركيب (Systhesis) الذي يؤلف بين عناصر واتجاهات فكرية مختلفة، أو الأطروحة التي تنسق هذا التركيب وتقف وراءه، ثم الدور الفكري أو الإيديولوجي التاريخي. أي أبعاد الفاعلية التاريخية ونوعها. الذي تمارسه. لهذا تقف هذه الدراسة عند فلسفة التنوير (الفرنسية). وليس عند أي عقلانية أخرى سواء كانت في انكلترا، اسكتلندا، إلمانيا، الخ... ليس تجاهلاً لوجود هذه العقلانيات الأخرى أو تنكراً لقيمتها، بل لأن تلك الفلسفة تميزت بهذين الشرطين اللذين تحققا لها.

إن الأفكار المميزة لفلسفة التنوير قد تكون من النوع الذي سبق ظهورها في الفلسفة اليونانية وفلسفة عصر النهضة، او حتى اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، وليس فقط في عقلانية اسكتلندية او إنكليزية، ولكن هذه الأفكار حققت طاقتها الفكرية التاريخية ثم الثورية الكبرى في فلسفة التنوير، ووجدت ذلك ليس كأفكار مستقلة بل كجزء من أطروحات كانت من صنع هذه الفلسفة ومارست دورها في صنع التاريخ في إطار هذه الأطروحات، وهذا يجعل منها جزءاً من هذه الفلسفة. لهذا كان عصر التنوير يكشف عن هوية فكرية خاصة به أو بعبارة المؤرخ غاي «ليس فقط عن انسجام بل عن تطور مميز له، استمرار في أساليب التفكير، ونمو في الراديكالية أيضاً(4).

نظرية الحقوق الطبيعية بدأت في الفلسفة اليونانية، وكانت تقول أساسياً إن العالم ليس من صنع قوى اعتباطية ولا تتحكم به قوى من هذا النوع، بل يخضع لقوانين خالدة. إنها نظرية تفرعت عن مذهب القوانين الطبيعية الذي ورثته الفلسفة الغربية الحديثة عن العالم اليوناني - الروماني القديم. فلاسفة اليونان، ابتداءً من هيراقليطس، وخصوصاً الرواقيون، قالوا إن الكون يكشف عن نظام عام، إن هذا النظام يخضع للعقل، وبالتالي فإن قوانين الطبيعة هي قوانين تعبّر عن كون عقلاني. الكلبيون أضافوا إن إدراك هذه القوانين الطبيعية يمثل العقل، وإن الإنسان يصبح سعيداً وفاضلاً عندما يعمل معها فلا ينحرف عنها ويرفض العمل وفق القيم المصطنعة التي لا تجد شرعية لها سوى الرجوع إلى عادات أو أعراف اجتماعية. المسيحية التي تبنت وصهرت في رؤياها الجديدة الكثير من الأفكار اليونانية أكدت، هي الأخرى، على فكرة القانون الطبيعي وسيطرته، ولكنها أخضعته لإرادة الله. توما الأكويني، فيلسوف اللاهوت المسيحي، عبّر عن العلاقة بين هذه الإرادة وبين القانون الطبيعي عندما فسر أن كل شيء في العالم يخضع للقانون الطبيعي، ولكن هذا القانون يخضع في دوره لحكم الله.

هذا ما كان عليه هذا التقليد الفلسفي القائل بأن العالم لا يخضع لقوى اعتباطية بل لقانون طبيعي، عندما وصل إلى فلسفة التنوير التي اعتمدته، حولته إلى جزء منها، وفي مجرى ذلك أجرت تغييرا مهمّاً فيه. هذا كان يعني أن قوانين الطبيعة التي توجه السلوك الإنساني تعني في الوقت نفسه حقوقاً وواجبات إنسانية يجب أن تحدد هذا السلوك والمؤسسات الاجتماعية التي يعمل فيها. هذه النتيجة كانت تتسلسل منطقياً من العلمنة التي عملت فلسفة التنوير على توكيدها. طالما أن القوانين الطبيعية كانت تفسر كقوانين إلهية، أو كقوانين خاضعة لإرادة الله، كان من المفهوم أن الواجبات والحقوق الإنسانية كانت تتفرع من أوامر إلهية («وصايا» إلهية). إعادة تفسير هذه الواجبات والحقوق كواجبات وحقوق طبيعية لأنها تتفرع عن قوانين طبيعية نهائية، قائمة في ذاتها، كان يشكل خطوة جذرية في سيرورة العلمنة التي حدثت في عصر التنوير. هنا نواجه أول منعطف جذري كبير في موضوعنا أو فكرة المجتمع الجديد. فلاسفة عصر التنوير أكدوا، بالإضافة إلى ذلك، «أنه حالما يتم الاعتراف العام بهذه الواجبات والحقوق الطبيعية وتصبح هذه الأخيرة أساساً للمجتمع، فإن الناس يدخلون طريقاً أصبحت مفتوحة نحو المجتمع الكامل»(5). إن فكرة أصل المجتمع وفكرة الانسجام في عمله كانتا المصراعين، اللذين لا يمكن الفصل بينهما، لبحث واحد»(6).

هذا التحول الفكري قاد إلى الفرد كمنطلق «فمن الفرد وطبيعته كان يجب إذاً التفكير وحل مشكلة التنظيم الاجتماعي.. إن كان الإنسان الأساس لوجوده الخاص، فليس هناك إذاً من احتمال آخر في تصور النظام الاجتماعي سوى الانطلاق مما هو عليه. هذا الاهتمام كان يميز معظم الكتب التي صدرت في ذلك العصر»(7). هذا كان يعني التفكير بالإنسان في ضوء قانون طبيعي، والانطلاق من حقوق طبيعية تتفرع من إنتروبولوجيا طبيعية، وهذا كان يعني بدوره إمكان الوصول إلى مجتمع جديد (كامل) أو بالأحرى عقلانية تقود إلى مجتمع كهذا وتفرض فكرته. فإن كان من الممكن تحقيق إدراك تام لهذه الإنتروبولوجيا، وللحقوق التي تترتب عليها عقلانيا، تصبح

فكرة «المجتمع الكامل» (الجديد) محصلة عقلانية تفرض ذاتها. لهذا ليس من الغريب أن تكون فلسفة التنوير قد تماهت، أو على الأقل اقترنت، بفكرة «المجتمع الكامل» وأن نجد بأن فكرة «النظام الطبيعي وضعت نهاية للتاريخ كما صنعت في ما بعد شيوعية ماركس»(8).

هذا الفكر الذي ينطلق من تحليل للطبيعة الإنسانية كان يجب أن يكون، في تصور فلسفة التنوير، تحليلاً علمياً ينطلق من العقل العلمي ويستنير به، وذلك قصد توفير أساس قوي لا ينفتح للشك والمناقشة للمجتمع الجديد الذي كان في طور التكوين. «ليس هناك» كما كتب دافيد هيوم عام 1739 «من مسألة مهمة لا يشملها علم الإنسان»(9). ملاحظات كهذه كانت تتكرر بشكل رتيب في كتابات عصر التنوير. هيلفسيوس كان يعبر عنها عندما كتب عام 1758، «إنني أعتقد بأنه يجب معالجة قضايا الأخلاق كقضايا جميع العلوم الأخرى أي تحويل الأخلاق إلى علم مماثل لفيزياء اختبارية»(10). الكلام على الإنسان كان يعني إذاً الكلام العلمي الذي يرفض أن يجد أساس المجتمع في مجردات أخلاقية، في نظام أخلاقي معياري خارجي، أو مثالي يقيس المجتمع والإنسان، بل الوصول إلى هذا الأساس أمبيريقيا، أي تحليل الطبيعة الإنسانية، وخصوصاً كما تكشف عن ذاتها موضوعياً في التجارب التاريخية. «فالمسألة ليست تعليم الإنسان ما يجب عليه صنعه، بل هي أولاً إدراك ما هو عليه»(11).

مراجعة كتابات فلسفة التنوير تكشف بوضوح أن هناك اعترافاً عاماً بأن التعاليم الأخلاقية كانت عاجزة حتى ذلك الوقت لأنها لم تنطلق من الإنسان ومشاعره. هيوم يقدم مرة أخرى بصورة واضحة حاسمة هذه الفكرة الأساسية في فلسفة التنوير، فيكتب «لقد وجدت أن الفلسفة الأخلاقية، التي انتقلت إلينا من القدماء، تكشف عن الخلل نفسه الذي رافق فلسفتهم الطبيعية؛ فهي أساساً افتراضية وتعتمد على الاستنباط بدلاً من التجربة أو الاختبار. إنهم كانوا جميعاً يرجعون إل خيالهم في بناء برامج الفضيلة والسعادة دون اعتبار للطبيعة التي يرتبط بها بالضرورة كل استنتاج أخلاقي. إنني قررت أن أجعل هذه الطبيعة الإنسانية موضوعاً أساسياً للدراسة، وأن أعتبرها المصدر الذي أشتق منه جميع حقائق النقد، وكذلك أيضاً حقائق الفلسفة الأخلاقية»(12). ولكن قبل هيوم، الذي كان من أكبر أعلام فلسفة التنوير، وبمدة قرن تماماً، كان هوز قد أعلن من زاوية أخرى لا تمثل هذه الفلسفة، أن الفلسفة الأخلاقية تستطيع أن تؤكد ذاتها ووجودها فقط كعلم حول قوانين الطبيعة الإنسانية؛ إنه كتب، مثلاً «إن علم هذه القوانين يمثل الفلسفة الأخلاقية الحقيقية والوحيدة»(13).

فلسفة التنوير كانت تقول، كمبدأ أساسي، أولاً، إن دعاة النظام القديم، والمنظرين المدافعين عنه أسقطوا من حسابهم، واعين أو جاهلين، طبيعة الطبيعة الإنسانية وضرورة الانطلاق منها؛ ثانياً، إن المجتمعات الفاسدة البائسة التي كان الإنسان يعيش فيه حتى ذلك الوقت كانت تعود في شرورها ومفاسدها، تعاستها ومظالمها، إلى إهمال هذه الطبيعة، إهمال دراستها دراسة موضوعية وعدم الرجوع إليها والاسترشاد بها في تحديد الحياة الاجتماعية السياسية ومؤسساتها، ومنها المؤسسات والقيم الأخلاقية نفسها؛ وثالثاً، إن دراسة هذه الطبيعة تكشف عن عناصر ومقومات ثابتة تشكل امتداداً لقوانين الطبيعة ككل؛ رابعاً، إن التوجه بهذه الفرضيات التي تكوّن هذه الطبيعة الإنسانية، وتعمل وفق هذه القوانين الطبيعية،

كان قادراً بأن يجنب الإنسان جميع التناقضات والمشاكل والإشكاليات التي كان التاريخ يجره إليها باستمرار. معظم فلاسفة فلسفة التنوير، وخصوصاً، هيلفسيوس، هولباخ، مابلي، ديديرور، وكوندورسيه، كانوا يؤكدون أنه لولا الجهل والمشاعر والمصالح الخاصة التي تسحب قناعاً على بصر الإنسان وبصيرته، لكان من الممكن لهذا الإنسان أن يرى، ويفكر، ويحكم، وفق العقل وتبعاً لأحكام النظام الطبيعي؛ ولكن بما أن هذا الخلل يعود إلى مؤسسات تعليم فاسد، أو تأثير مصالح غريبة منحرفة، كان من الممكن تصحيح الوضع جذرياً، وبشكل يستطيع فيه الإنسان أن يكشف عن الحقيقة ويعمل بها.

إن صح هذا القول بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ذات مقوِّمات مستقرة ومتأصلة فيها، أي طبيعة إنسانية في ذاتها، فإنه يعني كما أدركت فلسفة التنوير أن من الممكن الكشف عن هذه الطبيعة وتحقيق إمكاناتها عن طريق المعرفة والتعليم، وبالتالي تحريرها مما علق بها من سمات مرضية، وخلق مجتمع متميز بنظام أخلاقي شامل يتفرع من جوهر هذه الطبيعة، المبادىء البسيطة الواضحة التي تدل عليها، فيكون دقيقاً مماثلاً لعالم الهندسة نفسه في دقته. هذا يحقق التطلعات التي كان يحلم بها الفلاسفة، ابتداءً من لوك واسبينوزا في بداية العصر الحديث، والتي كانت توجه الأفكار والمشاعر إلى فكرة المجتمع الجديد (الكامل). لهذا لم يكن من الغريب أن نجد أن تحقيق السعادة في هذا المجتمع كان يرتبط بقدر كبير على الأقل، هذا إن لم نقل تماماً، بتحقيق هذه المعرفة*. هذا المفهوم يجدد مفهوماً مماثلاً في «الجمهورية»، وفي الفلسفة اليونانية من ناحية عامة. إن لوك كان ينبىء بهذه العلاقة، كرائد لها في القرن السابع عشر، عندما كتب «إن الكمال الأعلى الذي يميز كائناً ذكياً يعني العمل الدقيق والمستمر في البحث عن السعادة الحقيقية والثابتة»(14). المعرفة تمثل إذاً الكمال الأعلى، وهذا الكمال يعني السعادة في مجتمع جديد. هذا كله يكون من عمل التاريخ نفسه. إن كبار الفلسفة الليبرالية في جميع نماذجها في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، كانوا فلسفيا يربطون الحرية نفسها بالاكتمالية العفوية التي تكشف عنها حركة الأوضاع التي يعيشون فيها(15).

فلسفة التنوير كانت، بكلمة مختصرة، تربط بين فكرة المجتمع الجديد الكامل وبين فكرة نظام طبيعي تقول به. إنها فلسفة كانت تقوم بنقد جذري للنظام الملكي - الإقطاعي القديم، فتكشف عن مظالمه ومفاسده، سخافاته واعتباطيته ولا شرعيته، تعمل على إقامة نظام أكثر فضيلة، عدالة، وعقلانية، فتدعو مثلاً إلى فصل بين السلطات، وإلى إدارة جديدة منظمة وخصوصاً في ما يتعلق بنظام الضرائب، إلى قضاء يمارس مسؤولياته بشكل مستقل، إلى توزيع جديد للثروة، إلخ... ثم تعلن عن فكرة مجتمع جديد قادم تتجه إليه حركة التاريخ التقدمية، مجتمع يجدد وجه التاريخ نفسه ويحرر الإنسان جذرياً من الشرور التي عرفها سابقاً، الشرور

* هذه السعادة كانت ترتبط أيضاً في فكر عصر التنوير بالملكية التي تحولت هي أيضاً إلى «حق طبيعي»، فمن لوك، إلى الراديكالية الفلسفية الإنكليزية ومن الثورة الأمريكية ووثيقة إعلان الإستقلال، إلى العقلانية الفرنسية، وحتى روسو نفسه، نجد أن هذا المبدأ كان يجد شرعيته كتعبير عن ميل الإنسان «الطبيعي» إلى اكتشاف سعادته في ملكية الأرض والمال أو ما يملك من ثروة يكون قد جمعها.

التي كانت ليس فقط مصدراً لبؤسه، بل عبئاً يشل إمكاناته ويجمد طاقاته. هذا «المجتمع كان يرتبط، في تصورها، بفكرة ذلك النظام الطبيعي، ويمثل أهم أبعاد تلك الفلسفة(16).

التركيز على هذه الفكرة هو الذي يفسر، في الواقع، انشغال فلسفة التنوير المحدود بمساوىء النظام القديم، انحرافاته، سوء استخدامه، وكيف أن النقد الذي تمارسه، حتى على الصعيد الاجتماعي السياسي، كان يتطلع دائماً إلى مقاصد تتجاوز المشاغل الأنية، وشكاوي الناس المباشرة. إنه تركيز يقول القليل حول «المظالم والمطالب الحسية والمباشرة... والكثير حول مبادىء خالدة، قوانين المجتمع الأساسية، وانقسام الإنسانية إلى طبقات حاكمة ومستثمرة، وطبقات أخرى محرومة، انقسام ظهر إلى الوجود رغم أحكام النظام الطبيعي». ولكن تقدم العقل والمعرفة مع تقدم حركة التاريخ سيحرر هذا النظام، ويوفر للإنسان مجتمعاً جديداً يحقق فيه كماله(17). هذا النظام الطبيعي الذي يمتد في هذا المجتمع الجديد يحرر الإنسانية من الأنانية، فيعمل الإنسان تلقائياً على رؤية مصلحته في المصلحة العامة، في الخير الذي يتحقق للمجتمع ككل. فكرة هذا النظام وارتباطها بفكرة هذا المجتمع التي تترتب عليها كانت، في الواقع، تخترق كتابات فلسفة التنوير كاتجاه عام.

هيلفسيوس، مثلاً، الذي كان رائداً للنفعية في القرن الثامن عشر، وهولباخ الذي كان رائداً للحتمية المادية، كتبا إن بنية العالم تكشف عن نظام طبيعي ضروري يفرض ذاته، وإن تكوين مجتمع متوازن البنية في إطار هذا النظام يمثل بالتالي مجتمعاً منسجماً، متناسق الأجزاء، ويعني أن جميع ما يكون نافعاً يكون فاضلاً، أن كل شر أو فساد قد يبقى فيه يكون من عمل الحمقى، وأن كل بؤس قد يكشف عنه قد يكون من عمل الجهلة أو الأشرار. بالنسبة لهيلفسيوس، المبدأ الأول الوحيد للأخلاق يقول إن «الخير العام هوالقانون الأعلى». أما بالنسبة لهولباخ، «فإن الإنسان يتحرك ولاشك بدوافع المحبة الذاتية أو المصلحة الخاصة، ولكن هذا لا يستثني أو يتناقض مع الخير العام، لأن الإنسان كائن اجتماعي أيضاً والانشغال العقلاني بالمصلحة الخاصة يسير جنباً إلى جنب مع الانشغال بالمصلحة العامة (18). أما فوفينارغ، فيكتب إن تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة يشكل التحديد الوحيد الذي يستحق معنى الفضيلة ويحدد فكرتها. على العكس، إن التضحية الجشعة بالسعادة العامة لأجل المصلحة الفردية هي السمة الخالدة للرذيلة(19).

هيلفسوس كان يعتقد، في الواقع، ليس فقط أن معظم القضايا الأخلاقية، بل الميتافيزقية المعقدة نفسها، يمكن أن تحول إلى مسألة وقائع أو معادلات واقعية واضحة كالقول بأن «الأبيض أبيض والأسود أسود». إنه يذهب إلى أبعد من ذلك ويقول إن النظام الطبيعي نفسه نظم الأشياء والوقائع بشكل يحكم بضرورة ارتباط لا يخطىء بين قدرة الإنسان المعرفية، وبين هذه الأشياء والوقائع، هيلفسيوس كان، في الواقع، يقول، مع آخرين من أمثال موريلي وهولباخ، بأن الخطأ نفسه يشكل مصادفة فقط، أي أنه ظاهرة يمكن وضع نهاية لها عن طريق المعرفة، وتعليم صحيح يقود إليها.

وكوندروسيه، الصوت الأعلى لفكرة التقدم نحو المجتمع الكامل في فلسفة التنوير، كتب

كتابه الرائع حول الموضوع وهو ملاحق بحكم الإعدام من السلطة الثورية التي عمل هو نفسه على إنجاحها، في هذا الكتاب نراه يكشف بشكل «مهم» عن نظام تاريخي عام كان يحرك التاريخ في أطوار مختلفة إلى أن أصبح في زمانه على عتبة طوره العاشر والأخير، طور المجتمع الكامل. هذا الطور أصبح ممكناً لأن العصر الحديث يملك، لأول مرة في التاريخ، الأداة الضرورية لذلك، وهي أداة العلم التي أخذت تمتد ـ ويجب أن تمتد ـ إلى جميع مستويات الحياة الإنسانية. فهذا العلم يستطيع أن يحقق في الحياة السياسية والأخلاقية النتائج نفسها التي حققتها الفيزياء في دراسة الطبيعة، فيصل إلى القوانين الثابتة نفسها والضرورية حول التاريخ، والعدالة، والأخلاق، والحياة السياسية. هذه الأداة التي تستطيع أن تصل إلى نتائج يقينية في دراسة السياسة والأخلاق، مماثلة لنتائج العلوم الطبيعية، تستطيع أن تحقق فاصلاً متكاملاً ونهائياً بين العصر الجديد الذي يتميز بظهور هذا المجتمع، وبين أخطاء العصور السابقة وانحرافاتها وشرورها التي كانت تنتج عن الجهل الذي ساد التاريخ سابقاً.

ومورِيلي، ومابلي، اللذان كانا يمثلان الاتجاه الشيوعي في عصر التنوير، قالا أيضاً بمجتمع جديد كامل يحقق كماله في انسجامه ويترتب، هو الآخر، على وجود نظام طبيعي تسوده قوانين عامة. موريلي أراد إزالة أقنعة الجهل والرذيلة والأوهام التي كانت تمنع الإنسان عن رؤية هذا النظام والعمل به، والكشف عن مصدر جميع أشكال الشر التي تسيء إليه وتجعله بائساً، وذلك في إبراز عمل، دقة، وجمال ذلك النظام الذي تعترض طريقة أشكال السلوك الأخلاقي والسياسي الفاسدة. إنه كان يريد مجابهة هذه الأشكال، وجميع الأوهام، والحماقات، والأخطاء، والانحرافات التي كانت تسود حركة التاريخ كله بالرجوع إلى عقلانية ذلك النظام الطبيعي. فهناك علم جديد هو علم الأخلاق الطبيعية الواحد لجميع الناس بصرف النظر عن الزمان والمكان، وهو علم يقوم على الفرضيات والنتائج البديهية نفسها التي تقوم عليها الرياضيات. الهدف كان الوصول إلى مجتمع جديد كامل يستحيل فيه على الإنسان أن يكون فاسداً، خبيثاً أو شريراً ويفرض إزالة كل ما هو عرض، كل ما قد يعود إلى المصادفة في عمل هذا المجتمع. وما يلي كان يعكس، هو الآخر، اتجاهاً أو بالأحرى رؤيا مماثلة، ويعمل نحو تحقيق النتائج العلمية واليقينة نفسها، التي تصل إليها العلوم الطبيعية، على القضايا الاجتماعية والسياسية. إنه كان يعتقد بإمكان تكوين علم اجتماع سياسي دقيق يخلق نظاماً أخلاقياً علمياً ويحرر دراسة هذه القضايا من التخمينات والتكهنات الاعتباطية التي كان يقوم عليها الفكر السياسي حتى ذلك الوقت.

إن كانت مسألة النظام الأخلاقي مسألة معرفة وإدراك، وإن كانت الطبيعة قد أرادت، كما تقول هذه الفلسفة، أن يكون هذا النظام مقترناً بالسعادة، قصده تحقيق هذه السعادة في مجتمع جديد يجسدها، يمكن القول إذاً من الممكن وضع نهاية لجميع المفاسد والشرور الموجودة لأنها كلها تعود إلى الجهل والخطأ، ولأن من الممكن إزالة الجهل والخطأ عن طريق التعليم والمعرفة. الإنسان كائن يتكوّن بالتعليم، والتعليم قادر بالتالي أن يطابق بين الإنسان وبين هذا النظام الأخلاقي الموضوعي العام، أن يثقفه بالحقيقة الموضوعية، وأن يقوده إلى التحرر

من الأوهام والمشاعر، الرغبات والانحرافات التي تتناقض مع فكرة المجتمع الجديد وتكوين سلوك جديد يتلاءم معها.

كل تقدم نحو العقل والحرية والمجتمع الجديد يرتبط نهائياً بهذه المعرفة العلمية. «فالعقل» الذي تعنيه هذه المعرفة «هو قدرة الإنسان على صنع الخيارات الصحيحة، في حين أن الحرية هي المعرفة العلمية لما يقود إلى السعادة، والكفاية على العمل وفق هذه الحرية» (20). إن «جميع الأخطاء في السياسة والأخلاق كانت تصدر»، كما كتب كوندورسه، «عن أفكار خاطئة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأخطاء في الفيزياء وجهل بقوانين الطبيعة». لهذا نراه يشدد - في خط فلسفة التنوير - على «الاتحاد الذي لا ينفصم بين التقدم الفكري وبين الحرية، الفضيلة واحترام الإنسان الطبيعية»(21).

هذا لا يعني أن فلسفة التنوير كانت تقول إن مشاعر الإنسان الطبيعية وميوله هي من النوع الذي لا يعرف الأنانية أو المحبة الذاتية. إنها، على العكس، كانت تنطلق بالضبط من هذه المحبة الذاتية في الوصول إلى فكرة هذا المجتمع، ولكن في إطار علاقتها مع النظام الطبيعي الذي تخضع له. فلسفة التنوير رأت في المصلحة أو المحبة الذاتية القاعدة لكل مجتمع منسجم، وأهم شرط في تكوين الترابط أو التعاون الاجتماعي المتناسق الضروري له، فاتجهت إليها كأهم هبة منحتها الطبيعة للإنسان. دون هذه المصلحة أو المحبة الذاتية التي تدفع الإنسان إلى اللذة والسعادة، يخسر هذا الإنسان الحوافز التي تحرك طاقاته وتكشف عن حيويتها، فيصبح فريسة الخمول والكسل، ولا يبالي حقاً حتى بشخصه ومصيره. هذا المفهوم كان يشكل أرضية مشتركة لفكر عصر التنوير، من روسو إلى هولباخ وهيلفسيوس، ومن مابلي وموريلي إلى ديدرو، الخ... هذا التوكيد على المصلحة أو المحبة الذاتية بهذا الشكل، وكطريق إلى المجتمع المنسجم يعود إلى كون حياة الناس ومصالحهم تترابط في وحدة عليا تتفرع من وحدة النظام الطبيعي، وبالتالي فإن الفرد الذي يعمل لمصلحته وينطلق عن محبة ذاتية يساعد حتماً على تحقيق السعادة العامة. لهذا لا يمكن للفرد أن يحقق سعادته الخاصة دون أن يساهم في صنع سعادة الآخرين، أو أن يعمل حقاً لمصلحته دون أن يخدم مصلحة هؤلاء، ليس لأنه يريد من هذه المصلحة أن تعمل في هذه الوجهة، أو لأن سعادة هؤلاء تجعله سعيداً أو تضيف إلى سعادته، بل بسبب ذلك التكامل في ذلك النظام الطبيعي، فالفضيلة هي التعبير عما هو نافع حقاً للفرد نفسه، وفي الوقت نفسه للآخرين، أو بالأحرى إنها ما سيكون نافعاً للآخرين لأنه نافع للفرد نفسه.

فلسفة التنوير كانت، في الواقع، تميز نهائياً «الطبيعة الإنسانية بسمة أساسية واحدة موحدة وهي العقل، أو في أحسن الأحوال بسمتين، العقل والمحبة الذاتية»(22). هذه الفرضية كانت تنحرف، في الواقع، عن الأمبيريقية التي كان يدعو إليها عصر التنوير الذي كان يؤكد مكرراً أن من الضروري دراسة الإنسان كما هو، في سلوكه التاريخي، كي يمكن إدراك طبيعة تكونه، حاجاته الأساسية والحوافز الأولى التي تحركها. ولكن هذه الأمبيريقية لم تكن من النوع الذي يفترض به أن يتناقض مع العقلانية، لأن الأمبيريقيين والعقلانيين كانوا يقولون القول نفسه وهو أنهم، على نقيض المنظرين للنظام القديم، يقيمون فلسفتهم على الوقائع

الموضوعية أو التجربة والاختبار فقط، هذا القول كان يمثل أحد مفاهيم فلسفة التنوير الأساسية رغم عدم تطابقه مع الفرضية العقلانية الأخرى القائلة بطبيعة إنسانية في ذاتها، سمتها الأساسية العقل.

الفرضيات الأساسية التي انطلقت منها فلسفة التنوير في تصورها لفكرة المجتمع الجديد كانت تقول إن الطبيعة الإنسانية ليست طبيعة فاسدة، أو إن فسادها متأصل فيها كما كان يقول اللاهوت المسيحي، إن ما يبدو من فساد فيها يعود إلى مؤسسات فاسدة تنشأ فيها وعليها، إن الجنة ليست في حياة أخرى، بل هي شيء نتجه إليه في هذه الدنيا، في المستقبل، إن هدف الحياة هو بالتالي في الحياة نفسها وليس في خارجها، وإن تحقيق هذا يرتبط بتحرير عقول ونفوس الناس من عبودية الجهل والخرافات، النظام القديم والكنيسة(23). بما أن السعادة العامة التي يعد بها المجتمع الجديد موجودة في المستقبل، يتم بلوغها في هذا المستقبل، وهو شيء غير ممكن دون قطيعة تامة مع الماضي لأن هذا المجتمع يعني هذه القطيعة. وبما أن إقناع الناس بضرورة هذه القطيعة كان يفرض التدليل على أن هذا الماضي كان سيئاً جداً ومن جميع جوانبه، فإن فلاسفة عصر التنوير بذلوا الكثير من الجهد والوقت في الكشف عن مبادىء هذا الماضي وشروره وتذكير الناس بها. إن شاستلوكس عبّر عن هذه الضرورة عندما اكتشف، كما يقول لنا، أن واجبه، عندما كتب كتاباً حول السعادة العامة فرض «أن يراجع ويعرض بؤس الإنسانية الماضي» لهذا لاحظ بعض المفكرين «أن الفرضيات المسبقة التي قال بها القرن الثامن عشر كانت لا تزال أساسياً، باستثناء بعض التعديلات المهمة، الفرضيات نفسها التي قال بها القرن الثالث عشر ... وأن الفلاسفة دمروا مدينة القديس أوغسطين السماوية، ولكن فقط لإعادة بنائها بمواد حديثة»(24).

مانديفيل، أحد كبار المفكرين في القرن الثامن عشر خلص، في ما خلص إليه، إلى النتيجة التالية وهي أن المفاسد الخاصة تشكل منافع عامة، وأن الأعمال المالية والتجارية تزدهر نتيجة بعض هذه المفاسد كالبخل والأنانية. ما يقوله مانديفيل هنا هو أن الأعمال الفردية تخضع، في الواقع، لجدلية موضوعية خاصة تترتب على تفاعلها، وتقودها إلى نتائج لم تكن تفكر بها، نتائج تختلف، أو حتى تتعارض مع مقاصدها. هذا القول قد يكون حقيقياً من الزاوية التي ينطلق منها مانديفيل، ولكن فلسفة التنوير كانت ترى، على العكس، أنه يجب الاعتراف بأن الخير الذي ينتج عن الرذيلة لا يكون صحيحاً أو متكاملاً، بل يختلط دائماً بشرور كبيرة، ولهذا يجب أن نتطلع إلى خير من نوع آخر يمكن به قمع هذه الشرور وضبطها وإخضاعها بالاعتماد على العقل والفضيلة اللذين يمكن بهما تحقيق ذلك. ولكن بما أن الفضيلة ترتبط بالعقل وتقدم العقل، يمكن القول أن المنافع التي يشير إليها مانديفيل يجب أن تنتج عن ممارسة هذا العقل.

فلسفة التنوير لم تكن تحتاج بالتالي، على طريقة مانديفيل، إلى وساطة الرذائل والمفاسد وعملها الجدلي، لأن التقدم الأخلاقي الذي تقول به يتحقق نتيجة تحرير العقل وتقدمه. «فلاسفة عصر التنوير أدركوا الإنسانية كجزء من نظام طبيعي يكافح في تحرير ذاته من استبدادية المؤسسات والأنظمة الاصطناعية، وآمنوا بأن الكائنات الإنسانية تملك قدرة عقلية

تستطيع بها تصحيح وضعها والسيطرة على واقعها إن كان من الممكن فقط إزالة المؤسسات القمعية، الكنيسة والدولة»(25). فلسفة القرن الثامن عشر، عصر التنوير، كانت تقول، بكلمة أخرى، إن الماضي كله كان حتى ذلك الوقت يمثل ما قبل التاريخ لأن الإنسان لم يكن قد بلغ سن الرشد بعد، إنه كان لا يزال، في الواقع، طفلاً في ما يتعلق بالمعرفة التي حققها؛ بما أن الفضيلة ترتبط بالمعرفة يمكن الإضافة أنه كان طفلاً أيضاً من حيث الفضيلة.

المذهب الأخلاقي الكانتي الذي كان يتجه في خط فلسفة التنوير كان يؤكد أيضاً وأساسياً على المطابقة بين الأخلاق والمقاصد، ويقدم بالتالي هذه الأخيرة، أي المقاصد، على النتائج. هذا التوكيد يعود إلى الجدية الكبيرة التي يعالج بها كانت موضوعة، والتي تقول بأن الحرية الأخلاقية تعني المسؤولية الأخلاقية، وأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تصح، كما لا يمكن أن يصح أيضاً الثناء على أحد أو لوم أحد على عمل إن لم يكن هذا العمل تحت سيطرته تماماً. لهذا فإن الإرادة الجيدة، وليس النتائج الجيدة، هي التي تشكل المقياس النهائي للقيمة الأخلاقية. هذا المذهب كان يتميز بالتالي بالشمولية، أي بأن فكرة الحقوق والواجبات هي فكرة تخص بشكل عام جميع الكائنات الإنسانية. إن شعورنا بالواجب الأخلاقي كشيء مطلق وغير مشروط لا يمكن أن يجد أساسه في مصادفات طبيعية، بل يجب أن يجده في العقل وحده، وبالتالي فإنه لا ينطبق على ذاك أو هذا الفرد فقط، بل على جميع الكائنات الإنسانية العقلانية في ذاتها، أي كل فرد سليم العقل يكون قد تجاوز طور الطفولة والمراهقة. في جهوده الرامية إلى فصل التبرير الأخلاقي الذي يقدمه حول الحقوق والواجبات عن أحكام وتقلبات الطبيعة شعر «كانتْ» أنه مضطر الى فصل هذه الحقوق والواجبات عن الدوافع الجسدية الطبيعية التي أراد المفكرون الليبراليون عادة، أو في معظمهم، أن ترتبط بها، وأن يرفض بالتالي أي ارتباط بين العدالة وبين إشباع الرغبات أو السعادة. «فليس هناك» كما يكتب «أيّ علاقة بين العدالة وبين الهدف الذي يريده الناس طبيعياً، هدف تحقيق السعادة».

فلسفة التنوير تضيف إن الإنسان أصبح الآن قادراً على أن يتجاوز الطفولة التي لا تزال تهيمن عليه وذلك نتيجة ظهور العلم والمعرفة العلمية، فيحدد بالتالي كيف تتطور الطبيعة الإنسانية، وما يجب على الناس صنعه في تحقيق هذا التطور في اكتمالية دائمة، أو إلى أن تنتهي بقيام المجتمع الكامل. «فكرة الطوبى العقلانية، أو المجتمع الكامل في فلسفة التنوير، كانت تتوقع نضوج الإنسان المتكامل وترتبط به عند تحرر هذا الإنسان من قوى الخوف والرعب التي سلطها عليه، في أثناء طفولته ونشأته، الكهنة والإقطاعيون. فما إن يتخلص الإنسان من هذه القوى ويسترجع ذاته حتى تتغير وجهة التاريخ فيتجه في مجرى سعيد نحو مجتمع متكامل السعادة»(26).

فكرة المجتمع الجديد (الكامل) التي قال بها عصر التنوير كانت تمثل منعطفاً جذرياً في تاريخ هذه الفكرة لأنها تتخذ أيضاً اتجاها جديداً يختلف تماماً عن الاتجاه الذي كانت تتخذه في أشكالها الماضية. فهي تختلف عما كانت عليه في التقليد الكلاسيكي اليوناني والمسيحي، أولاً، لأنها كانت دون طموحات ميتافيزيقية، تتجه في طريق تريد بها الابتعاد عن هذا الصعيد الميتافيزيقي؛ وثانياً، لأن الكمال أو المجتمع الجديد الذي قالت به كان من النوع

التطوري، أي الذي يكشف عن ذاته تدريجياً في حلقات متواصلة ومترابطة في حركة تاريخية تقدمية، منفتحة ومستمرة. في النظريات الكلاسيكية كان هذا الكمال يحدث فجأة، كتحول مفاجىء، ينتقل فيه الإنسان إلى حياة جديدة نتيجة تصميم إرادي، تأمل مركز على شكل الكمال المطلق، أحكامه وصورته. التجربة الصوفية توفر لنا مثلاً واضحاً على ذلك. لا شك أن هذا التحول المفاجىء يحدث نتيجة إعداد نفسي روحي أخلاقي، وأن فترة طويلة من التدريب يجب أن تتقدم عليه كما نجد، مثلاً، في مذهب أفلاطون الذي نبه إلى هذا الإعداد، إلى هذه الفترة التي تتقدم على رؤية «شكل» الخير؛ أوعند أفلوطين، أو الصوفي بشكل عام، في الاتحاد مع الله، أو كتمهيد لظاهرة «الاهتداء» (Conversion)، وهي ظاهرة عامة نبه إليها ووقف عندها الفكرالحديث، من الفلسفة إلى علم النفس، والأدب. ولكن النقطة المهمة هنا، في هذا التقليد الكلاسيكي التاريخي السابق، هي أن الناس يحققون كمالهم كما يحقق الفيلسوف أو «الحكيم» الرواقي كماله، في لحظة، في عمل مباشر. «ابتداء من عصر التنوير أخذت فكرة الكمال» بكلمة أخرى تنفصل عن فكرة الكمال المطلق، وتؤكد على التحول بدلاً من التطلع إلى حالة خالدة لا مكان فيها للتحول، حالة يكون فيها أي تغير انحرافاً أو تشويشاً لها(27).

كانت الذي كان ينطلق من فلسفة التنوير يقول إن جميع الاتجاهات والميول التي ينطوي أي كائن عليها، أو على استعدادات لها في طبيعته ذاتها، يجب أن تتطور نهائياً في شكل كامل ملائم لقصدها النهائي. الاستعداد والميول الكامنة في الإنسان والمرتبطة باستخدام عقله تكشف إذاً أن من المقدور عليها التطور إلى نهايتها الكاملة. ولكن هذا القدر المحتوم عليها لا يمكن أن يتحقق في حياة الفرد، بل في حياة النوع الإنساني ذاته، لأن العقل يعمل تجريبياً، متقدماً إلى الأمام ومتراجعاً إلى الوراء. بما أن الإنسان يتطلب مدة طويلة من الوقت لا تتوفر له بأي شكل كان، كي يستطيع استخداماً كاملاً لاستعدادته أو إمكاناته الطبيعية، يصبح من الواضح أن هذا الاستخدام يحتاج إلى أجيال غير محدودة، أو بكلمة أخرى إلى فكرة مجتمع جديد منفتحة، وغير مغلقة.

الفلاسفة والمفكرون «الإنسويون» (Humanists) المعاصرون الذين يواصلون تقليد فلسفة التنوير، استمروا على التمسك بهذا التصور الذي قالت به، وعلى التعبير عنه في صيغ وأشكال مختلفة تتطلع إلى فجر جديد في ولادة مجتمع جديد كامل يعلن عن قيام عصر جديد تسوده الأخوة والمشاعر الأخوية. هؤلاء يقولون الآن إما أن هذه المشاعر فطرية، ولكن مكبوتة يمكن الكشف عنها بتغيير الأوضاع الموجودة فيها، وإما أنه من الممكن تنميتها وتعزيزها في مجتمع يقوم على الحرية والمساواة رغم الميول العدوانية الفطرية التي ينطوي عليها الإنسان. في أي حال، المذاهب الإنسوية الحديثة تقول بالاتجاهين، ولكنها تلتقي، رغم هذا الاختلاف في المنطلق، بالتطلع إلى قيام هذا النوع من المجتمع الجديد الاكتمالي(28).

❖ ❖ ❖

جميع هذه العناصر التي وقفت عندها، والمكونة لفلسفة التنوير، كانت تشكل أرضية لفكرة التقدم التي كانت تتمحور عليها هذه الفلسفة. فالجهود التي قام بها فلاسفة عصر التنوير، والكتابات الكثيرة التي عبروا فيها عن فلسفتهم الجديدة كانت تتجه إلى فكرة التقدم التي كانت تتماهى مع فكرة المجتمع الجديد، تدل على مستقبل يقود إلى هذا المجتمع، ويكونه في حركته ذاتها. فكرة التقدم كانت تجد إذاً جوهرها ومعناها في فكرة هذا المجتمع، ولهذا فإنها كانت تعني أساسياً حركة تحول تاريخية ينتقل فيها الإنسان تدريجياً، وبصرف النظر عن الزمان والمكان، من حالة إلى حالة أخرى أحسن، وفي أطوار تزداد تكاملاً وكمالاً مع الوقت. ألى أن تبلغ الإنسانية كلها أعلى أشكال الكمال ليس فقط الأخلاقي والثقافي والاجتماعي، والاقتصادي، بل الجسدي نفسه. «إن المفاهيم السعادة الإنسانية، النمو العقلي، التعاون الاجتماعي، تشكل قاعدة فكرة التقدم.. ومن الممكن اعتبار هذه الفكرة كمرادف للتقدم الاجتماعي، كنمو لمبدأ الاتحاد، النظام، التعاون، والانسجام المتكامل بين الكائنات الإنسانية» (29) هذه الفكرة، فكرة التقدم التي تقترن بفكرة المجتمع الجديد الكامل كانت، من ناحية أخرى، تقترن بفكرة المعرفة كقاعدة ومحفز، وموجه لها. «إن فكرة تقدم المعرفة خلقت فكرة التقدم الاجتماعي وبقيت أساساً لها»(30).

الفيلسوف كريستيان وولف، ممثل ما يسمى في بعض الأحيان بالطور الثاني لحركة فلسفة التنوير في ألمانيا، قدم هو الأخر، كفلاسفة عصر التنوير الأخرين، نظرية أخلاقية تقوم على فكرة الكمال والمجتمع الكامل. فهو يحدد الخير كشيء يحقق فينا وفي وضعنا درجة أعلى من الكمال، في حين أن الشر هو ما يولد فينا وفي وضعنا نقصاً ما، فيجعل الاثنين أقل كمالاً. ولكن وولف ينبه إلى حقيقة أدركها الفلاسفة القدماء وهي أننا نريد فقط ما نعتبره خيراً، ما يزيد كمالنا بطريقة ما، وبأننا لا نريد أي شيء نعتبره كشر(31). هنا نجد طبعاً قاعدة أساسية لقناعة فلسفة التنوير بفكرة التقدم التي تعبّر عن ذاتها في فكرة الكمال والمجتمع الكامل أو بفكرة تكامل الإنسان والمجتمع بشكل مطرد نحو كمال نهائي. فإن كانت معرفتنا للخير تعني تحقيق الخير وتجنب الشر، فإن انتشار المعرفة عن طريق التعليم يقود إذاً إلى نشر الفضيلة والكمال، وإلى اتساعهما مع تقدم هذه المعرفة. أما الخاصة الأساسية أو «الطبيعية» التي يعطيها وولف لهذا الكمال أو المجتمع الكامل فهي الشيء نفسه الذي نجده عند فلاسفة عصر التنوير الآخرين وهو الانسجام العام. ولكن وولف يؤكد أيضاً بشكل خاص على الانسجام الباطني في الإنسان، تناسق وانسجام عناصر الطبيعة الإنسانية المختلفة تحت سيطرة العقل، ثم تجانس هذه الطبيعة المنسجمة مع الأوضاع الخارجية التي تتفاعل معها في كمال أو مجتمع كامل جديد. هذا كان يرتبط بمبدأ أساسي قالت به فلسفة عصر التنوير وهو أن طبيعة الإنسان صالحة وجيدة، وأن هناك بالإضافة إلى هذا انسجاماً طبيعياً بين الفرد والمجتمع، بين سعادة الفرد والسعادة العامة.

هذه الفكرة سادت الفكر الغربي ابتداءً من القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين. «في المرحلة التي تمتد من 1750 إلى 1900 بلغت فكرة التقدم قمة نجاحها في العقل الغربي، وفي الدوائر العلمية، والدوائر الشعبية أيضاً. إنها كانت في البداية فكرة بين الأفكار

الأساسية، ولكنها لم تلبث أن أصبحت الفكرة السائدة، حتى عندما نأخذ بالاعتبار الأهمية المتزايدة التي كانت تتخذها أفكار أخرى كالمساواة، العدالة، والسيادة الشعبية، التي كان كل منها منارة ولا شك في تلك المرحلة»(32). هذه الفكرة التي انتشرت في القرن الثامن عشر وسادته أصبحت في القرن التاسع عشر فرضية ينطلق منها الفكر دون اعتراض، ويفترض جدلاً صحتها دون مناقشة. إنها كانت تتكون من جوانب أو معان عديدة، ولكنها كانت تعني أساسياً أن حركة التاريخ تتقدم باستمرار نحو أشكال متزايدة من الحرية السياسية، من التطور الإنساني المتعدد الجوانب نحو مستويات عليا تتجاوز ذاتها دون توقف، وفي مجرى ذلك تطور وتعمّق بشكل مطرد خصائص وإمكانات الفرد الفكرية، والعقلية، والأخلاقية، وذلك على صعيد إنساني عام دون حدود، تشارك فيه الإنسانية جمعاء.

فكرة التقدم التي كانت خاصية فلسفة عصر التنوير الأولى وصلت إلى ذروتها في كتابات كوندورسه. تورغو كان أول من طرح، في أواسط القرن الثامن عشر، فكرة التقدم التاريخي عبر أطوار معينة مترابطة. ولكن كوندورسه كان أول من نظم حركة التاريخ بشكل جاع منظم (systematic) فقسمها إلى عشرة أطوار تتنقل فيها نحو هذا الكمال النهائي الذي أشار إليه. ولكن كوندورسه حدد الطور العاشر والأخير فقط «كالمستقبل الذي يستمر في هذا الاتجاه»، ليس كحالة ثابتة، بل كاتجاه نحو سيادة العقل والحرية والانسجام العام، نحو مجتمع تركه منفتحاً يعبّر عن سيادة منفتحة للعقل والحرية، سيادة تنمو وتتسع باستمرار، ولا تقف في مجتمع يجسّدها نهائياً. فقد كتب عام 1795 «إن السعادة العامة التي تنتج عن تقدم الفنون النافعة عندما تجد أرضيتها في نظرية صحيحة، أو عن تقدم التشريع عندما يجد جذوره في حقائق علم السياسة، تدفع النوع الإنساني إلى الخيرية، الإنسانية والعدالة. ألا تدل، بكلمة أخرى، جميع هذه الملاحظات التي أطرحها في كتابي على أن صلاح الإنسان الأخلاقي، النتيجة الضرورية لتكوينه، قادر، كالملكات الطبيعية الأخرى، على تقدم غير محدود، وأن الطبيعة ربطت معاً في سلسلة لا يمكن كسرها، الحقيقة والسعادة والفضيلة. الفيلسوف الذي يشكو من الأخطاء، الجرائم والمظالم التي لا تزال تلوث الأرض، والتي غالباً ما سيكون ضحية لها، يجد عزاءً كبيراً له في هذا المفهوم الذي يتطلع إلى نوع إنساني تحرر من سلاسله، وانعتق من سيطرة القدر، وسيطرة أعداء التقدم، وأخذ يتقدم بخطوات ثابتة أمينة في طريق الحقيقة، الفضيلة والسعادة!... إن التأمل في هذا المشهد هو الذي يكافئه على جميع جهوده التي تساعد تقدم العقل والدفاع عن الحرية إنه يتجاسر على اعتبار هذه الجهود كجزء من سلسلة القدر الإنساني الخالدة»(33).

في عام 1770، وقبل كوندورسه بربع قرن، صدر في أمستردام، لمسرحي غير مشهور، إسمه سيباستيان ميرسيه، كتاب بعنوان، «العام 2440»، كان يمثل نقطة بارزة في ما يتعلق بفكرة المجتمع الجديد أو الكامل، لانه ربط هذه الفكرة لأول مرة بحركة التاريخ نفسها، ورأى أن هذه الحركة تدفع في ذاتها نحو هذا المجتمع. المفكرون الطوباويون الذين تقدموه كانوا، كما أشرنا سابقاً، يتصورون مجتمعاتهم المثالية أو الكاملة إما في ماض سحيق، وإما في مكان بعيد غير معروف تماماً. «تصور مجتمع كهذا في المستقبل كان»، كما يكتب مؤرخ فكرة التقدم بوري

«شيئاً جديداً. ولهذا عندما وصف سبيستيان ميرسيه ما ستصبح عليه الحضارة الإنسانية عام 2440، فإنه كان يدل على القوة التي أخذت تمارسها فكرة التقدم»(34). صدور هذا الكتاب كان يعني كما يقول مؤرخ فكري آخر، ليس فقط أن المجتمع الكامل أصبح ممكناً، بل أنه أصبح أيضاً قريب الظهور كتحول تاريخي(35).

فلسفة التنوير اقترنت أيضاً بالثورة الفرنسية كما اقترنت بفكرة التقدم، وإن كانت الثانية جزءاً من تكوينها، فإن الأولى كانت امتداداً مباشراً لها. إنها فلسفة لا يمكن إدراكها تاريخياً دون الأولى كما أنه لا يمكن إدراكها فلسفياً دون الثانية. كثيرون من المؤرخين المفكرين خلصوا، في الواقع، من دراسة هذه العلاقة إلى القول إن هذه الفلسفة كانت العامل الذي كان مسؤولاً عن هذه الثورة. هذا موقف مبالغ به، ولكن مما لا شكّ فيه أنها كانت عاملاً أساسياً جداً هيأ لها، مهد الطريق أمامها، خلق المناخ الفكري الملائم والمحفز لها، ساعد على تفجيرها، توجيه تحولاتها وضبط أعمالها. لهذا لم يكن غريباً أن نجد أن حدوث هذه الثورة كان يعني من البداية ترجمة لشعورعام كان يتسرب إلى المناخ الفكري وحتى النفسي العام بإمكان تجديد تام للإنسان في مجتمع جديد وفق أحكام النظام الطبيعي. الثورة كانت امتحاناً لتعاليم فلسفة التنوير، أرادت أن تمتحن هذه التعاليم وتعبّر عنها، ولكن مرور سنوات قليلة حاولت فيها الثورة تحقيق هذه الفلسفة، ولكن دون جدوى، دفع قطاعات كبيرة من الثوريين ومناصري الثورة إلى تحويل معناها من مثال مقدور عليه التحقق، أو يمكن أن يتحقق إلى نموذج مثالي للعمل، يلهم هذا العمل ولكن دون أمل بتحقيقه. «تمسك روبسبيير بالمعنى الأول وتصميمه على متابعة تحقيقه كان السبب المباشر الأساسي الذي دفع إلى إسقاطه وإعدامه(36).

روبسبير كان ولا شك تجسيداً حياً للثورة كفلسفة حياة جديدة ترمي إلى ترجمة ذاتها واقعياً وعملياً في مجتمع جديد يمثلها، وسقوطه كان ولا شك يعني سقوط هذا القصد، أي سقوط فكرة تطابق المثال مع الواقع الذي يترتب عليه وينتج عن العمل في اتجاه تحقيقه. ألبير ماتيه، مؤرخ الثورة الفرنسية، كان يعبّر عن هذا المعنى في روبسبير عندما كتب حوله «إننا نحب روبسبيير لأنه أدرك ومارس فن الحكم... ككهنوت... لأنه أراد أن تكون السياسة مذهباً أخلاقياً وقد تحول إلى عمل... إننا نحب روبسبير لأنه لم يخف من مجابهة أشكال التزمت المبتذلة مجابهة مباشرة... إننا نحبه لأنه كرر، دون أن يتعب، حقيقة أخذها عن جان جاك ومنتسكيو، وهي أن الحكم الديمقراطي هو، بين جميع أشكال الحكم السياسي، أصعبها في الممارسة ويتطلب إخلاصاً تاماً للخير العام، أو بكلمة أخرى، للفضيلة، ولأنه كان يبشر بذلك كقدوة للآخرين... إننا نحب روبسبير لأنه جسد فرنسا الثورية في أنبل ما تملك، أكثر سخاءً وأكثره صدقا. إننا نحبه بسبب تعاليم حياته، ورمزية وفاته؛ إنه سقط تحت ضربات النصّابين. الاختلاق الأسطوري الذي كان يمارس بمكر من قبل أعدائه الذين كانوا أعداء التقدم الاجتماعي خدع حتى جمهوريين لم يعرفوه، وهم لو عرفوه لكانوا باركوه كقديس... إننا نحب روبسبير لأن اسمه، الذي لعنه الذين أراد تحريرهم أنفسهم، يختصر جميع المظالم الاجتماعية التي نريد إزالتها(37).

فلسفة عصر التنوير كونت ذاتها وصاغت رؤياها بالانطلاق، كما أشرت سابقاً، من

فكرتين أساسيتين فكرة الطبيعة الإنسانية كطبيعة جيدة صالحة ذات إمكانات خلاقة، وفكرة التقدم*.

اليعقوبية، بقيادة روبسپيير، كانت تنطلق من هاتين الفكرتين وتحدد سياستها في ضوئهما. روبسپيير كان أولاً وقبل كل شيء، ثورياً يحب الإنسان المتحرر، ويرى أن تحرير الطبيعة الإنسانية من النظام التقليدي الذي يشوه هذه الطبيعة بمؤسساته وقيمه المزورة والقمعية يعني تحرير قوى التقدم وبالتالي عودة الإنسان إلى أصالته في مجتمع جديد كامل. إنه قدس الشعب، كما قدسه روسو، وآمن بأن كل ما عليه صنعه في تحقيق هذا القصد كان إسقاط الملك والنظام القديم كي تؤكد الفضيلة ذاتها فيولد المجتمع الجديد الفاضل الذي يحقق فيه الناس إمكاناتهم وحريتهم وسعادتهم المتكاملة.

---

* بما أن قصد الدراسة الحالية، أو بالأحرى هذا القسم الثاني منها، يقتصر على فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والإيديولوجية التي تقول بها، وبالتالي لا تنشغل بأي نقد أو تقييم عام لهذه الأخيرة في جوانبها المختلفة، قد يكون من المفيد هنا الإشارة، كمثل عن هذا النقد، إلى النقد العام الذي قدمته المدرسة «التاريخية» (Historicist) في المانيا، التي كان يمثلها ويعبر عنها مؤرخون كبار من أمثال ويليام فون هومبالد، ليوبالد فون رانكه، جوهان دروزن، هنريك سيبال، فريديريك ماينيكه، هنريك ترايتشكه، ويليام ديلسي، الخ...

هذه المدرسة ظهرت، في الواقع، كرد على فلسفة التنوير في أعقاب الغزو الفرنسي لألمانيا بقيادة نابليون بونابرت، وما ترتب عليه من تدمير ومهانة للشعب الألماني. لهذا فإن الفرضيات الأساسية التي انطلقت منها في معارضة مبادىء تلك الفلسفة، وخصوصاً نظريتها القائلة بعقل إنساني واحد، وتاريخ واحد شامل، كانت تقدم نقداً عاماً لا يمكن الاستغناء عنه في تقييم فلسفة التنوير والدور التاريخي المهم الذي مارسته في صنع العالم الحديث، وفي طليعته الأشكال والمبادىء السياسية التي أفرزها. «هذه الفرضيات الأساسية التي انطلق منها هذا النقد هي كما حللها واستبي:

1 - النقد قدم ضد مقولة التاريخ العام التي قالت بها فلسفة التنوير، فكرة فرادة وخصوصية الكليات أو الوحدات الثقافية التاريخية. هذه الوحدات يمكن أن تمثل كل شيء، من حضارة بكاملها إلى الفرد نفسه. بما أن فرادة الثقافة تشكل، في رأي هؤلاء المؤرخين، من فرادة أفكارها ومشاعرها وتطلعاتها، فإن المذهب التاريخي كان مذهباً مثالياً مضاداً للمادية التي قال بها، على الأقل، بعض فلاسفة عصر التنوير كلامتري مثلاً في كتابه «الإنسان الآلة». «التاريخية» قالت بالمفهوم العضوي الذي يرتبط بالمثالية في تحديد الطبيعة الأساسية التي تنطوي عليها الوحدات الاجتماعية الثقافية الإنسانية التي تنطلق منها في دراسة التاريخ.

2 - هذه «التاريخية» الإلمانية تبنت الفكرة الرومانطقية القائلة بأن أصالة أو قيمة هذه الوحدات أو الكليات العضوية تنتج عن طبيعتها الداخلية في حين أن فلسفة عصر التنوير كانت ترفض هذه الحالات الداخلية وأي حالة ذاتية، من روحية أو شعورية، كشيء يمكن أن يتميز بأي مكانة علمية في صياغة الموضوعات الصحيحة للعلوم التاريخية أو الثقافية.

3 - «التاريخية» كانت تقول بمفهوم خاص جداً حول معنى أو طبيعة الحرية يميزه عن المفهوم الفرنسي أو البريطاني. فعلى نقيض هذا الأخير الذي يدعو الفرد إلى حماية نفسه والدفاع عن حقوقه ضد الدولة أو المجتمع، فإن «التاريخية» كانت تدعوه إلى التعبير عن حريته في خلق أو إعادة خلق المجتمع، هذا يعني أن التاريخية ترى أن الحرية كانت، في الوعي الإنكليزي او الفرنسي، فردية غير اجتماعية، في حين أنها كانت في المانيا تعني ارتباطاً «بكل» مضاد للفردية.

4 - بما أن أصالة الأشياء التاريخية والعضوية تكشف عن ذاتها فقط في طبيعتها الداخلية، فإن المنهج الملائم لدراستها يجب أن يتسرب إلى حقيقتها الداخلية ويدرك خصوصيتها الفريدة. هذا هو منهج «الإدراك» التاريخي (Verstehen) الذي صاغه دبلسي بشكل خاص.

5 - «التاريخية» الإلمانية أكدت بشكل خاص على الدولة وركزت عليها كتسجيد لهذه الفرضيات. فالدولة تعبر عن فرادة خاصة بها في نموها التاريخي، وتعكس وحدة الشعب العضوية وهذا يتعارض طبعاً مع مفهوم الدولة ووظيفتها الشرعية في النظريات الليبرالية في أثناء القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. هذا المذهب التاريخي انتهى من ذلك إلى تمجيد ضرورة الدولة القوية لحماية استقلال الشعب وحريته في مجرى الصراع السياسي بين الدول الكبرى.

6 - هذا المذهب التاريخي كان يؤكد، في جميع النظريات التي عبّرت عنه، على تحول الأشياء الحتمي ضد المفاهيم الثابتة التي كانت تعبّر عن فلسفة التنوير - العقل، التطور المنظم عبر أطوار مترابطة، طبيعة إنسانية واحدة ثابتة، الخ... فالعلم يشكل تعدداً وليس وحدة، وهناك نماذج (Patterns) ولكن ليس قوانين عامة؛ والصراع، وليس إلغاء الصراع، هو الذي يشكل جزءاً من طبيعة الأشياء(38).

ولكن بعد حدوث هذا السقوط وإعدام الملك، وجد روبسپيير ومساعدوه أن هذه المقاصد لم تتحقق، ولكن بما أن الإنسان كائن فاضل يتميز بطاقة خلاقة من حيث التكوين، فإنهم استنتجوا أن السبب يجب أن يكون وجود أشخاص لا يعملون وفق المثل الثورية الجديدة أو بالأحرى ما كان يفسره روبسپيير كمثل الفضيلة أو المجتمع الفاضل. هذا كان يفرض بدوره الاستنتاج التالي وهو أن هؤلاء كانوا أشراراً وخبثاء النفس، وليس أفراداً عاديين، ويجب بالتالي إزالتهم لأنهم لا يستطيعون أن يكونوا جزءاً من هذه المثل أو المجتمع الجديد، جزءاً من الشعب الذي كان روبسپيير يقدسه.

في خطاب كان من أكبر وأهم خطاباته وهو خطاب ألقاه في 5 فبراير، 1794 في «الجمعية الوطنية» بعنوان «تقرير حول مبادىء الأخلاق السياسية التي يجب أن تقود الجمعية الوطنية في الإدارة الداخلية للجمهورية»، يعلن روبسپيير، «ما هو هدفنا؟... إنه الاستمتاع الآمن بالحرية والمساواة، وسيادة العدالة الخالدة التي تحفر قوانينها في قلب كل إنسان... إننا نريد نظاماً تزول منه جميع المشاعر القاسية والخسيسة، وتثير فيه القوانين جميع المشاعر الكريمة والجيدة... وتنمو فيه كل روح بشكل أكبر عن طريق المشاركة المستمرة بالمشاعرالجمهورية... إننا نريد أن تحل الأخلاق في وطننا مكان الأنانية، النزاهة مكان حب الشهرة، المبادىء بدلاً من العادات، الواجبات بدلاً من اللياقة، إمبراطورية العقل بدلاً من استبدادية الزي السائد، الخوف من الرذيلة بدلاً من الخوف من الهامشية... حب المجد بدلاً من حب الذهب...»(39).

كثيرون من المفكرين الثوريين، ودعاة المجتمع الجديد، كانوا قبل روبسپيير والثورة الفرنسية، لا يتطلعون فقط إلى مجتمع كهذا المجتمع الذي عبّر عنه روبسپيير، بل يرون أنه أصبح قريب الظهور. توماس باين أعلن، مثلاً، عام 1776، «إننا أصبحنا الآن قادرون على أن نبدأ بصنع العالم من جديد، إننا وصلنا إلى جوهر الزمان»(40) هذه الرؤيا استمرت بأشكال مختلفة في جميع النظريات والحركات الثورية التي ظهرت بعد سقوط اليعقوبية ابتداءً من أواخر الثامن وعبر القرن التاسع عشر، والتي كانت تعتبر ذاتها امتداداً لها، ولفلسفة التنوير، بابوف، مثلاً، الثوري الفرنسي الذي أعدمته «الثورة» في مرحلة انكفائها في ساحة فاندوم في باريس، عام 1797، أعلن في أثناء محاكمته أنه وريث لأفكار الفلاسفة الفرنسيين، فلاسفة عصر التنوير، وأنه بالانطلاق من هذه الأفكار كان يدعو، بله يتوقع قيام مجتمع جديد «يزيل جميع الحدود، الحواجز، الجدران، الأقفال على الأبواب، المحاكمات، والسرقات، الاغتيالات، جميع أنواع الجرائم، المحاكم، المشانق، العقوبات، اليأس الذي يسبب شتى أنواع البؤس والجشع والحسد والنهم الذي لا يشبع. بكلمة مختصرة جميع الرذائل، إنه يضع نهاية للقلق الدائم حول ما يمكن للغد أن يحمل، أو على ما يمكن للعام المقبل أن يحمله لنا في شيخوختنا لأولادنا، ولأولادهم(41).

فكرة المجتمع الجديد لا تعني كما كان واضحاً من بداية هذه الدراسة تغييرات اقتصادية، وسياسية واجتماعية فقط مهما كانت هذه التغييرات جذرية، ولهذا لم تقتصر المثل التي أرادها فلاسفة عصر التنوير، والفلاسفة الذين قالوا بهذه الفكرة قبلهم، ثم الفلاسفة

الإنسيون (HUMANIST) الذين جاؤوا بعدهم. لم تقتصر هذه المثل على تغييرات كهذه بل تجاوزت، رغم أهميتها، إلى مستويات أخرى تعلو عليها وتحوّل فيها المشاعر والتطلعات العقلية والرؤيا الأخلاقية نفسها في صورة مجتمع منسجم متناسق الجوانب. لهذا كان من الضروري القول إن بين المثل الثلاثة العليا التي أعلنت عنها الثورة الفرنسية، كان مثال الأخوّة المثال الأعلى والأهم، إذ دون هذه الأخوة يستحيل المجتمع الجديد (الكامل) الذي قالت به، أو بالأحرى تفقد فكرة هذا المجتمع قاعدتها كما كشفت عن ذاتها في المذاهب الفلسفية والتصورات الإيديولوجية والتجارب الثورية التي كانت تعبّر عنها. بعض الفلاسفة يذهبون إلى أبعد من هذا ويقولون إنه دون شعور ما بهذه الأخوّة يترجمها إلى واقع في الحياة الاجتماعية والأخلاقية لا يمكن للمجتمع أن يكون سليماً أو حتى متزن العقل.

لهذا عندما أعلنت الثورة الفرنسية «الأخوّة» كمثال للمجتمع الجديد، فإن الإعلان كان يعبّر، كما كتب بعض المؤرخين، عن قناعة بأن تحقيق المثالين الآخرين، الحرية والمساواة، سيقود إلى انكفاء، هذا إن لم نقل إلى زوال، المشاعر والدوافع اللاأخوية والمضادة للأخوّة أمام امتداد المشاعر الأخوية المكبوتة والمحاصرة في المجتمعات التاريخية الناقصة التي كانت حتى ذلك الوقت تكشف عن نقص أساسي يعود إلى بُنى فكرية وثقافية ناقصة، وتصورات دينية أسطورية سخيفة، ومؤسسات وأنظمة اجتماعية وسياسية فاسدة. تغيير هذه الأوضاع كان يعني بالنسبة لفلسفة التنوير تحليل تلك المشاعر وتحقيقها(42).

5-2

فكرة المجتمع الجديد في الليبرالية

بما أن المذهب الليبرالي كان أساساً مذهباً إنكليزياً، فإن هذا الفصل يتركز عليه في إبراز وتحديد فكرة المجتمع الجديد في الفلسفة الليبرالية، ولكن هذا لا يعني أن هذه الليبرالية تتناقض مع فلسفة التنوير، أو أن هذه الأخيرة ليست جزءاً من الأولى. فالليبرالية الإنكليزية كانت تعبّر عن فلسفة التنوير، تتطلع إلى خلق مجتمع جديد مماثل، وتشكل امتداداً لها، ولكن كصياغة جديدة، ومن زاوية تتميز بها. «الليبرالية الإنكليزية كانت جزءاً من فلسفة التنوير، والليبراليون الإنكليز الكبار كانوا طوباويين في طريقتهم الخاصة، ولكن في خط هذه الفلسفة العام، وهم كانوا يتطلعون إلى مجتمع يكون في حالة نقاءٍ اجتماعي، ناضج ومستنير إلى درجة لا يستطيع معها تحمل حماقات الأمراء وقوة الجنود، ويستحيل فيها استمرار أشكال السلطة السابقة والجماعات والطبقات التي كانت تمارسها؛ إنها حالة تعني أن عفوية الاقتصاد الخلاقة تنتج كل ثمارها»(1).

الليبرالية، أو الديمقراطية بشكل عام، كانت تجد أولاً أساسها في نظرية الحقوق الطبيعية والنظام الطبيعي التي قالت بها فلسفة التنوير، ولكن هذه الإشارة إلى «عفوية الاقتصاد الخلاقة» كانت ترمز إلى انتقال الليبرالية الإنكليزية من هذه النظرية إلى نظرية العامل الاقتصادي. جون لوك، أب الليبرالية الإنكليزية، كان يرجع إلى تلك الحقوق الطبيعية وليس إلى هذا العامل في بناء هذه الليبرالية. لوك يتكلم على ما يجب أن تكون عليه الحالة الطبيعية لأنه يعترف بوجود قانون أخلاقي طبيعي يمكن الكشف عنه بالاعتماد على العقل. فالحالة الطبيعية تعني الحرية وتخضع لقانون طبيعي يرتبط به كل فرد كواجب أخلاقي. والعقل الذي يمثل هذا القانون يعلّم الإنسانية كلها أنه لا يحق لأي فرد أن يؤذي أي فرد آخر في حياته، صحته، وما يملك، لأن جميع الناس متساوون ومستقلون. بما أنه ليس هناك أيّ سلطة زمانية مشتركة، فإن الفرد يسلك ويعمل بوحي القانون الطبيعي الأخلاقي الملزم للجميع، والذي يلتزم به الجميع بشكل مستقل عن المجتمع المدني وقراراته القانونية(2). جون لوك، الذي نشر كتاباته في القرن السابع عشر، كان شاباً عندما تخلت بريطانيا عن نظرية الحق الإلهي للنظام الملكي، وفي مجرى حياته كرست ثورياً مرتين متواليتين حق الشعب الطبيعي في اختيار الحاكم. في هذا المناخ الذي أعدّ ومهد الطريق له، أصبح لوك الفيلسوف السياسي «للثورة المجيدة» التي حدثت عام 1688. في كتاب «دراستان

في الحكم السياسي». استبق لوك أطروحات عصر التنوير الأساسية، وثيقة «إعلان الاستقلال» الأمريكية، و«وثيقة حقوق الإنسان» الفرنسية. هذه الأطروحات كانت تقول أساسياً إن جميع الناس أحرار متساوون ومستقلون، وهم لا يلغون أو يتنازلون عن هذه الحقوق، المساواة، الحرية، والاستقلال، عندما يشكلون مجتمعاتهم.

لوك أكد المبادىء الديمقراطية التي تقول بحكم الأكثرية، بالفصل بين السلطات، بخضوع السلطة التنفيذية إلى السلطة التشريعية المنظمة على أساس ديمقراطي، وبحق الشعب في إسقاط أو تغيير الحكومة، التي تقوم بوظيفة أمين الشعب إن هي انتهكت ثقته بها. لوك لم يقل بشكل صريح إن مجتمعاً ديمقراطياً كهذا يقوم على هذه المبادىء ويمارسها بأمانة، يكون مجتمعاً كاملاً، ولكن بما أنه قال أو بالأحرى انطلق من الأطروحة الأساسية التالية وهي أن هذه المبادىء الأساسية تعبّر عن قانون طبيعي وتشكل امتداداً له في الواقع، وبما أن هذا القانون الطبيعي يعبّر عن جوهر الإنسان ويتماهى مع العقل، فإن ما يقوله يعني ضمناً على الأقل، مجتمعاً يحقق اكتمالية الإنسان ويدفع نحو المجتمع الكامل(3).

أدم سميث كان يمثل منعطفاً تاريخياً في الفلسفة الليبرالية لأن الاقتصاد السياسي حل معه محل الميتافيزيق الليبرالي. فالثاني الذي كان يقول بحقوق طبيعية، بانسجام مسبق، بقانون طبيعي أو إلهي مسؤول عن هذا الانسجام، عن نهاية تصاعدية أو حالة مستقبلية تطمئن الإنسان، أعطى مكانه للأول الذي تحول إلى علم مستقل، وبالتالي كان يعني أنه لا يمكن لعلماء الاقتصاد بعد ذلك قبول قوانين أو حقائق لا تكشف عنها الملاحظة الأمبيريقية والدراسة الموضوعية للظواهر الاقتصادية التي تنشغل بها. الوحدة الإنسجامية، أو بالأحرى، وحدة المجتمع المنسجم التي قال بها الميتافيزق الليبرالي انتقلت إلى الاتجاه الجديد فأصبحت نتيجة تترتب على «نظام الحرية الطبيعية السهل والبسيط»(4). الناس لا يحتاجون، بالنسبة لأدم سميث والليبراليين الإنكليز، أن يبحثوا عن المؤسسات الملائمة لهيمنة هذا النظام والمجتمع المنسجم الذي يترتب عليه، أو حتى العمل على إقامتها والتخطيط لها، وذلك لأن هذا النظام يشكل ضرورة موضوعية، ويجب بالتالي أن يتحقق عفوياً(5). هذه الليبرالية الاقتصادية. من الضروري التمييز بين نوعين من الليبرالية في عصر التنوير، الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية. قالت بتحرير النشاط الاقتصادي من المذاهب الأخلاقية، أو بالأحرى بأن هذا النشاط حرر ذاته أو هو في مجرى تحرير ذاته تماماً من هذه المذاهب الأخلاقية، من البعد الأخلاقي ذاته. المشكلة الأساسية في ظهور هذا المفهوم أو التفسير الاقتصادي والتوكيد عليه كانت أساسياً مشاركة المجتمع كله في الحياة الاقتصادية كالمجال الوحيد الممكن في تحقيق مجتمع الانسجام الاجتماعي *؛ «انتصار

---

* هذا المبدا او التفسير الاقتصادي كان بارزاً في المدرسة التاريخية الاسكتلندية في القرن الثامن عشر. بعض الأسماء التي يجب الإشارة إليها في هذه المدرسة. بالإضافة إلى ادم سميث، هي:

Adam ferguson: Essay on the History of civil society, 1767; W. Robertson, The History of Scotland. 1759; History of America, 1777; John millnar, An Historical View of the English government, 1787; Observations concerning the distinctions of Ranks in society, 1770.

روبرتسن، وميلنار بشكل خاص، كانا رائدين للمادية التاريخية، إنهما وجدا قبل ماركس انه يجب الكشف عن بنية المجتمع المدني في الاقتصاد السياسي.

الاقتصاد السياسي الجديد كان يعني أن الأنانيات تنسجم مع ذاتها وبذاتها في مجتمع يعمل بانسجام مع الطبيعة»(6). علماء الاقتصاد أعلنوا ابتداءً من ذلك الوقت «عن اكتشاف علم جديد يكشف دون أي شك عن القوانين التي تحكم عالم الإنسان... الشكل الذي نبه وعينا للواقع الجديد كان الاقتصاد السياسي»(7) هؤلاء تابعوا حتى النهاية المنطقية حدس مانديفيل بأن إسمنت المجتمع المدني هو في أن كل فرد مضطر بأن يشرب وبأن يأكل»(8) هذا يشير إلى أن التصور الاقتصادي للمجتمع لم يكن يعني فقط حلاً نظرياً لمشكلة الانسجام الاجتماعي، بل كان يسمح أيضاً بتجديد نظرية التركيب الاجتماعي»(9).

الأطروحة الأساسية التي قامت عليها نظرية أدم سميث كانت تماهي المصالح الطبيعية أو انسجام الأنانيات الفردية التلقائي(10). سميث عبر عن مفهومه هذا في قول مشهور في «ثروة الأمم» قال فيه «إننا لا ندين بعشائنا لعطف القصّاب، تاجر السلع، أو الخبّاز... بل لانشغال هؤلاء بمصالحهم، إننا لا نتجه إلى إنسانيتهم بل إلى أنانيتهم، ولا نتكلم لهم أبداً على حاجتنا، بل دائماً على فائدتهم»*. كل تدخل في هذا الانسجام الطبيعي بين المصالح المختلفة يسيء إلى هذا الانسجام، إلى عمل هذه المصالح وإلى تطور المجتمع نفسه. بالنسبة لسميث، كل «تنظيم يحد حرية التجارة ـ بين إقليمين، بين بلد ـ أم ومستعمراتها، بين مستعمرتين لنفس البلد ـ الأم، بين أيّ أمتين ـ يكون شراً عندما لا يكون دون فائدة، وذلك لأنه يتناقض مع مبدأ تماهي المصالح(12) السير دودلي نورث كتب، في الواقع، في القرن السابع عشر، عام 1691 وقبل آدم سميث بقرن تقريباً، وذلك كرائد للمفهوم الاقتصادي الحديث في تفسير التاريخ «إن العالم كله ليس، من وجهة نظر التجارة، سوى أمّة واحدة أو شعب واحد أصبحت الأمم نفسها موجودة في داخله كأشخاص»(13).

هذا الموقف أصبح عاماً في القرن الثامن عشر، ولكن الفيزيوقراط "physiocrats`` صاغوا عنه الصورة الأكثر تكاملاً في ذلك الوقت. إنهم لم يكتفوا ـ كمنتسكيو، مثلاً، باعتماد التجارة كعنصر يصحح ويعدل الغرائز العدوانية بين الشعوب، بل رأوا أن «كل أمة أصبحت في الواقع، إقليما في مملكة الطبيعة الكبرى» وأن الحرب أصبحت شيئاً لا يمكن التفكير فيه لأنها أصبحت مستحيلة من ناحية نظرية. «السوق التجارية الحرة» كانت تعني في عبارة أدم سميث، «يدا غير منظورة»، سلطة حيادية من حيث طبيعتها ذاتها لانها سلطةغير مشخصة أو شخصية. هذه الفكرة تكرس، في الواقع، نمط التفكير العلمي الحديث لأنها كانت تقول، كفكرة رائدة لهذا النمط، أن هناك قوانين موضوعية وأن هذه القوانين هي التي تنظم العلاقات بين الناس. هذه القوانين التي كانت تترتب على علم الاقتصاد السياسي الحديث وترجع إلى التحولات الاقتصادية الكبيرة التي حدثت، تعمل دون حدود وتدفع نحو خلق مجتمع عالمي، يحقق الانسجام المتناسق بين الأجزاء المشاركة فيه. إن كتاب «ثروة الأمم»، لأدم سميث. كان في الواقع بين الكتب الأساسية المفضلة بالنسبة لـ سييايس (Sieyes)، المنظر للثورة الفرنسية في بدايتها، في طور الجيروند، والذي كان يرى، في خط الفيزيوقراط، أن انسجام

* أقوال ومفاهيم كهذه دفعت الى تحديد الليبرالية «... كمذهب مادي تماماً يؤمن أن من الممكن حل جميع المشاكل الإنسانية عندما تتوفر كمية غير محدودة من السلع المادية» (11).

العامل الاقتصادي هو الأساس للنظام الاجتماعي الجديد. الاقتصاديون الفرنسيون أو الفيزيقراط الذين ظهروا كمدرسة فكرية خاصة في أواسط القرن الثامن عشر «نظروا، في الواقع، إلى موضوعهم الخاص من وجهة نظر فلسفية واسعة، ونظريتهم الاقتصادية العامة كانت تعني نظرية حول المجتمع الإنساني. إنهم صاغوا مذهب النظام الطبيعي في المجتمعات السياسية واشتقوا منه تعاليمهم الاقتصادية. إنهم افترضوا، كالانسكلوبيديين أن هدف المجتمع هو بلوغ السعادة الأرضية... وأن هذا هو الهدف الوحيد للنظام السياسي»(14).

ولكن في الوقت نفسه، عندما كان هذا المنطلق الليبرالي البورجوازي في قمته، نجد من نبه إلى جانب سلبي آخر حدد به طبيعة التجارة ونفسية رجل الأعمال. ماندفيل كتب، مثلاً، في النصف الأول من القرن الثامن عشر، في كتاب أثار آنذاك اهتماماً كبيراً وكان بعنوان «حكاية النحل»، كتب أن ممارسة الفضيلة تتناقض مع تجارة متقدمة لأن ما يفترضه نجاح هذه الأخيرة يتطلب أخلاقاً غير صالحة لها. فهي تحتاج كي تتقدم وتنجح إلى رجال بخلاء، متغطرسين، أنانيين، ينافسون الآخرين في حماية مصالحهم الفردية. صوت روسو في القرن الثامن عشر كان هو الآخر من هذا النوع. فالمقطع المشهور في كتابه «أصل اللامساواة» الذي يقول فيه بأن الرجل الأول الذي اقتطع لنفسه قطعة أرض معينة فأحاطها بسياج وقال هذه الأرض هي ملك لي، ولقي ساذجين يصدقون ما يقول، لم يكن فقط مسؤولا عن ظهور المجتمع المدني، بل عن عدد لا يحصى من الجرائم، والحروب، وأعمال القتل، والفظائع التاريخية، والمصائب؛ ثم يكتب في كتاب آخر «خطاب حول النتائج الأخلاقية التي تترتب على الفنون والعلوم» بأن الفضائل الإنسانية تزول مع انتشار وسائل الترف، تقدم الفنون، وزيادة أدوات الراحة.

التفاسير المختلفة لليبرالية تلتقي، في الواقع، رغم اختلافاتها، في الاعتراف بأنها تعني نظاماً اقتصادياً هو من حيث المبدأ والأهداف المحركة له نظام دون أي حس أخلاقي. فالبحث عن الربح يشكل الحافز الوحيد المحرك له. النتائج التي تترتب على هذا النظام قد تكون، بالنسبة لليبرالية، نتائج جيدة لأنها تعني من وجهة نظرها الإنتاجية المتزايدة، التنمية الاقتصادية المستمرة، الفاعلية، وظهور المجتمع المنسجم السعيد في المستقبل؛ ولكنها بالنسبة للاشتراكيين، مثلاً، وبصرف النظر عن اختلاف اتجاهاتهم، تكون ذات نتائج سلبية مدمرة (15). ولكن من ناحية أخرى، يمكن القول، أو بالأحرى، يجب القول إن الليبرالية (أو الديمقراطية بشكل عام) هي أولاً مذهب مثالي لأنها تقول بأنها تجعل من الممكن التحقيق الكامل لجميع الطاقات الكامنة في الإنسان، الطاقات التي تخص الإنسانية وتميزها. أو لأنها تتطلع - بصرف النظر عن كون ذلك خطأ أو صواباً، ممكناً أوغير ممكن - إلى مجتمع أو نظام جديد جعل من الممكن هذا التحقيق الكامل للطاقات الإنسانية؛ علاوة على ذلك، يمكن القول، أو يجب القول أيضاً أن كل مذهب سياسي، كل إيديولوجية تشكل مذهباً مثالياً، أو مثالية تاريخية تدفع الإنسان إلى تجاوز ذاته، تحقيق إمكاناته والارتفاع إلى مستويات أخلاقية عليا عندما تكون في طورها الديناميكي الأول. كل إيديولوجية تكاملت أبعادها أو بنيتها تشكل مثالية تاريخية، وبصرف النظر عن طبيعة مبادئها ومنطلقاتها، لأنها تعتبر أنها تمثل الطريق

الأحسن أو الوحيد إلى خلق المجتمع الجديد أو الكامل الذي يتجه إليه الإنسان، أو يجب أن يتجه إليه، لأنها تدعو الإنسان إلى تجاوز ذاته ووضعه باسم نظرة جديدة إلى الحياة. هذا ينطبق طبعاً على الليبرالية في نظامها الاقتصادي الرأسماي في مرحلة ظهورها أو في طورها الديناميكي الأول*.



الليبرالية الإنكليزية عبّرت في المذهب النفعي (utilitarianism) عن طريقتها الخاصة كامتداد لفلسفة التنوير وكصياغة معينة مميزة لها. الديمقراطية كانت تجد أساسها أولاً في نظرية الحقوق الطبيعية التي انطلقت منها هذه الفلسفة، ثم أضيفت إليها نظرية أخرى هي ما يسمى «بالفلسفة الراديكالية» أو نظرية المذهب النفعي الذي يقول بأن مقياس النفعية، أو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ضروري لها لتكاملها وتحولها إلى أفضل أشكال السلطة السياسية. «النفعية السياسية ظهرت جزئياً كنقد لمذهب الحقوق الطبيعية. فالتوكيد على أن الناس موهوبون بديهيا من قبل الله أو الطبيعة ببعض الحقوق التي يمكن تحديدها بدقة كان مبدأ يعتبره النفعيون كفرضية ميتافيزيقية صرفة، لا يمكن التدليل عليها أو تحقيقها في أيّ أوضاع كانت. إن مفهوم الدولة كأداة للسعادة العامة حل، في انكلترا بشكل خاص، محل مفهوم الدولة كمؤسسة لحماية الحقوق الطبيعية»(16).

النفعية «فلسفة سياسية كانت تحدد ذاتها كجزء من فلسفة التنوير» ولكن هذا كان يعني انحرافاً معيناً وواضحاً عن هذه الفلسفة، لأن «هناك تناقضاً واضحاً بين مبدأ النفعية الذي يدعو إلى أكبر درجة من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس وبين فلسفة التنوير في أحد مبادئها الأساسية الذي يؤكد على كرامة جميع الناس ومساواتهم(17)**.

عندما نواجه نظرية تحدد مكان السلطة أو السيادة السياسية، النطاق الخاص الذي يجب أن تعمل فيه، الحدود التي يجب أن تقتصر عليها، أو المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه، نجد عادة أن هذه النظرية ترتبط بفلسفة سياسية أو بنظرية أخرى على صعيد أعلى حول طبيعة السلطة أو السيادة السياسية بشكل عام، توفر لها الأساس العقلاني الذي تحتاج إليه كأرضية لشرعيتها، والمقياس الأخلاقي أو السياسي لأعمالها وسياستها، ولتقييم عام لأي نظام سياسي أو سياسة تصدر عنه.

الفكر السياسي الليبرالي أو الديمقراطي كان يرجع عادة إلى نموذجين من هذه النظريات الثانية: الأول يقول كما رأينا في فلسفة التنوير التي تقدم مثلاً واضحاً عنه بوجود قوانين أو حقوق طبيعية موجودة خارج الدولة والنظام السياسي، خارج وجودها وتاريخها، في مبادىء شاملة، ثابتة وخالدة تحدد، أو يجب أن تحدد طبيعتها، أن تبرر وجودها وأن تواجه

* راجعل فصل «الإيديولوجية الإنقلابية بين المادية والمثالية».

** راجع مثلاً حول الموضوع دراسة:

Max weber, the protestant Ethics and the Rise of Capitalism:

في هذه الدراسة التي اصبحت كلاسيكية يدلل فابر على أن «الأخلاقية البروتستانتية» مهدت الطريق أمام الرأسمالية وظهورها، دعمت هذا الظهور ووجهته لأنها خلقت نفسية عامة ملائمة له.

سياستها وتقيس أعمالها. هناك، بكلمة أخرى، قوانين طبيعية تمنح الإنسان حقوقاً طبيعية متأصلة فيه تقع خارج أي مجتمع سياسي يعيش فيه، ومستقلة عن أيّ دولة ينتمي إليها، ولا يمكن لأيّ سلطة سياسية أن تسيء إليها وتجرده منها. فهي تخصه وترجع إليه كإنسان.

فلسفة التنوير كانت تمتد أيضاً إلى النموذج الثاني، النموذج النفعي، وتوفر مثلاً عنه في بعض فلاسفتها، وبشكل خاص أساسي هيلفيسيوس. هذا النموذج كان، هو الآخر، يجد القاعدة التي ينطلق منها كمذهب سياسي خارج الدولة، في مصالح الأفراد كأفراد. فالمنفعة أو السعادة هي المقياس الذي يقيس كل الحقوق. «فكرة السعادة» كمقياس للحق كانت مألوفة كمذهب أخلاقي في القرن الثامن عشر عندما ظهرت كفكرة معارضة لمذاهب كانت تقيم أفكارها حول الخير والشر في إلهام إلهي، أو ترجع إلى مبادىء مجردة كالعقل والحق، او إلى أحكام الضمير الإنساني. فالسعادة تبعاً للمذهب النفعي لا تملك أي معنى خارج علاقتها بمشاعر الأفراد كأفراد. «إن سعادة شعب، كما قال ويليام بالي، مصنوعة من سعادة أشخاص أفراد. هذه النفعية تبلورت في ما بعد كمذهب متكامل في كتابات جايمس ميل، جون ستيوارت ميل، جورج غروت، ألكسندر باين، وبشكل خاص جيريمي بانتام كالفيلسوف المنظر للمذهب. هؤلاء أكدوا أن الدليل على السعادة يجب أن يكون في التجربة، وأنه يجب علينا الكشف عنه في التجربة»(18). النفعية تقول، بكلمة أخرى، إن التقييم الأخلاقي للسلوك يجب أن يكون في ضوء النتائج التي تترتب عليه من حيث كمية الآلام والملذات التي تتعرض لها أعداد كبيرة من الناس، وهذا يعني بالتالي أن أحسن حكم أو نظام سياسي هو الذي يكون، في تنظيمه ونشاطه، أكثر فاعلية في زيادة وتوسيع كمية الملذات العامة لأكبر عدد ممكن من الأفراد. «فلسفة التنوير تحكم، على الأرجح، على الأعمال بمقياس يقيس قيمتها الأخلاقية بالدرجة التي تسهم بها في تكوين كمال الإنسانية الأخلاقي، أما المذهب النفعي فإنه يعتمد مقياساً يقيس قيمة هذه الأعمال الأخلاقية بالقدر الذي تسهم به في توفير الحد الأعلى من اللذة لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع*(19).

المبدأ القائل بأكبر درجة من السعادة لأكبر عدد من الناس حل في المذهب النفعي محل مبدأ الحقوق الطبيعية التي قالت به فلسفة التنوير وذلك كمقياس عام للقيم والسلوك السياسي. فإن كانت النفعية المقياس العام، فإن الحقوق نفسها تجد تبريرها فقط في منفعتها. فالمجتمع السياسي والسلوك المدني لا يحتاجان في تبريرهما «إلى أوهام فلسفية كالعقد الاجتماعي، قوانين طبيعية وحقائق بديهية خالدة»، ويمكن أن يجدا تبريرهما بشكل أكثر عقلانية وموضوعية في أرضية نفعية صرفة. إن نحن أردنا حقاً أن نجد شرعية للواجب السياسي، وللمجتمع السياسي، فإننا نستطيع أن نجدها في النفعية التي تلازمها، والتي

* ولكن هذا لا يعني أن فلاسفة عصر التنوير كانوا غير عمليين. على العكس، هؤلاء كانوا يرون «ان الانسان هو ما يصنع، ويصبح قادرا أن يعرف من هو في الكشف عن نفسه في العمل»(20) عند مراجعة اشكال ونماذج التفكير الفلسفي التاريخية وليس فقط المذاهب الإيديولوجية»، نجد مثلاً ان هناك تياراً تحتياً من الشعور يحركها في فلسفة «فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانت هذه القوة الشعورية قوية وحتى عنيفة. انهم كانوا يريدون نتائج عملية، وعملهم كان حملة مدروسة لتغيير مبادىء وروح الحكومات وتدمير الكهنوتية»(21).

نكشف عنها أولاً نتيجة حس بالمصلحة أو شعور بها(22). في عصر التنوير، في وقت متأخر منه، حدث تحديد واضح للعمل الأخلاقي كتوجه إلى اللذة وتجنب للألم، أو كمتابعة لأكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس. بانتام الذي تقترن هذه النظرية به أكثر من غيره كان، في الواقع، وجهاً جديداً تقدمته في هذه الطريق وجوه أخرى كبيرة، من أمثال لوك، هوتشيسون، هيلفسيوس، بريستلي، توكار، مارتلي. هذه النظرية أو ما يسمى بالمذهب المتعي (hedonism) يمتد إلى الفلسفة اليونانية وخصوصاً فلسفة أبقراط.

فرانسيس هوتشيسون الذي عاش في النصف الأول من القرن الثامن عشر يمكن أن يعتبر كأب مؤسس للفلسفة النفعية، مسؤول عن صياغة المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه. إنه فكر بأنه وجد مبدأ صحيحاً موجهاً لعمل الحس الأخلاقي، أي تعزيز، تقديم، وإعلاء سعادة الإنسانية العامة، السعادة التي عادل بينها وبين أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس. في الانطلاق من هذه الأطروحة، طرحت النفعية صيغة بسيطة لكمال المجتمع وهي «أن الناس يستطيعون إقامة مجتمع كامل إن هم نجحوا في بناء نظام اجتماعي يستطيع فيه أكبر عدد من الناس أن يتمتعوا بأكبر سعادة ممكنة». هذا المبدأ كان الأساس الذي قامت عليه النفعية التي وجدت صيغتها كفلسلفة اجتماعية على يد جوزيف بريستلي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبشكل خاص في كتابات بانتام في مجرى الثلث الأخير من ذلك القرن والثلث الأول من القرن التاسع عشر. بريستلي دعا إلى حكومة تقوم على سيادة أكثرية نفعية وكتب «إن خير وسعادة أكثرية أفراد أيّ دولة هما المقياس الكبير الذي يجب أن يحدد كل شيء له علاقة بهذه الدولة». وبانتام طبق المذهب الأخلاقي النفعي في الخط نفسه، أي كمقياس لأي نظام سياسي، فكتب إن أكبر سعادة لأكبر عدد يجب أن تكون قصد كل تشريع، وإن العمل على تحقيق هذا الهدف يجب أن يواجه العمل الأخلاقي والتعليم. بانتام اعتقد، بالإضافة إلى ذلك أنه وجد حلاً للمشكلة الصعبة وهي كيفية قياس السعادة في تحديد أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن، وذلك في المبدأ الثاني القائل «إن قيمة الآلام والملذات تقاس بحدتها، استمرارها، حقيقتها، إمكان تحققها، واتساعها»(23).

إن نظرية بانتام* واضحة التكوين والمعنى، فالسلطة موجودة فقط لتأمين سعادة الأفراد. إن كلماته كانت تتجه أولاً إلى جميع رجالات السياسة الذين كان يكتب إليهم بأن مصلحة المجتمع تعني مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يتكون منهم، وأن هدف الحكم يجب أن يكون سعادتهم كأشخاص وكمجموع. إنه أكد باستمرار المبدأ القائل بأن إرضاء رغبات الأفراد يجب أن يكون مقياساً لكل علاقة بين الحاكم والمحكومين. سلطة القانون الطبيعي، أو الحقوق الطبيعية حلت في الليبرالية، كما رأينا، محل السلطات والقوى الدينية والملكية، وهذا المعتقد الليبرالي وجد ما يعززه في ظهور الفلسفة الراديكالية أي المذهب النفعي. أو بالأحرى براغماتية الفلسفة النفعية التي رأت أن الإنسان الذي يعمل وفق طبيعته، أي الذي ينشغل بمصلحته الخاصة، يساهم تماماً في الوقت نفسه في صنع الخير

---

* إنني سأركز هنا على نظرية بانتام لأن المذهب النفعي يقترن باسمه اكثر من اي اسم آخر، ولأنه كان أول من قدم هذا المذهب بشكل جامع منظم.

العام. فالمجتمع مكوّن بشكل يعني أن العمل لأجل مصلحتنا يقود في ذاته إلى مصلحة الكل الذي نعمل فيه وبأننا لا نستطيع توسيع درجة متعتنا دون أن نزيد أيضاً في الوقت نفسه درجة استمتاع الآخرين. فهناك شعور طبيعي عفوي بين الناس بأنهم يمثلون وحدة متناسقة،(24).

المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه جميع كتابات بانتام هو مبدأ النفعية الذي يستخدمه من ناحيتين، ناحية وصفية، وأخرى توجيهية. المبدأ يقول من الزاوية الأولى إن الرغبة في تأمين اللذة وتجنب الألم تحرك جميع أعمال الناس؛ ومن الزاوية الثانية، أن هذه الرغبة مفيدة لجميع الناس، وإنه يجب بالتالي الحكم على جميع أعمال الناس ومشاريعهم بالقدر الذي تخدم به سعادة جميع أفراد المجتمع الذي تحدث فيه. بما أن الحوافز المهيمنة على السلوك الإنساني هي الحوافز الأنانية، وهذا شيء معترف به كما يرى بانتام، وبما أن هذه الحوافز رافقت الإنسانية منذ بدايتها ولم تقضِ عليها بل كانت على العكس، ترافق تقدمها، وجب إذاً الاستنتاج «بأن الأشكال المختلفة لهذه الأنانية تتناسق من ذاتها، وبذاتها، وتفرز آليا الخير الذي يخدم هذه الإنسانية». من هذا يخلص بانتام إلى القول بأن هذه الحوافز الأنانية يجب أن تهيمن لأنه كان يستحيل على الإنسانية الاستمرار، أو الاستمرار التقدمي، إن كانت هذه الأنانية مضرة لها. هذا ما يشار إليه كمبدأ تماهي المصالح الطبيعية(25). بانتام أخذ هذا المبدأ عن أدم سميث، ولكنه حوله إلى مبدأ التماهي الاصطناعي للمصالح لأنه اعتمد على التشريع في تحقيقه أو مساعدته على التحقيق، وتوجه إلى المشرع كي يحل، باستخدام منظم دقيق للعقوبات، مشكلة الأخلاق الكبرى أو تماهي مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع. «إن هدف كل نشاط سياسي ليس حماية الحقوق الطبيعية، من ناحية، وتقدم قوة الدولة أو نفوذ الأمة، من ناحية أخرى. الهدف هو تعزيز أو دعم السعادة العامة - أي سعادة جميع أعضاء المجتمع»(26) ولكن هذا يحتاج إلى مساعدة التشريع.

على الرغم من أن مبدأ النفعية كان مبدأ مشتركاً بين فلسفة بانتام القانونية وفلسفة آدم سميث الاقتصادية، فإن تطبيق المبدأ كان إذاً مختلفا. قصد المجتمع، بالنسبة لأدم سميث، كان تماهي المصالح ولكن هذا التماهي يحدث تلقائياً، وبما أنه سيحدث بهذا الشكل، لا تكون هناك أيّ حاجة لتدخل القانون. بانتام الذي تبنى فلسفة سميث الاقتصادية وصل إلى نتيجة أخرى. فهدف المجتمع هو تماهي المصالح ولكن هذا التماهي لا يحدث تلقائياً، وهو يحتاج كي يتحقق لأن يتدخل القانون ويعمل على تحقيقه. سميث كان يعتقد أيضاً أن ما أسماه بمشاعر التعاطف التي تلازم الناس تشكل أساساً طبيعياً للنظام الاجتماعي، ولهذا لم يجد أنه يحتاج إلى السياسة كما صنع روسو، أو إلى المشرع كما صنع هيلفسيوس وبانتام، في خلق مجتمع جديد منسجم، أو في مساعدة هذا المجتمع على الظهور.

مبدأ النفعية يفرض على كل فرد أن يعمل دائماً بالطريقة الأكثر فائدة للمجتمع ككل، وكل فرد في هذا المجتمع يمارس حق مطالبة كل فرد آخر بأن يعمل بالشكل الذي يكون أكثر فائدة له، ولكن مع اعتبار مطلق لجميع مصالح الأفراد الآخرين في المجتمع. ولكن القانون أو

التشريع ضروري في مساعدة هذا الاتجاه على ترجمة ذاته. مبدأ تماهي المصالح الطبيعية* يتحول هنا إلى مبدأ تماهي المصالح العقلاني(28). بانتام لا يرى «أن هناك، من حيث المبدأ، أي تناقض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع لأن هذه المصلحة الأخيرة هي، بالنسبة له، مجموع مصالح الأفراد الذين يتشكل منهم»(29). هنا تجدر الإشارة إلى نظريات أخرى في صياغة هذا المفهوم الذي يرجع إلى فلسفة التنوير، القائل بتماهي المصلحة الشخصية الطبيعي مع مصلحة المجتمع ككل، بالوصول إلى المجتمع الجديد (الكامل) عن هذه الطريق**. هذه النظريات كانت تقول إن الأساسي الأصح والأكثر استقراراً وثباتاً لهذا المجتمع هو مصلحة الإنسان الشخصية التي تدفع في ذاتها إلى ظهور مشاعر الأخوة الإنسانية التي يحتاج إلى هيمنتها في ظل الأوضاع الإيجابية التي تترتب على مجتمع كهذا. المصالح المتبادلة التي يحصل عليها الأفراد من مجتمع يكون قد حقق تماماً مبادىء العدالة تفرز هذه المشاعر(31).

بانتام اعتمد أيضاً على ما أسماه «حساب المتعة أو اللذة» كأداة أخرى في تحقيق المجتمع الجديد من زاوية نفعية، وبذلك كان يتكلم باسم عدد كبير من المفكرين والفلاسفة، من باريس إلى لندن. ما يعنيه هذا «الحساب» هو أن القرارات والأعمال الأخلاقية نفسها وليس الاجتماعية فقط يمكن أن تحول إلى قرارات وأعمال عقلانية بتطبيق المنهج أو التحليل الحسابي عليها. بانتام أراد تأسيس «حساب أخلاقي» حقيقي على المبدأ النفعي الذي يقول بتماهي المصالح الاصطناعي، ويستطيع أن يوفر القدرة على بناء «سعادة المجتمع» وتعزيزها. عصر التنوير كان، في الواقع، يعتمد جداً على هذا المنهج كعلم يوجه ويقود القرارات والسلوك السياسي***. بانتام وأتباعه كانوا لا يشكون أبداً بأن الاقتصاد السياسي يكشف أن النوع الإنساني يطيع قوانين تطابق انتظاميتها بشكل فريد انتظامية الغرائز نفسها(33).

في كتاب «مقدمة لمبادىء الأخلاق والتشريع» وهو الكتاب المعروف بين المثقفين أكثر من كتبه الأخرى، يكتب بانتام «الطبيعة وضعت الإنسانية تحت سيطرة سيدين حاكمين، الألم واللذة؛ إنهما الوحيدان اللذان يحددان ما يجب أن نصنع، وكذلك أيضاً ما سوف نصنع؛ من ناحية، كمقياس للخير والشر، ومن ناحية أخرى، كسلسلة من الأسباب والنتائج المرتبطة بعرشهما. إنهما يسيطران علينا في كل ما نصنع، في كل ما نقول، في كل ما نفكر. كل جهد نقوم به في إلغاء خضوعنا يقود فقط إلى التدليل على وجوده وتوكيد هذا الوجود. الإنسان قد

---

* معظم المفكرين الذين دعوا إلى افكار ديمقراطية في القرن التاسع عشر كانوا يقولون، على عكس روسو، أب الديمقراطية الحديثة، برابطة الية بين مبدأ الفرد ومبدأ المصلحة الاجتماعية. فمصلحة الفرد الشخصية أو الأنانية تتحالف ضرورياً مع مصلحة المجتمع ورفاهيته، وهو عندما يعمل بحوافز فردية ويبحث عن خدمة مصالحه فإنه ينتهي إلى نتائج تخدم أيضاً المجتمع ككل ومصلحته الجماعية. روسو كان يعترض على هذا المفهوم ويعتبر ان مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع تتعارضان في النظام الطبيعي(27).

** جميع التفاسير والمفاهيم التي كان ادم سميث يقدمها حول عمل الاقتصاد والواقع الاجتماعي التاريخي كانت توجه إلى نتيجة واحدة وهي ان نمو الثروة القومية هو في مصلحة جميع الطبقات، وأن الأخيرة تتحد كلها في هذا النمو الذي يعمل على خلق المجتمع المنسجم(30).

*** هذه النظرية لا تزال تؤكد ذاتها في أشكال أخرى في القرن العشرين. ما يسمى بنظرية «اللعبة الحسابية» مثلاً، تدعو إلى تطبيق المنهج نفسه ليس فقط على السلوك الاقتصادي والعلاقات الدولية بل في تحديد السياسة الأخلاقية التي يمكن أو يجب ممارستها وتبنيها(32).

يزعم في كلماته أنه تنكر لسيادتهما، ولكنه يبقى، في الواقع، خاضعاً لها كل الوقت..»(34).

هذه الفقرة التي غالباً ما كان يستشهد بها الباحثون الذين يدرسون كتابات بانتام تؤكد، كما هو واضح، أن اللذة والألم يقرران كيف يسلك فعلياً جميع الناس، وكذلك أيضاً كيف يجب عليهم أن يسلكوا. ولكن إن صح هذا، فإن المبدأ الذي خلص إليه بانتام وهو «أن الاقتصاد السياسي يكشف أن النوع الإنساني يطيع قوانين تطابق انتظاميتها بشكل فريد انتظامية الغرائز نفسها». إن هذا المبدأ يصبح نتيجة منطقية أو حتى بديهية تفرض ذاتها. «فمن الممكن» عندئذ «مقارنة الملذات والألام بعضها مع بعض في ما يتعلق بكميتها، وهذا يعني أن حساباً للملذات والألام يصبح بالتالي ممكناً في ما يتعلق بالهدف الذي يبغيه التشريع والأخلاق، وهو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، أو مرة أخرى تماهي مصلحة الكل مع مصلحة كل فرد(35). مبدأ كهذا يلغي، كما أشار البعض، الإرادة الحرة في صنع السلوك الإنساني. فإن كانت جميع أعمالنا، كما نقرأ في تلك الفقرة، أو كما ينص هذا المبدأ، نتيجة استجابات وردود فعل ضرورية لحوافز الألم واللذة، فإن مسألة توجيه أو إرشاد هذه الأعمال تصبح مسألة لاغية. حتى وإن كان الناس يرون أن لديهم مفاهيم تبدو حرة حول ما يجب عليهم صنعه، فإن هذه المفاهيم تكون مشتقة، في الواقع، من تجارب سابقة تميز بين أشكال معينة من اللذة والألم(36). المجال لا يتسع طبعاً لأي تقييم أو نقد علمي لهذا القول، لأن هذا يفترض طبعاً معالجة الإشكالية الفكرية التي يمثلها وهي العلاقة بين القول بقوانين وانتظامية موضوعية وبين الحرية. ولكن من الممكن القول. وهذا ما خلصت إليه مذاهب واتجاهات فلسفية وسوسيولوجية أخرى كثيرة. بأن الحرية تصبح ممكنة وفعالة في آن واحد بالضبط نتيجة وجود قوانين أو انتظامية كهذه، لأن الوعي لهذا الوجود هو الذي يسمح للإنسان، في ضوئها وبالعمل معها، أن يتدخل في الواقع ويعمل على توجيهه في وجهة معينة. الجملة الأخيرة من هذا القول تشير، في الواقع، إلى هذه الوجهة وتوجه إليها. فإن كان من الممكن أن «نشتق مفاهيم من تجارب سابقة، تميز بين أشكال معينة من اللذة والألم» يصبح بالتالي من الممكن في ضوء هذا القول نفسه، الاختيار الحر بين هذه الأشكال وممارسة قدر من الحرية.

فلسفة التنوير الفرنسية آمنت بقوة العلم الكلية القدرة، وهذا مبدأ امتد إلى المذهب النفعي. فهذا المعتقد هو الذي دفع هذا المذهب إلى تكوين «علم دقيق حول الأخلاق والسياسة. فكما أن العلم يضمن للإنسان القدرة على تغيير الطبيعة المادية كما يشاء ودون حدود، يجب عليه أيضاً أن يضمن له إمكان تغيير الطبيعة الإنسانية دون حدود. الأسباب الفيزيولوجية والطبيعية هي دون أهمية، لأن التعليم هو الذي يملك القدرة على تغيير الشخصية الإنسانية إلى درجة غير محدودة، وأن يجعل جميع الناس متساوين فكرياً، وبالتالي يستحقون امتلاك الكمية نفسها من الثروة. هنا كان يلتقي هيلفسيوس، «معلم بانتام»، وهارتلي. إنهم آمنوا بحالة نهائية يكون فيها جميع الناس سعداء تماماً ومتساوون تماماً»(37).

هنا يجب التنبيه إلى أن فكرة المجتمع الجديد في مذهب بانتام النفعي كانت تتجه، كما كانت عليه في فلسفة التنوير، اتجاهاً تاريخياً ديناميكياً. فهي تشير إلى مجتمع يجد طبيعته ومعناه كما رأينا في انسجام متناسق الأبعاد، ولكن ليس في حالة نهائية تعبّر عن ذاتها في

مجتمع ثابت مغلق؛ إنها فكرة مجتمع اكتمالي يتزايد تكاملاً مع الوقت ولكن دون تحقيق إمكانات هذا الكمال كلها، دون التوقف عن طلب المزيد منها في مجتمع كامل يراوح ثابتاً في مكانه.

عندما نراجع ما كتبه بانتام، مثلاً، حول طبيعة التشريع ودوره كأداة في خلق إنسان أو مجتمع كامل، نجد أنه كان ينبه إلى حدوده، ولم يكن متفائلاً به مثل غيره كأداة قادرة على تحقيق هذا القصد. فتحسين أو تغيير السلوك بقرارات تشريعية يعني في طبيعته ذاتها إحداث ألم ما لأنه يربط العقوبات بأعمال يجد الناس لذة بالقيام بها، ويفرض عليهم أعمالاً يجدون أنها مؤلمة أو دون لذة. تماهي المصالح المختلفة الضروري في بنية مجتمع منسجم فعال يحتاج إلى هذا الجانب في التشريع، ولهذا فإن الشر كألم يكون ظاهرة دائمة في الحياة الاجتماعية. ما يقوله بانتام هنا هو أنه يجب علينا أن نتطلع إلى ما يمكن تحقيقه، وما يمكن تحقيقه لا يشمل مجتمعاً نهائياً كامل السعادة، لا يحتاج إلى تعديل ما في تحقيق تكامل هذه السعادة. ولكن رغم ذلك نجد أن بانتام يتكلم على التشريع وكأن من الممكن له خلق هذه الحياة السعيدة. فهو يؤكد هنا أن تكامل أو تحسين هذه الأداة بشكل مستمر يستطيع أن يخلق للناس مأوى ممتعاً جداً يماثل حياة السعادة التي كان ينعم بها الإنسان المتوحش عندما كان يسرح ويمرح حراً طليقاً في الغابات. فالتشريع يفتح الطريق إلى «الأرض الموعودة» حتى وإن كان لا يزال من الضروري تحسين هذه الأرض بعرق الجبين(38). بانتام يقول إن العمل لأجل مصلحتنا الفردية يقود في ذاته، كما رأينا، إلى مصلحة الكل الاجتماعي، ولكن هناك دائماً، رغم هذا، ضرراً ينتج عن أعمالنا؛ ولهذا فإن مسؤولية الحكومات هي أن تقلل هذا الضرر إلى الحد الأدنى الممكن، وذلك باستخدام حكيم للعقاب والمكافأة، ولكن مسؤوليات الحكومات تمتد إلى نطاق أوسع وهو تعليم الناس بشكل يركز مشاعرهم على المجتمع ككل.

بانتام لم يشارك في القناعة التي تمسك بها رواد سابقون للمذهب النفعي من أمثال هيلفسيوس، وهارتلي، وأخرون من فلاسفة عصر التنوير، «الذين كانوا يتوقعون ولادة الجنة التي تترتب على انسجام المصالح الذي كان يعني تماهيها ووحدتها»(39). إنه كان يرى أن ليس من الممكن تحقيق أيّ سعادة كاملة، إن التحول والتنوع يميزان الواقع الإنساني، وإن قصد الدولة أو المجتمع كما يعبر عن ذاته في إرادة الدولة هو التعبير عن الرغبات المتحولة والمتناقضة. ما كان يتطلع نحوه الفيلسوف الكلاسيكي من فكرة كاملة ليس قصد الفيلسوف أو كما يقول المشرع الحديث. ليس هناك، بالنسبة لبانتام، من خير دون شر، ولهذا كان ينصح ويرشد الحكام بأن يفضلوا الشر الأقل والأخف. المبدأ الذي كان يعبر به عن جوهر الفلسفة وهو السعادة الأكبر لأكبر عدد ممكن يعكس هذا ويوحي به، ولهذا كان يرى أن علماء التربية ورجال السياسة الذي يريدون خلق نظام منسجم كامل هم من ذوي الميول الاستبدادية(40). ولكن مفاهيم كهذه تتجاهل جانباً آخر مهمّاً وهو أن المذهب النفعي كان، كما صاغه بانتام، يقول باتساع وتقدم متزايدين لهذه السعادة وللعدد الذي تشمله، مما يعني اكتمالية متزايدة للمجتمع الجديد الذي يتطلع إليه.

إن أساس تكوين الأخلاق النفعية، بالنسبة لبانتام وجون ستيوارت ميل (أهم فيلسوف سياسي للمذهب النفعي جاء بعد بانتام) هو في الواقع، شعور الناس الطبيعي بأنهم يشكلون

وحدة وانسجاماً مع الآخرين. هذا الشعور الذي يدفع الناس إلى المطابقة بين مصالحهم ومصالح الآخرين يميل، كما يكتب ميل، إلى النمو بشكل أقوى نتيجة الحضارة، أي أنه يتزايد اكتمالية مع التاريخ. ولكن ميل يدعو رغم ذلك، مثله مثل بانتام، إلى عمل إيجابي قصدي في التعجيل بهذه السيرورة، وذلك بتعليم هذا الشعور بالوحدة وكأنه دين، وتسخير قوة التعليم كلها وجميع المؤسسات الموجودة لهذا الغرض(41). في كتاب آخر، يطور ميل هذا المفهوم ويصوغه بشكل آخر أكثر تكاملاً يدعو إلى دين يجد قاعدته وقصده في الإنسانية نفسها *، لأن من الممكن تنمية حس الوحدة مع الإنسانية والشعور العميق بالخير العام، إلى شعور ومبدأ قادرين على تحقيق كل وظيفة من وظائف الدين، وبشكل أحسن من أي دين آخر بين الأديان الميتافيزيقية أو الأديان التاريخية التي عرفناها(42) ميل ينتقد، في الواقع، بانتام من زاوية فكرة المجتمع الجديد، لأن مفهومه حول الطبيعة الإنسانية كان مفهوماً محدوداً يتجاهل، في قناعته، سمات مهمة فيها ليس فقط كمحبة الجمال، الاحترام للنظام، الشعور بالشرف، الخ... بل الرغبة بالكمال(43). إن الاكتمالية الإنسانية التي كان يتوقعها كانت تعني، بالنسبة لجون ستيوارت ميل، زيادة في قدر النمو الذاتي الشخصي لجميع أفراد المجتمع، أو في عبارة خاصة به «تقدما... في الفكر، الفضيلة، النشاط العلمي والفاعلية». ما يبرر النظام السياسي الديمقراطي هو أنه يعزز هذا التقدم أحسن من أي نظام سياسي آخر(44).

ولكن رغم هذا الموقف الإيجابي التقدمي الذي يقول به بانتام وميل، وخصوصاً الأخير، في ما يتعلق بفكرة المجتمع الجديد (الكامل)، نجد من يقول إن هذه الفكرة وهذا الموقف غير موجودين. فالفيلسوف السياسي ماكفيرسن، مثلاً، يكتب «إننا لا نجد لدى بانتام وجايمس ميل* أي تصور لمجتمع من نوع جديد أو لإنسان جديد. إنهما لا يحتاجان إلى هذا التصور، لأنهما كانا يثقان بأن نموذج المجتمع الذي يقولان به - مجتمع السوق الحرة الذي يقوم على المنافسة وما يرافقها من انقسام طبقي - كان يجد تبريره في مستوى عال من الإنتاج المادي، وبأن اللامساواة كانت واقعة لا يمكن تجنبها. في أي حال، هناك قانون متأصل في الطبيعة الإنسانية نفسها يعني أن كل فرد يحاول دائماً استثمار كل فرد آخر، ولهذا لا يمكن صنع أي شيء ضد ذلك». قول كهذا يتجاهل، مثلاً، مبدأ تماهي المصالح الفردية، وهو أيضاً ليس فقط مبدأ طبيعياً بالنسبة لهما، بل المبدأ الطبيعي الأساسي. ولكن بعد ثلاث صفحات من هذا القول نراه يكتب إن النظام التمثيلي يعني ليس فقط حماية الفرد، بل شيئاً أهم وهو تحسين الإنسانية نفسها، ولهذا كان جون س. ميل يؤكد على الديمقراطية لأنها ضرورية للنمو الإنساني. أما نموذج ميل الديمقراطي فإنه كان يعبّر عن نموذج أخلاقي، ويحمل تصوراً أخلاقياً عن إمكان تحسين الإنسانية، وخلق مجتمع حر يقوم على المساواة، لم يكن قد تحقق بعد. إن قيمة النظام الديمقراطي تجد مكانها كأداة لهذا التحسين(45).



* فيلسوف «نفعي» ووالد جون ستيوارت ميل.

إن خطأ المذهب النفعي في أشكاله المختلفة كان الاعتقاد أن حركة التحول الاجتماعي محكومة بطبيعة الإنسان نفسها بشكل يوجه أعمال الناس دون قصد منهم نحو مجتمع جديد فاضل، وأن كل ما عليهم صنعه هو أن ينشغل كل منهم بالعمل لمصلحته الخاصة، لأن ظهور هذا المجتمع المنسجم ينتج بالضبط عن هذا العمل. ولكن هذا التحول ليس مع الأسف بهذه البساطة، وقد دلل بوضوح في ما بعد على أن هذا النوع من العمل أو السلوك الفردي لا يقود إلى التعاون أو الانسجام، بل إلى التناقضات والصراعات واستثمار الآخرين.

الخطأ الثاني الأساسي الذي نبه إليه باستمرار عدد كبير من المفكرين والفلاسفة كان استحالة ما يفترضه المذهب النفعي من تحديد وقياس للسعادة أو الألم. فالسعادة، مثلاً، تمثل حالة نفسية وجدانية وليس هناك أيّ أداة يمكن أن تحصي وتقيس درجتها أو مستواها موضوعياً. هنا تجدر الإشارة إلى أن اليسار الهيجلي كان في طليعة الذين وجهوا النقد للإيديولوجية الليبرالية في جميع أشكالها، لأنها انطلقت من خصائص ثابتة ميزت بها الطبيعة الإنسانية. هذا اليسار نبه إلى أن إعطاء هذه الطبيعة سمات ثابتة كان يعني تقييداً واعياً أو غير واع لحيوية الطبقات الشعبية. لهذا كتب أنجلز إن مفهوم العقل في هذه الليبرالية وبشكل خاص في فلسفة التنوير يعني السيطرة البورجوازية وقد حولت إلى مثال أعلى، وليس أي شيء آخر(46).

اعتماد بانتام وفلسفة التنوير على السيكولوجيا كان ظاهرة هامة في القرن الثامن عشر حيث نجد أن الفكر السياسي كان يرجع إليها بقوة وينطلق منها في صياغة نظرياته. هذا النوع من السيكولوجيا الذي كان ثمرة العلوم الطبيعية كان يسمى آنذاك بالمذهب الطبيعي (naturalism). هذا المذهب عبّر عن ذاته بنظريات مختلفة، واختلافها كان يدور أساسياً حول الدور الذي تعطيه للعقل في ضبط المشاعر، توجيهها أو تعديلها، وهذا كان يعني في دوره اختلافاً آخر يترتب على هذا الدور وهو درجة المبادرة المستقلة التي تميز بها.

في مفهوم عصر التنوير كان من الممكن ليس فقط معرفة الطبيعة، ولكن كلمة «الطبيعة» كانت تشمل كل ما يستطيع الإنسان معرفته، وبالتالي فإن دراسة الطبيعة لم يكن ينفصل عن الإبستمولوجيا. السيكولوجيا اتجهت آنذاك لخدمة هذه الأخيرة بالبحث عن أصل الأفكار، اعتبرت الطبيعي كنوع من «السيكولوجيا التاريخية» التي تُرجع الأفكار والأعمال إلى الحوافز التي تحركها - اللذة والألم - ثم أرجعت هذه الأحاسيس إلى الأوضاع الخارجية التي كانت سبباً في إثارتها(47). دراسة لوك «بحث حول الإدراك الإنساني» كانت الدراسة القياسية حول المذهب الطبيعي، والتطورات اللاحقة، خصوصاً في الإبستمولوجيا، انطلقت من هذه الدراسة التي أعلنت أن القصد منها كان الكشف عن «التاريخ الحقيقي لبدايات المعرفة الإنسانية الأولى»(48).

كيف يمكن قياس حدة، درجة اللذة والألم علمياً وامتدادهما؟... كيف يمكن مقارنة حالات مختلفة منها؟... المذهب النفعي تضرر جداً من هذا الضعف الذي انطوى عليه، والذي

كان يستدعي نقداً قوياً عاماً كانت الغاية منه التدليل على أنه من غير الممكن تطبيق التحليل أو المنهج الحسابي على القرارات والأعمال الأخلاقية أو حتى الاجتماعية.

جون لوك كان، كما يبدو، بين أول من نبه إلى هذا الضعف بشكل مباشر واضح. في البحث الأخير من بحوثه الثمانية حول قانون الطبيعة نراه يهاجم في آن واحد المذهب القائل إن ليس هناك من قانون طبيعي لأن جميع الناس يعملون على تحقيق مصالحهم الخاصة نتيجة حوافز متأصلة فيهم، وكذلك أيضاً المذهب الآخر القائل بأن أساس القانون الطبيعي هو المصلحة الخاصة لكل فرد لأن التقيد بها يقود دائماً لما هو نافع ومفيد. لوك يؤكد أن المصلحة الفردية الخاصة لا تستطيع أن تكون مقياساً لما هو حق، ولما هو خطأ، ويميز بشدة بين المنفعة التي يمكن أن تنتج عن صنع ما هو حق وبين تحويل هذه المنفعة نفسها إلى مقياس للأخلاق. «إن صحة عمل ما» كما يكتب، «لا ترتبط بمنفعته، على العكس، إن منفعته هي نتيجة صحته» (49). ولكن رغم هذا النقد، يكتب لوك، في كتاب آخر، حول الموضوع وكأنه بانتام نفسه، فهو يقول، مثلاً، الأشياء تكون خيراً أو شراً فقط بالرجوع إلى اللذة أو الألم. إن ما نسميه بالخير هو ما يكون قادراً بأن يُنتج أو يزيد اللذة ويقلل الألم فينا؛ أو، من ناحية أخرى، أن يوفر أو يحفظ لنا أي خير نملكه، وغياب أي شر لا نعرفه؛ وما نسميه بالشر هو، على العكس، ما يكون سبباً لإنتاج أو زيادة أي ألم، أو تقليل أيّ لذة فينا؛ إنه، من ناحية أخرى، ما يجلب علينا أي شر، أو يحرمنا من أي خير»(50).

كانْت رفض أيضاً الفلسفة النفعية، وهو رفض كان علامة مميزة لفلسفته الأخلاقية والسياسية. فالخلل الأساسي فيها هو أنها غير قادرة على صياغة مقياس أو مبدأ متناسق في تأمين العدالة في المعنى الأخلاقي والاجتماعي. النفعية تزعم أنها صاغت هذا المبدأ في المفهوم القائل بأقصى تعميم ممكن للسعادة، ولكن كانْت يشير إلى أن هذا المبدأ قد يبدو متناسقاً عندما ننظر إليه من الخارج، على مسافة بعيدة. ولكن التحليل الدقيق له يكشف أنه مليء بالثقوب. فهو يبدو وكأنه يتميز بالانسجام والوضوح ولكن الحقيقة هي على عكس ذلك، إذ ليس من الممكن تحويل مبدأ السعادة إلى مبدأ شامل لأن كل فرد يعمل على تحقيق سعادته الفردية بطريقة خاصة فريدة، لهذا لا يمكن التوفق إلى أسلوب يمكن به إرضاء الرغبات الفردية وفق توزيع دقيق عادل للسعادة(51).

الفيلسوف السياسي رالز لاحظ أيضاً أن هذا التوزيع للسعادة يكون ممكناً عندما نفترض قبْلياً وجود مشرع مثالي يؤتمن على استخدام الإجراءات الملائمة لإدارة هذا التوزيع للسعادة بطريقة فعالة. في أي حال، الفلسفة النفعية لا تملك نظرية منسجمة يمكن أن تتفرع منها نتائج عملية سليمة(52).

هناك أيضاً، بالإضافة إلى ما تقدم، ضعف آخر رأى فيه عدد من الباحثين الضعف الرئيسي في الفلسفة النفعية، وهو أن العمل الاجتماعي السياسي الذي يكون قصده الوحيد سعادة أكثرية ما يمكن في الوقت نفسه أن يسيء جداً إلى سعادة الأقلية أو الأقليات الباقية،

وأن يعرض بالتالي هذه السعادة إلى الخطر أو حتى الزوال. المذهب النفعي (والليبرالية بشكل عام) يعتمد على مبدأ التماهي بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية كدليل على الديمقراطية التي يدعو إليها. ولكن هذا المبدأ النفعي لا يتناقض منطقياً مع الاستبدادية؛ إذ من الممكن الاستبداد بالفرد لمصلحته، أو الاستبدادية به وبأقلية ما لأن المصلحة الاجتماعية العامة تفرض ذلك رغم أن كليهما قد لا يكون على قناعة بذلك.

الثورات الليبرالية الثلاثة الكبرى، الثورة الإنكليزية المجيدة، الثورة الأميركية، والثورة الفرنسية، وجدت حلاً - في قناعتها على الأقل - في دمج مبدأ الأكثرية مع توكيد على حقوق إنسانية لا يمكن التنازل عنها، وعبّرت عن ذلك في «وثيقة الحقوق» في الأولى؛ التعديلات العشرة الأولى في الدستور الأميركي، في الثانية؛ و«وثيقة حقوق الإنسان» في الثالثة. الحل كان يمنح، بكلمة، أخرى كل فرد حقوقاً أو شخصية إنسانية لا يصح أبداً انتهاكها.

6-2

فكرة المجتمع الجديد في فلسفة روسو السياسية

في دراسة كهذه من الضروري الوقوف عند روسو بشكل مستقل لان هناك شبه إجماع على اعتباره «كأب» للديمقراطية الحديثة، «كنبي»، أو «كمصدر» لها. إنه مفكر لا يمكن إدراك الحياة السياسية الحديثة، ثوراتها وفكرها السياسي دون الرجوع اليه ودراسة كتاباته. ولكن الصعوبة الاولى التي قد يواجهها الباحث أو المؤرخ في دراسة فلسفة روسو السياسية هي التفاسير العديدة المتناقضة لها، أو التي تقول بوجود تناقضات كثيرة فيها. هذه الصعوبة ظاهرة ترافق، في الواقع، جميع المذاهب الفلسفية والنظريات السياسية أو الاجتماعية الجامعة (systematic) الاخرى. في الحديث عن فكرة المجتمع الجديد في «الجمهورية» أشرت أيضاً إلى صعوبة او إشكالية مماثلة. إنها ظاهرة قد تكون بارزة الوجود، متشعبة الأبعاد في فكر روسو، ولكن لا يصح الانشغال بها، كما توحي تعليقات بعض المفكرين وتحليلاتهم، وكأنها سمة خاصة تتميز بها هذه الفلسفة*. ثم يجب أيضاً، من ناحية أخرى، أن لا يبالغ بها إلى

* وجود درجة ما من التناقضات الداخلية أو الغموض تلائم، أو بالأحرى تنفتح لها كل نظرية جامعة منظمة، يعني أن هذه الظاهرة ترجع إلى أسباب عامة يشارك فيها هذا النوع من النظريات، ويجب الرجوع إليها في تفسير التناقضات أو الغموض، وليس الاقتصار على الكلام عنها أو تحليل عناصرها في النظرية التي ننشغل بها وكأنها خلل خاص بها. بما أن هذه الظاهرة الفكرية مهمة جداً في تكوين التاريخ الفكري وجب بالتالي إدراك طبيعتها او الأسباب البعيدة التي تدفع إليها، هذه الأسباب هي، في قناعتي.

1 - النظرية الجامعة المنظمة تعني تفسيراً للوضع الإنساني أو امتداداً إليه، ولكن هذا الوضع. كما سنرى في ما بعد. يعني في ذاته تناقضات وإشكاليات لا يمكن حلها، وهي تعكس بالتالي ذاتها في النظرية أو الفلسفة السياسية.

2 - الوضع التاريخي الذي تعالجه، تعالج جانباً أو ظاهرة معينة منه، هو وضع يعني التحول، وجدلية موضوعية تحرك هذا التحول، ولكن النظرية تفسر هذا الوضع أو الجانب في لحظة تاريخية معينة، أي بشكل يثبته في هذه اللحظة، وهذا يعني تناقضاً ممكناً تقوم عليه بين «الثابت» الذي تنتهي إليه. وبين المتحول الذي قد ينحرف عنها أو يتجاوزها.

3 - النظرية تفسر موضوعها، وبصرف النظر عن طبيعته، من زاوية أطروحة معينة. ليس هناك من نظرية من هذا النوع المنظم الجامع دون اطروحة أساسية، وهذا يعني تفسير الموضوع وعناصره في ضوئها، لهذا فإن المنظر قد لا ينتبه إلى بعض الجوانب التي قد تبدو غامضة متناقضة للقارىء لأنها، بالنسبة له لا تدل على ذلك، وبالتالي فهو يتجاهل ما قد تحتاج إليه من إيضاح، تحليل، توسيع أو تفسير إضافي.

4 - القارىء نفسه قد يتجه من مشاغل فكرية معينة تدفع به إلى الانتباه إلى بعض النقاط أو الجوانب الثانوية التي لم تركز عليها أو تنشغل بها تماماً النظرية.

5 - الأوضاع الاجتماعية، السياسية والثقافية المتحولة والمختلفة من مجتمع إلى آخر، من مرحلة تاريخية إلى أخرى، =

درجة تنفي أيّ وحدة عامة تربط بين الاجزاء التي تتشكل منها النظرية أو الفلسفة فيقال، كما حدث في بعض الأحيان بالنسبة لروسو، إن كتاباته السياسية تشكل مجموعة من التناقضات التي ترتبط برباط كرونولوجي فقط. أقوال كهذه لا تنفي فقط «وحدة» الكتابات والافكار التي تعبّر عنها بل تنفي إن هي صحت، إمكانية هذه الكتابات على ممارسة أي أثر في التاريخ الفكري أو السياسي، أي دور في صنع هذا التاريخ، لأنه لايكون من الممكن آنذاك أن نجد أي معنى عام في هذه الكتابات والأفكار؛ هذا شيء لا ينطبق طبعا على فكر روسو السياسي لأنه فكر مارس هذا الدور. في بعض الأحيان ينبه المفكر نفسه على أن نظريته أو فلسفته تنفتح لتفاسير مختلفة. روسو، مثلاً، اعترف بأن التفكير أصعب عليه من الهواجس والأحلام، (reveries) وبأنه قادر على الكشف عن حقائق فردية وإدراكها، ولكنه لايستطيع المقارنة بينها أو دمجها في تركيب أعلى، ولكن هذا لا يعني أنها دون أيّ وحدة أبداً تربط بينها.

بما أن انشغالنا هنا بفكر روسو هو انشغال محدود يرتبط فقط بفكرة المجتمع الجديد في هذا الفكر، يقتصر عليها وعلى علاقتها فقط ببعض الجوانب التي يجب الإشارة اليها سريعاً في صياغة هذه الفكرة وإيضاحها، يصبح من الممكن بقدر كبير تجنب هذه الصعوبة التي تترتب على التناقضات الموجودة. إننا لا نستطيع تجنبها تماماً ولكن من الممكن ضبطها بسبب محدودية الموضوع الذي لا يحاول تقديم تفسير عام لفكر رسوسو، بل الكشف فقط عما يقوله من زاوية خاصة به.

فكرة المجتمع الجديد ترتبط في فكر روسو بنظرية «الإرادة العامة». هذا يعني أن «القاعدة الأولى والأهم لأية حكومة شرعية أو شعبية، أي حكومة يكون قصدها مصلحة الشعب... هي أن تتبع في كل شيء الإرادة العامة». ثم يكتب «إن أردتم تحقيق الإرادة العامة، وجب توجيه الإرادات الخاصة إلى الإنسجام معها. بما أن الفضيلة ليست، في كلمة أخرى، سوى انسجام الإرادات الخاصة مع الإرادة العامة، وجب إقامة مملكة الفضيلة». أي فرض هذا

= وتعني، في ما تعنيه، حاجات وتطلعات جديدة، تدفع أتباع النظرية الواحدة إلى ترجمتها بأشكال مختلفة قصد التعبير عن هذه الأخيرة.

6. انتصار النظرية سياسياً أو تحولها إلى نظرية رسمية لحزب أو حركة أو دولة يعني تحولها إلى إيديولوجية، اي إلى درجة من التبسيط تخسر معها مرونتها، فتعجز بالتالي عن استيعاب تطورات جديدة. وهذا يدفع المثقفين خارج سلطتها على الأقل إلى تفاسير مختلفة للنظرية الواحدة المشتركة التي يلتقون بها. راجع فصل «الإيديولوجية الإنقلابية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت»، وفصل «دور الشعارات والرموز في الإيديولوجية الانقلابية»، من كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

7. صاحب النظرية قد يكتب كمنظّر سياسي، وقد يكتب كفيلسوف، وقد يكتب كاقتصادي، كمؤرخ، وكعالم اجتماع. الكتابة من هذه الزوايا المختلفة يدفع إلى نتائج ومفاهيم يمكن أن تتناقض بشكل ما أو تنفتح لتفاسير متناقضة.

8. المنظر يكتب مؤلفاته في أوقات ومراحل مختلفة، وهذا يعني انه قد ينتهي هنا ايضاً إلى مفاهيم ونتائج قد تختلف بشكل ثانوي عما وصل إليه سابقاً، أو قد تنفتح أو تسمح بطريق غير مباشرة بتفاسير لا تنسجم معها، او متضاربة.

9. كثيرون من المفكرين، وخصوصاً ما أسميته في كتاب «المثقفون والثورة بالإنتليجنسيا الدنيا»، يحكمون على المفكر ونظريته دون دراسة هذه النظرية أو حتى الكتاب الذي يعلقون عليه، ويعتمدون في ذلك على مراجعة ماله.

آخرون، دائماً من «الإنتيلجنسيا الدنيا»، يفصلون فكرة معينة عن الكتاب، أطروحة الكتاب، النظرية، أو السباق العام الذي تظهر فيه، أي عن جميع العناصر الأخرى التي ترتبط بها في معناها ومكانها من الكتاب، الأطروحة، او النظرية، روسو نفسه حذر، في الواقع، من هذا النوع من النقد الذي يمارسه «الناقد المضلل، أو الكاتب الذي يكون هو نفسه مسؤولاً عن النقص الذي ينتقده مرة أخرى، النظرية التي تمارس فاعلية تاريخية، وخصوصاً كالتي تدل بهذه الفاعلية نفسها على هوية خاصة تميزها وتنظم عناصرها المختلفة، بالإضافة إلى ذلك، الكلام على فكر ما. كما حدث أحياناً في ما يتعلق بروسو. بأنه نظرية يتناقض في ذاته مع التوكيد على التناقضات الموجودة كتناقضات قائمة في ذاتها دون انسجام ينسّق بينها.

الإنسجام على هذه الإرادات. بما أن الفضيلة تجسد هذا الانسجام ولا تمثل أي شيء خارجه، فإن إقامة سلطة هذه الفضيلة أو المجتمع الفاضل لا يمكن أن تكون أي شيء سوى تماهي هذه الإرادات الفردية في الإرادة العامة(1) روسو يربط بين المجتمع الفاضل وبين الإرادة العامة لأنه يعتبر أن هذه الإرادة تمثل وحدة المجتمع ككل، تتجه دائماً إلى الخير المشترك... «وبأن الإرادة الأكثر عمومية هي دائماً الأكثر عدالة أيضاً، وبأن صوت الشعب هو حقا صوت الله». إن نحن أخذنا جماعة ما في مجتمع معين، عائلة أو جماعة دينية، مثلاً، نجد أن هذه الجماعة تعبّر عن ذاتها بإرادة عامة بالنسبة لأفرادها، أي أنها تملك إرادة تتجه إلى مقاصدها ككل، كوحدة، وترتبط بها، ولكن هذه الإرادة تنطوي على إمكان تناقضها مع إرادة الدولة لأنها تمثل إرادة خاصة بالنسبة إلى هذه الأخيرة التي تمثل الإرادة العامة. ولكن الفضيلة الأخلاقية التي يحتاج إليها المجتمع الفاضل تفرض تماهي الإرادة الخاصة، سواء كانت إرادة فرد أو جماعة خاصة، مع الإرادة العامة؛ هذا يعني أن الفرد يمكن أن يكون عضواً صالحاً فاضلاً في جماعة خاصة كالعائلة أو النقابة، مثلاً، ولكن مواطناً سيئاً في هذا المجتمع. فإرادته قد تكون واحدة مع الإرادة الأولى، ولكن هذه الإرادة قد تكون متناقضة مع الإرادة الثانية التي تمثلها الإرادة العامة وتشمل إرادة كل جماعة خاصة.

فلسفة روسو السياسية تتكلم على الفرد وكأنه لا يطيع أي شيء سوى إرادته الخاصة، ولكنها تدعو هذا الفرد من ناحية أخرى، الى العمل تبعاً لإرادة عامة خارجية موضوعية تقيس كل أعماله، وحتى أفكاره ومشاعره. روسو يجد، كما يبدو، حلا لهذا التناقض أو الإشكال بالقول إن الإرادة الأخيرة تمثل ذاته الحقيقية، الأعلى والأحسن، ولهذا فهو عندما يطيعها أو يخضع لها، أو يرغم على إطاعتها أو الخضوع لها. فإنه يعمل ما يجب عليه أو ما يرغب به، في الواقع، كل إنسان، لأن ذلك يعني تحقيق ذاته الحقيقية والالتزام بها. «هكذا يبقى الإنسان حراً وأكثر حرية مما سبق، لأن الحرية هي انتصار الروح على الغريزة الطبيعية الأولية، القبول بالواجب الأخلاقي وضبط الحوافز الأنانية واللاعقلانية بالعقل والواجب». الإرادة العامة كانت، بالنسبة لروسو «شيئاً مماثلاً لحقيقة حسابية أو لفكرة أفلاطونية: فهي تتميز بوجود خاص بها، سواء كان الفرد يعيه أم لا؛ في أي حال، يجب على العقل الإنساني أن يكتشفها، وهو عندما يقوم بذلك لا يستطيع أن يرفض صادقاً القبول بها؛ هكذا تكون الإرادة العامة داخلنا وخارجنا في وقت واحد»(2).

روسو كان «يشارك» في السمة الأساسية التي تميز مثلاً نظرية الدولة في مذاهب بودين، غروشوس، هوبز، أوستن الخ... والقائلة بأن الدولة توفر، كالمؤسسة الأساسية في المجتمع وفي وظيفتها كوكالة استثنائية للقانون وغير محدودة في عملها، أداة ضرورية يستطيع بها الناس ذوو المصالح المشتركة والمتنافسة أن يعيشوا معاً بشكل عقلاني. ثم إن روسو يشير الى أن إرادة الدولة تمثل الإرادة العامة(3) ، ولكن هنا يجب التنبيه، كي لا يوحي هذا بأيّ فكرة خاطئة، على أن روسو كان يعتبر إرادة الدولة إرادة ثانوية لأنه كان يؤكد أن الإرادة العامة، وليس هذه الإرادة، هي التي تمثل مبدأ السيادة «الحاكم صاحب السيادة هو بالنسبة لروسو، الإرادة العامة المتجسدة خارجياً، والتي تمثل أساسياً الشيء نفسه كالنظام الطبيعي المنسجم(4) .

الفضيلة هي، بالنسبة لروسو، تجاهل الذات الفردية والإخلاص التام للمصلحة العامة كما تتجسد في الإرادة العامة وليس في إرادة الدولة.

المواطن كان، بالنسبة لروسو، مثال الإنسانية الأعلى، ولكن إمكانات هذا المواطن لا يمكن أن تتحقق في وضع المجتمع الحالي. إنها تصبح ممكنة من حيث المبدأ فقط في المجتمع المثالي أو «الفاضل» الذي يصفه روسو في «العقد الاجتماعي» حيث تتحد إرادات الجميع المتساوية والحرة في الإرادة العامة، فيتم الإجماع المتساواتي الكبير الذي لا يستطيع أحد استثناء نفسه منه، أو يرد أحداً حتى التفكير بذلك. في هذا المجتمع تتحقق حرية الجميع وتستقر، وتزول بالتالي الحاجة إلى الانحراف أو الانشقاق(5) . ولكن عندما ننطلق من هذه المفاهيم المجردة إلى الواقع والممارسة، نواجه طبعاً صعوبات جمة من ناحية عملية لأن القول بأن الإرادة العامة تجسد مصالح المجتمع ككل لا يقول لنا شيئاً كثيراً عندما ننتقل إلى العمل السياسي. إن عدداً من المفكرين رأوا أن من الممكن اختصار الموضوع بالقول أنه لا يمكن للإرادة العامة، مثلها مثل مبدأ السيادة، أن تسب إلى أحد، لأنها لا يمكن أن تنقسم، وأن يتم التنازل عنها (indivible et inalienable)، أو أن تحوّل إلى هيئة حاكمة. ثم إنها، علاوة على ذلك، إرادة تمثل دائماً مصالح المجتمع ككل.

لهذا كان من الضروري، قبل الإسراع إلى استنتاج نتائج ومبادىء معينة في تركيب الدولة، سلطتها، وعلاقتها بالإرادة العامة، أن ندرك، كما نبه إلى ذلك عدد من المفكرين، الضوابط أو الشروط التي وضعها روسو على الإرادة العامة أو، بكلمة أخرى، السياق العام الذي جاءت به. هذه «الإرادة العامة» التي تجسد سيادة الشعب الجماعية هي فقط، في قناعة هؤلاء، فكرة أو مثال فلسفي لا يتحقق عملياً، أو بالأحرى لا يفترض به أن يتحقق عملياً، وهو على الأرجح لن يتحقق أبداً بسبب الشروط القاسية التي فرضها روسو.

هذه «الإرادة» - وهذا واضح في المفهوم نفسه - يمكن أن تكون مميزة بهذه السيادة فقط عندما تكون عامة، ولكنها لا تستطيع - وهنا بيت القصيد - أن تكون عامة بهذا الشكل إن لم يكن موضوعها أو قصدها السعادة الروحية والمادية الدائمة ليس فقط للمجتمع بشكل عام، بل لجميع الأفراد الذين يتكون منهم. لهذا فإن هذه الإرادة العامة لا تستطيع أن تتميز بهذه السيادة إن لم تجسد المثل والقيم الضرورية لهذا القصد، وهذا يعني قبول نظام كامل من المبادىء السياسية والأخلاقية التي تكوّن مجتمعاً جديداً، مجتمع المدينة الفاضلة. هناك أيضاً، علاوة على ذلك، حد أساسي آخر يفرضه روسو على أيّ ممارسة عملية لمبدأ السيادة، وهو استثناء العمل التنفيذي من مجالها. فهو يدمج الوحدة للسلطة التشريعية مع فصل للوظيفة الحكومية؛ «فالإرادة العامة» تمارس السلطة التشريعية، والحكومة تمارس السلطة التنفيذية التي يعتبرها روسو هيئة مستقلة في نطاقها الخاص. أما السلطة القضائية فتكون هي الأخرى خارج الإرادة العامة، وتشكل فرعاً مستقلاً في السلطة التنفيذية. هكذا تصبح السلطة موزعة لا تنسجم بالتالي مع الكليانية أو حتى الديكتاتورية.

الإرادة العامة لا يمكن أن تخطىء(6)، ولكن من ناحية دقيقة أو عملية أكثر، يمكن القول

مع آخرين إن روسو يفترض، في العقد الاجتماعي، وجود ميل سابق بين المواطنين نحوالخير العام، يتحول في ذاته إلى «إرادة عامة» ويكون، في أي حال، مقبولاً من كل فرد، أو بدقة أكبر، مرغوباً من كل فرد حالما تعبّر هذه الإرادة عن ذاتها في صوت العدد الأكبر أو الأكثرية. هكذا يكون الخير المشترك موجوداً في العلاقة الاجتماعية نفسها كتوجيه للنشاطات والأعمال المتعاونة، كقصدية أساسية وعميقة لأعضاء الكيان أو المجتمع السياسي(7).

مبدأ السلطة ذات السيادة وجد أيضاً فلاسفة ومنظرين آخرين يقولون إن سلطة كهذه لا تخطىء، ولكن هذه الخاصة المميزة تشتق، بالنسبة لهؤلاء، من واقعة وجودها ذاته، في حين أن مفهوم روسو يقول، في الواقع إن وجود السيادة نفسها يرتبط بنوع الإرادة التي تعبر عنها. هذا يعني بالتالي وجود، أو إمكان وجود دول عديدة دون إرادة عامة أي دون سلطة شرعية تمثل مبدأ السيادة فيها، إن البعض، كالفيلسوف البريطاني غرين، يقول إنه من غير ممكن لأي دولة تقريباً أن تكون شرعية في ضوء مبادىء روسو(8). الخطر الذي يريد روسو تجنبه هو، قبل كل شيء، تدمير وحدة الدولة نتيجة تعدد السلطات الذي يضع، نتيجة الصراعات الحتمية بينها، نهاية للإرادة العامة، وبالتالي للمصلحة العامة المنسجمة التي تضبط أعمال المجتمع ككل، القانون أو التشريع الذي يعبّر عن الإرادة العامة هو، بالنسبة لروسو، تشريع يعمل على تأمين هذه المصلحة. تجنب نفوذ ومؤثرات الجماعات والمصالح الخاصة يحقق إذاً، كما خلص إلى القول، المصلحة العامة لأن إرادة جمعية الشعب العامة تصبح بوضوح إرادة تقود إليها دون خطأ. إن كان المواطنون متنورين كما يجب، وإن كانت الجماعات الجزئية والمصالح الخاصة داخل الدولة محظورة، غير منتشرة أو غير موجودة، فإن صوت الأكثرية يعبر حتماً، كما رأى روسو آنذاك، عن الإرادة العامة. بما أن هذه هي إرادة تتماهى فيها الإرادات الفردية وتتطابق فيها المصالح الخاصة مع مصلحة المجتمع ككل، فإن العدالة تكون في الواقع مرادفاً لهذا التماهي. هنا نجد من جديد صياغة أخرى لفكرة أو مثال المجتمع الجديد، أو كما قد يقول روسو، المجتمع «الفاضل» الذي كان يكشف باستمرار عن تمحوره على مجتمع يحقق التجانس، أو حتى الانسجام المتكامل.

يقال إن الإرادة العامة تعني الإجماع، وأنه يجب تنظيم هذا الإجماع وتكوينه عن طريق التهديد والاحتيال الانتخابي. هذه الأساليب كانت ولا شك أساليب الديمقراطية الكليانية، ولكن ليس لهذه النقطة أيّ أهمية لأن الإرادة العامة التي قال بها روسو لا تعني، كما يرد آخرون، هذا النوع من الإجماع؛ يقال أيضاً، ليس هناك من شيء كان روسو يؤكد عليه أكثر من مشاركة الشعب وكل مواطن مشاركة فعالة متواصلة في قضايا الدولة، ولكن ما يجب على الشعب المشاركة فيه، كما يقول آخرون في الرد على ذلك، هو التشريع فقط، وهو تبعاً لروسو نشاط نادر واستثنائي؛ ثم إن روسو، بالإضافة إلى هذا، يستثني الشعب بشدة من أعمال الحكومة التنفيذية؛ ويقال أيضاً إن فكر روسو يتحول إلى جماعية من النوع العضوي، ويضع الشعب مكان الحاكم المطلق الذي قال به في القرن الثامن عشر مفكرون وفلاسفة آخرون كالفزيوقراط مثلاً(9). ولكن هناك أيضاً مفكرين آخرين أنكروا صحة هذا النقد(10).

روسو يميز بين السيادة وبين السلطة الحكومية (Gouvernment). فالأولى تعني السلطة

التي تملك وحدها حق التشريع في حين أن وظيفة الثانية هي سلطة تنفيذية وإدارية، أو تطبيق التشريع. ففي كتاب «خطاب في الاقتصاد السياسي»، يكتب روسو، مثلاً، «إن واجب المشرع هو أن يجعل القوانين ملائمة للإرادة العامة... الإرادة التي تقف دائماً إلى جانب الجهة التي تكون أكثر انسجاماً مع المصلحة العامة، أي أكثر عدالة، مما يعني أن كل ما يحتاج إليه المشرعون هو فقط العمل بشكل عادل لكي يكونوا على ثقة بأنهم يعملون مع الإرادة العامة». ملاحظات كهذه، وهي عديدة، توحي بأن الإرادة العامة التي يتكلم عليها روسو هي إرادة معصومة عن الخطأ، وأنها تتماهى مع إرادة الشعب كما تعبر عن ذاتها عن طريق التصويت في الجمعية العامة. ولكن روسو يتابع نقاشه فيقول إن هذا لا يعني أبداً أن القرارات التي تصدر عن اجتماع الشعب في هذه الجمعية تعبر دائماً وأكيداً عن الإرادة العامة. فهذه القرارات يمكن أن تكون تعبيراً عن مصالح خاصة استطاعت أن تهيمن عليها نتيجة بعض الأسباب والأوضاع الخاصة. هذا يشير، من ناحية أخرى، الى أن مفهوم روسو حول الإرادة العامة كالمقياس الذي يقيس ما هو عادل أو غير عادل لا يعني إذاً من غير الممكن نقد قوانين الدولة وتشريعاتها، أعمالها وسياستها، بأنها قد تكون ظالمة أو غير شرعية، أو أن قرارات الشعب نفسها في الجمعية العامة هي قرارات خارج هذا النقد. لهذا كان بإمكان روسو أن يقول إن واجب المشرع الأول هو أن يلائم القوانين مع الإرادة العامة، وإنه يحتاج فقط لأن يعمل دون تحيز وبشكل مستقيم، كي يكون على ثقة بأنه يعمل وفق الإرادة العامة.

ملاحظات كهذه، وهي عديدة في كتابات روسو، تدل أو، على الأقل، تفترض أن القانون ليس حتماً وبالضرورة تعبيراً حقيقياً عن الإرادة العامة، وأن قرارات الجمعية العامة نفسها التي تعبر مباشرة عن الإرادة العامة ليست معفاة من النقد الأخلاقي(11). إن أحد المفكرين أشار في الثلاثينات إلى نقطة مهمة لم تنل في ذلك الوقت الاهتمام الذي تستحق وهي أن فكرة الإرادة العامة لم تكن من صنع روسو، بل من صنع ماليبرانش، وأن روسو اكتشفها إما مباشرة في كتابات هذا الأخير، وإما في كتابات الأب لامي الذي ذكرها عنه، فاستخدمها رغم أنها كانت ذات طبيعة مختلفة تمثل إرادة الله العامة وليس إرادة الشعب. روسو حول هذه الفكرة، بكلمة أخرى، من الصعيد اللاهوتي إلى الصعيد العلماني. هنا نجد على الأرجح مصدر هذه الإرادة العامة التي كانت الفكرة الأساسية في «العقد الاجتماعي». الفكرة التي حلّت محل فكرة الإرادة الإلهية، فأصبحت إرادة دنيوية تجسد مثلها فكرة الكمال، ولكن مع فارق جذري وهو أنها كانت تتطلع إلى تحقيق هذا الكمال في هذه الأرض(12).

❖ ❖ ❖

هذه الملاحظات السابقة تنقلنا إلى صعيد آخر وأعلى. فإن كان من الممكن للقوانين والقرارات التشريعية والسياسية أن لا تمثل الإرادة العامة رغم أنها تكون من صنع الجمعية العامة التي تعبّر، أو يفترض بها أن تعبّر مباشرة عن إرادة الشعب، يجب إذاً ان يكون هناك قانون أعلى يمكن أن نقيس به هذه القوانين والقرارات. لهذا وصل عدد من المفكرين والمؤرخين الذين انشغلوا بفكر روسو إلى القول إن هذا الفكر يرجع إلى القانون الأخلاقي الطبيعي التقليدي المتأصل في الإنسان كمقياس أعلى(13). «في بحثه عن المثال كان روسو ينشغل

أساسياً في الكشف عن طبيعة الدولة الكاملة»، ولهذا ليس من الغريب أن يرجع إلى هذا القانون الطبيعي. هنا تجدر الملاحظة الإضافية بأن هذا الاتجاه ساعد في تحويل روسو إلى مفكر ثوري دون أي تخطيط أو قصد منه(14). روسو قد يكون، في الواقع، بعيداً عن الثورة، نافراً منها، محذراً من مخاطرها ولكن عندما يخطط، كما صنع، لدولة مثلى أو مجتمع مثالي، فإنه يخطط واعياً أو غير واع لقصد ثوري لأننا عندما نحدد الأوضاع الضرورية لمجتمع كهذا المجتمع، فإننا ندعو ضمناً، على الأقل، إلى تحقيقه، أو ندل على طريق جديدة إليه تفصل العمل السياسي وكل إنسان ينشغل بالعدالة والحرية عن النظام القائم.

روسو اعتقد، في الواقع، باكتمالية الإنسان وأن هذه الاكتمالية تشكل إحدى السمات الأساسية التي تميزه عن الحيوان، كما اعتقد أيضاً أن الإنسان البدائي يتميز، عند المقارنة مع الإنسان الحضاري بصلاح طبيعي فيه. مفاهيم كهذه تشير إلى ذلك القانون الأخلاقي الطبيعي الذي يشكل مقياساً للإرادة العامة، وللقرارات والقوانين التي تصدر عنها. هذا ينطوي على تناقض واضح أشار إليه، في الواقع، بعض المفكرين في القرن الثامن عشر، ولكن هذا ليس أمراً شاذاً في فكر روسو. فإن كانت طبيعة الإنسان البدائي من هذا النوع الصالح الطيب كان يجب إذاً استمرارها في الإنسان الحضاري الذي ينكر عليه روسو هذا التكوين الصالح، أو بكلمة أخرى، إن كانت الاكتمالية ميزة طبيعية في الإنسان فإن المجتمع الحضاري يكون هو الآخر طبيعياً، ولكن روسو ينفي هذا.

روسو أدان الحضارة كلها، وخصوصاً الدولة والملكية الخاصة، كقوى هدامة أفسدت طهارة الإنسان الطبيعية، ودعا «للرجوع إلى الطبيعة» كما نجدها في الحالة والمجتمعات البدائية التي لا تعرف اللامساواة في المكانة الاجتماعية، الثروة الموروثة، أو المراتبية. في الطور البدائي، كان الجميع يشاركون في كل شيء، لا يعرفون العنف، الاستبداد، الاستثمار، الحسد، والمفاسد الأخرى التي أخذ يعيشها الإنسان بعد خروجه من ذلك الطور، والتي تتناقض تماماً مع المجتمع الفاضل. الملكية الخاصة تقوم على النهب، وتطور المجتمع كان يزيد من اتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، أي كان يزيد من اتساع النهب وحدته. تكوين مجتمع جديد يقوم على العدالة الصحيحة يفرض تدمير هذه المؤسسات، «والعصر الذهبي» يعود عندما يعود الإنسان إلى هذه الحالة الطبيعية، فيعبّر عنها في حياة جديدة مختلفة.

المدينة الفاضلة أو المثالية التي رسمها تستثني من مواطنيها الفقراء والمحرومين، من ناحية، والأغنياء من ناحية أخرى، لأن المال يفسد صاحبه وجميع الذين يكونون في خدمته؛ ولكن الفقر أو الحرمان الذي يخلق المذلة يحول أيضاً دون المواطنة الصحيحة. روسو، ومن ثم روبسبير وسان جوست لم يصبوا على الملكية اللعنة التي وجهها إليها مفكرون ثوريون آخرون في القرن الثامن عشر، من أمثال مورلي، ومابلي، وبابوف، ولكنهم دافعوا عنها فقط بالقدر الذي تستطيع فيه أن تزيد أو تخدم نقاء المناخ الفاضل الذي تنمو فيه الدولة الجديدة التي قامت على أنقاض النظام القديم(15). الفرق بين هؤلاء وبين روسو هو أن الأخير كان صادقاً تماماً في ما يقوله، يعبّر عما يقول بقوة، ويريد، كما يقول، نتائج عملية، بينما الآخرون كانوا،

كما يبدو، يعتبرون النظريات الداعية إلى المساواة في مدينة فاضلة مسألة أكاديمية، أو بالأحرى ينشغلون بها انشغالاً أكاديمياً(16). ليشتبرغر يذهب إلى أبعد من ذلك في دراسة للاشتراكية في القرن نفسه فيقول إن ميسلية كان الثوري الاجتماعي الصحيح الوحيد بين هؤلا المفكرين. ولكن فاغية يعتبر أن الحركة الاشتراكية في القرن التاسع عشر ترجع كلها إلى روسو، وذلك عن طريق فوريه الذي كان وريثه، وأول اشتراكي في ذلك القرن. في أي حال ما يمكن أو يجب قوله من ناحية عامة هو أن «خطاباً حول أصل اللامساواة وأساسها» لروسو تحول إلى كتاب أكثر ثورية في يد الاشتراكيين في القرن التالي. ولكن أفكار روسو كانت تعني أساسياً الاعتراف بقيمة الملكية الخاصة للجميع وهو أمر لا ينسجم مع النظرية الاشتراكية أو الممارسة الرأسمالية(17).

بعض المفكرين وصفوا، في الواقع، «خطاب حول اللامساواة» كعمل مفكر أخلاقي، وليس مفكر سياسي(18)، وأشاروا إلى أن روسو قدم نظرية «العقد الاجتماعي» من زاوية تاريخية أخلاقية وليس اجتماعية سياسية. «فدون العقد» كما يكتب هوبرت، مثلاً، لا يكون التاريخ الإنساني سوى قصة سقوط طويل، قصة تعني انتصار التشاؤم. ولكن «العقد» هو أداة خلاص الإنسانية. القدرة على التفكير به تفرض في ذاتها الإيمان بفضيلة الطبيعة الإنسانية الأولى والإيجابية. فالعدالة تولد معه، والحياة الأخلاقية تصبح به ممكنة للإنسان»؛ وهذا يعني بالنسبة لهوبرت، أن نظرية العقد تعني انتقال النظرية الدينية حول السقوط والخلاص إلى التجربة التاريخية»(19).

الفرد، في الحالة الطبيعية التي يقول بها روسو والتي نتج عنها «العقد الاجتماعي»، كان فرداً منعزلاً، لا اجتماعياً، ولكن إنسانيته كانت نقية وغير ملوثة بالخطيئة الأصلية. المجتمع الطبيعي كان، كما أدركه روسو، مجتمع حالة تسودها حرية فردية تامة يعيش الفرد فيها في عزلة عن الآخرين. هذا الافتراض الذي ينطلق منه روسو هو الذي حدد تطور نظريته(20). ولكن هذه الحالة كانت تتميز بخاصية أساسية تفصل الإنسان عن الحيوانات الأخرى، وهي خاصية التكامل الذاتي. فعلى الرغم من أن الإنسان يكون في هذه الحالة الطبيعية كائناً غريباً عن الأخلاق، ولا يستخدم إمكاناته الفكرية، فإنه كان يملك قدرة، ولكن غير نامية بعد، على التفكير والأخلاق(21). الانتقال من تلك الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية كان الشرط الأساسي في تنمية هذه الإمكانات، الشرط الذي يستحيل دونه العقل، والأخلاق وحتى الحرية. فهذه السمات التي تميز الإنسان كانت تحتاج إلى هذه الحياة كي تظهر، تنمو وتتطور. لهذا يمكن القول إن سياسة روسو هي فرع من فروع الأخلاق، هدفها، هو تكوين الفرد ككائن أخلاقي، وإعداده لحياة فاضلة في المدينة الفاضلة(22).

ما كان يميز الإنسان في الحالة الطبيعية كان، كما أشرنا، خاصة التكامل الذاتي أو بالأحرى طاقة كامنة فيه على العقل والأخلاق والحرية، ولكن عند انتقاله إلى الحالة الاجتماعية لم يجد نفسه فقط في أوضاع ضرورية للكشف عن تلك الإمكانات الكامنة وتنميتها، بل في أوضاع يواجه فيها مشاكل جديدة قد تكون أسوأ مما كان يواجهه في الحالة الأولى. فالصلاح الطبيعي المتأصل فيه أصبح غير كاف لتحديات هذه الأوضاع وحمايته كفرد

مع الأفراد الآخرين من مشاعرهم، وطموحاتهم نفسها. في «أميل». وفي «هيلويس الجديدة» كشف روسو عن طبيعة تلك الفضيلة الأولى في الفرد. بما أن الحالة الاجتماعية حالة تتناقض مع الحالة السابقة، وتمثل مشاكل لم يتعود عليها الفرد، فإن روسو حاول في «العقد الاجتماعي» أن يدلل كيف يمكن لتلك الفضيلة أن تكشف عن ذاتها وتعمل في المجتمع قصد إعادة بنائه كمدينة فاضلة. هذا يعني أن مثال الكمال الذي تمثله هذه المدينة والذي يتطلع إليه روسو يعبر عن ذاته في هذا الكتاب الأخير»(23).

إن روسو يقدم نقداً لنظرية العقد الاجتماعي في فلسفة هوبز السياسية على أساس الإنتروبولوجيا الفلسفية التي يعبر عنها في كتاباته، ولكن بشكل خاص في كتاب «أميل». النقطة الأساسية في هذا النقد هي أن هوبز يعزو بشكل خاطىء غير صحيح للإنسان ما قبل - الاجتماعي ميزات ومواصفات هي من نتاج الحياة الاجتماعية. إن انتقال الإنسان من تلك الحالة الطبيعية اللاإجتماعية الذي اتخذ طريقاً طويلة عبر أطوار عديدة ملتوية السير، وصعبة السيرورة، هو المسؤول عن تكوين الإنسان الاجتماعي في سمات معينة. المجتمع وجد أصوله في الممارسة الأولى للعقل وخصوصاً استخدام الأدوات التي كانت تحقق تكيفاً بيئوياً أكثر فاعلية. فالعقل نفسه لم يكن موجوداً في تلك الحالة الطبيعية وهو كان يبرز وينمو فقط مع تقدم الاتحاد أو التعاون الإنساني، مع ظهور وتقدم حياة اجتماعية مشتركة. لهذا يمكن القول إن روسو أحدث أهم تحول نحو التاريخية (Historicism) في فكرة الحقوق الطبيعية وذلك في نقده لفلاسفة هذه الفكرة الإنجليز الذي خلص فيه إلى القول بأن الكائنات الإنسانية الطبيعية التي يصفها هوبز ولوك ليست «طبيعية» وهي تماثل في الواقع، الإنجليز المعاصرين لهما. ولكن إن كانت الطبيعة الإنسانية تختلف عما كان يقوله هوبز ولوك، وإن كنا نتعرف عليها فقط كما تتكون في المجتمعات التاريخية، فإن هذا يعني أننا لا نستطيع معرفتها كما هي. ولكن إن نحن أردنا أن نكشف فيها عن أي شيء يبقى أساسياً كما هو بشكل دائم وبصرف النظر عن الأشكال التي تعبّر فيها تاريخياً عن ذاتها، فإن هذا الشيء يكون فقط، كما أشار عدد من الباحثين، قدرة الإنسان وإمكاناته على التحول الذاتي(24).

هذا كان لا يعني فقط نقداً لفلسفة هوبز بل كان يمثل أيضاً اختلافاً واضحاً مع الاتجاه الأساسي الذي هيمن على فكر عصر التنوير. اللغة نفسها ظهرت فقط في طور متأخر نسبياً في مجرى تاريخ الإنسانية، والإنسان الأول أو البدائي لم يكن يعبّر عن ذاته بلغة أكثر تطوراً من لغة القرود أو الطيور. إن روسو يفسر، في الواقع، ظهور المجتمع كنتيجة غياب أيّ ميزات اجتماعية ملازمة للإنسان. بما أن النوع الإنساني كان دون غرائز، دون سمات وراثية، فإنه لم يكن فقط حراً، بل وجد ذاته مضطراً لأن ينمي العقل، والقدرة على العمل والسلوك وفقاً له. هوبز لم يميز بين مبادىء الاتحاد الاجتماعي ومبادىء الحكم السياسي، ولكن روسو لم يرتكب هذا الخطأ»(25).

هوبز استخدم الخوف، وبشكل أكثر دقة الخوف من الموت أو القتل كالحافز الذي يدفع إلى تحقيق الأمن بين الناس، وبانتام استخدم غياب الطمأنينة (insecurity) في خدمة مقاصد سياسية مماثلة، ولكن إن كان هذا الغياب أو فقدان الأمن هو الذي يدفع الناس إلى البحث عن

الأمن، فإن الدولة تصبح ظاهرة طبيعية ترجع إلى أساس عام تشارك فيه جميع المجتمعات الإنسانية؛ أو بكلمة أخرى، إن كان اختلال الأمن يمثل الألم الأسوأ، فإن غاية القانون تصبح شرعية وتجد تبريراً لها، لأن الاهتمام بضمان الأمن يشكل عمل هذا القانون كله، والقانون وحده. هذا يعني أن السيكولوجيا تقيم، بكلمة أخرى، الأساس للانضباط القانوني التام الذي يمتد امتداد الشعور بعدم الاستقرار. إن نطاق النظام القانوني قد يكون غير محدود، ولكن بانتام شارك هوبز في اعتقاده بأن الأمن نفسه غاية محدودة وممكنة التحقيق، وبأن المساواة هي التي تكون، على العكس، مستحيلة التحقيق. روسو، . الذي كان أكبر سيكولوجي اجتماعي في رأي نانسي روزنبلوم ـ اتخذ (كما تكتب) موقفاً مناقضاً لأنه رأى أن الأمن نفسه لا يمكن أن يوجد حيث لا توجد المساواة، ولهذا فإن القيمة الأولى تكون هذه المساواة التي يجب بالتالي أن تكون الشاغل السياسي الأكثر أهمية. السيكولوجيا الاجتماعية التي قال بها بانتام نكرت مفهوم روسو، وأشارت إلى الأمن كالخير الأول(26).

روسو لم يكن، في ضوء ما قاله في «أميل»، متفائلاً باحتمال تحقيق مبدأ المساواة الذي كان يعلن عنه، وكان، في الواقع، يعترف بأن هذا المبدأ يتناقض مع إمكانات الواقع الاجتماعي السياسي لأن هناك اتجاهاً عاماً شاملاً في قوانين جميع البلدان إلى محاباة القوي ضد الضعيف، ولأن الأكثرية تُضحّى دائماً للأقلية، ومصالح الكومينوته لمصلحة الأفراد. المساواة الاقتصادية التي قال بها روسو لم تكن بالتالي إيماناً عاطفياً بمساواة طبيعية بين جميع الناس أو امتناعاً عن مواجهة وقائع بغيضة. إن روسو كان، في الواقع، يفكر بدولته المثالية، بالمدينة الفاضلة، عندما كان يؤكد على مبدأ المساواة الاقتصادية لأنه كان يعتبر هذه المساواة ضرورية لوجود صحيح لهذه الدولة «روسو كان ثورياً بالقدر الذي كان يرغب فيه إلغاء الامتيازات الأرستقراطية وسلطة الثروة. ولكن عندما ننظر إلى هذا من زاوية تاريخية عامة، نجد أنه لا يتضمن ثورة اجتماعية كما أصبحت تعني في ما بعد، بل بالأحرى استمرار الثورة السياسية أو اكتمالها ضد النظام الإقطاعي»(27).

روسو كان يؤمن سياسياً بصغار الملاكين، الطبقات الوسطى، لأنه كان يؤمن بأنه من الممكن فرض سيطرة القوانين بقدر من النجاح عليهم فقط، لأن هذه القوانين تكون عاجزة، على حد سواء، ضد ثروات الأغنياء وبؤس الفقراء. ولكن روسو يعترف بأن وجود لامساواة معتدلة لا يكون بالضرورة مضراً. الثروة في النظام الملكي قد تكون دون أهمية ولكنها في الجمهورية تضع أصحابها فوق القانون وبذلك تؤدي إلى خراب الدولة، ولهذا يجب عدم السماح بوجودها في المجتمع الجديد. من الجدير الإشارة هنا أن الاستنتاج الذي يخلص إليه روسو كان مماثلاً للاستنتاج الذي كانت الفلسفة السياسية اليونانية تؤكد عليه بشدة. وعندما تضاف إلى هذا المثال القناعة بقيمة العمل الأخلاقية، وبشكل خاص العمل اليدوي، التي تلعب دوراً مهماً في تربية «أميل»، فإن النظرية الاجتماعية التي تنتج عن ذلك لا تكون محض تبرير للأشياء كما هي. الغريب هو أن هذه الأفكار، وما ورد في «خطاب حول أصل وأساس اللامساواة» لم تواجه أيّ معارضة مهمة، والسبب هو أن هذه الأفكار حول الملكية والثروة لم تكن خاصة بروسو فقط، بل كانت جزءاً من المناخ الفكري العام في ذلك الوقت وتشكل ما

يمكن وصفه بنموذج أو اتجاه عام. إن كتابات من أمثال هيلفسيوس، ومابلي، ومورلي، وميرسيه، وراينال، الخ... تكشف عن أفكار مماثلة؛ مونتسكيو نفسه، الذي لم يكن يمثل أي اتجاه ثوري ويمكن اعتباره محافظاً في عدة جوانب، كان يقول بالأفكار نفسها تقريباً. فهناك كما يكتب أسبيناس، في إحدى النتائج التي خلص إليها من دراسة فكر ذلك القرن، تصور اجتماعي واحد يشارك فيه هؤلاء الكتاب رغم ما يبدو ظاهرياً من اختلافات كبيرة بينهم. هذا التصور كان يشير، كما صاغه دارجنسون، إلى بيت من الناس السعداء، جمهورية صغيرة تقوم على المساواة، حيث تنظم الدولة الثروة كما تريد، توزع الأرض وتحدد الخدمات المطلوبة، تشرف على التبادل التجاري، ولا تسمح بوجود أغنياء وفقراء وعاطلين عن العمل(28).

هنا نجد مثلاً آخر عن الكيفية التي تحولت بها كتابات روسو إلى أداة للثورة لأن هذه الأفكار كانت حبلى بالطاقة الثورية، وكل ما كانت تحتاج إليه للانفجار كقاعدة إيديولوجية ثورية كان حدوث تحول ملائم في الأوضاع الاجتماعية السياسية الخارجية. وهذا ما حدث في عام 1789 وجدلية ذلك العام. روسو لم يكن، كما أشرت سابقاً، ثورياً يدعو إلى سحق النظام القديم كنظام اجتماعي إيديولوجي باسم فلسفة حياة أو إيديولوجية جديدة، وكنتيجة تخطيط مسبق أو وعي منظم، بل أصبح «ثورياً» نتيجة جدلية كتاباته نفسها، وجدلية تفاعلها مع الأوضاع والتحولات التاريخية التي حدثت.

مفهوم روسو حول الطبيعة الإنسانية كان يمثل فكرة من أهم هذه الأفكار التي قادت بجدلية خاصة بها وغير مقصودة إلى الثورة. أطروحة روسو المفضلة كانت القول إن الإنسان صالح في طبيعته وإن الوسط الاجتماعي هو المسؤول عن إفساده، وهو مصدر كل فساد. هذا يعني أنه كي يمكن للإنسان استرجاع صلاحه وتلك الطبيعة الفاضلة فيخلق المجتمع الجديد الفاضل، يجب عليه أن يمهد لذلك بتحرير ذاته من المجتمع الموجود(29). روسو لا يعتبر أن بنية الطبيعة الإنسانية الذاتية مسؤولة عن الشر الموجود في الحياة الاجتماعية والسياسية؛ فالمسؤول هو أنانية الطبقات التي وجدت أن من الضروري إفساد هذه الحياة لأن هذا الإفساد يخدم مصالحها، وهو ضروري في دعم سيطرتها. ولكن إن كان من الممكن، كما ينبه في عدة مناسبات، لمؤسسات فاسدة أن تفسد الذين يعيشون في ظلها ويتفاعلون معها، يصبح من الممكن أيضاً لمؤسسات جيدة صالحة أن تخلق إنساناً فاضلاً. الوسيلة الوحيدة في خلق الفضيلة تكون إذاً في خلق مؤسسات اجتماعية وسياسية جديدة، وأحسن بكثير من سابقتها. فهو يكتب، مثلاً، في «اعترافات»، «إنني رأيت أن كل شيء يرتبط جذرياً بالسياسة، وأننا نجد، من أيّ ناحية نظرنا منها إلى الموضوع، أنه لا يمكن لأي شعب أن يكون سوى ما تصنع منه طبيعة حكومته». هذا يعني أننا إن أردنا أن نخلق طبيعة إنسانية فاضلة، وجب أن نخلق مجتمعاً سياسياً جديداً فاضلاً يخلق بمؤسساته الصالحة الإنسان الفاضل.

ما يقوله روسو، بكلمة مختصرة، هو أن الحالة الطبيعية الأولى كانت تعني فرداً صالحاً غير فاسد، وتكشف حياته عن طبيعة فاضلة، ولكن الحالة الاجتماعية التي ينتقل إليها كانت تعني تاريخياً إفساد الإنسان. ولكن بما أن هذا الأخير لا يستطيع أن يرجع إلى الحالة الأولى، وبما أن هذا الفساد يعود إلى مؤسسات فاسدة، فإن المخرج أو الحل الوحيد يكون في خلق

مجتمع آخر فاضل؛ ولكن الطريق إلى خلق هذا الأخير هي في خلق مؤسسات سياسية تستطيع تكوينه، مؤسسات يخطط لها بوضوح كي تكون قادرة على تحقيق الوسط الجديد الذي يمكن للفضيلة أن تنمو أفقياً وعمودياً فيه(30). هذا المفهوم كان يعني نتائج ترتبت عليه في ما يتعلق بموضوعنا، موضوع المجتمع الجديد (الفاضل، المثالي، الكامل...) ومنها أولاً أن هذه التربية السياسية الجديدة تعني تكوين الفرد تكويناً اجتماعياً صرفاً، تكويناً يكون من نتائجه تماهي الفرد مع المجتمع، أي تحقيق خاصة لا يصح وجود هذا المجتمع الجديد دونها، وهي خاصة كانت، كما شرحنا سابقاً، تعيد ذاتها في جميع المذاهب والنظريات والتجارب التي دعت إليه أو عملت على تحقيقه.

«على الرغم من رجوعه المستمر إلى القانون الطبيعي، وعلى الرغم من مفاهيمه حول الطبيعة، فإن روسو كان المفكر الحديث الأول الذي يعبّر دون غموض أو التباس عن مفهوم واضح حول طبيعة اجتماعية أساسية للفرد ككل منفصل مستقل عن أيّ محددات ما - قبل - اجتماعية»(31) فون الذي درس كتاباته كلها ونظمها في طبعة خاصة، يخلص من دراساته إلى القول إن فردية روسو تقتصر على «خطاب حول أصل وأساس اللامساواة» وعلى الفصول الأولى من «العقد الاجتماعي»، وأننا إن نحن استثنينا هذه الأجزاء تصبح هذه الفردية غير موجودة وتتحول إلى أسطورة. ثم يضيف في سياقات أخرى إن روسو يكتب إن أحسن المؤسسات الاجتماعية هي التي تعرف أكثر من غيرها كيف تغير الإنسان (أي طبيعته الأولى)، تجرده من وجوده المطلق كي تعطيه وجوداً نسبياً، وتحول «الأنا» إلى جزء من الوحدة المشتركة. إن واجب المشرع الذي يناط به خلق شعب هو تحويل الفرد الحر، المعتمد على ذاته، إلى جزء من الوحدة الاجتماعية التي يتسلم منها عندئذ كينونته الأخلاقية وبالتالي إلغاء تكوينه كفرد(32).

هذه الخاصة، أو التكوين الاجتماعي الذي أراده روسو في خلق المجتمع الجديد، دفع مجموعة من المفكرين من أمثال دوغوي، تالمون، بوبر، إلى تفسير نظرية روسو السياسية كنظرية تحول الفرد إل «رقم في الدولة»، وتدعو إلى «الكليانية السياسية»، ولكن هنا يجب أن نذكر أن روسو كتب كتاباته قبل ظهور هذه الكليانية الحديثة أو أيّ تجربة تعبّر عنها، إن الوحدة الاجتمعية المتكاملة الجوانب، المتراصة البنيان التي تكشف عنها هذه الكتابات هي نتيجة تلقائية تقريباً لمؤسسات سياسية يتغير قصدها السابق، وهو خدمة طبقات ومصالح أنانية، إلى مؤسسات تربوية اجتماعية صالحة تكشف عن طبيعة الإنسان الفاضلة وتساعدها على ترجمة ذاتها في الواقع. أما الغاية فهي خلق مجتمع جديد تسوده الأخوّة*.

---

* في القرن التاسع عشر نجد ظاهرة مماثلة لهذا التفسير الكلياني لفلسفة روسو السياسية الذي ظهر في القرن الحالي. فالذين كانوا يدعون آنذاك إلى دولة مطلقة يخضع لها الفرد تماماً كانوا يعتمدون على نظرية تقارن الدولة بتكوين الجسد العضوي، ويرجعون في الوقت نفسه إلى روسو وبورك لدعم هذا المفهوم أو المقارنة. بما أن الاثنين يلتقيان في دور كبير قاما به في إسقاط الفردية التي تقوم عليها نظرية لوك كان من الممكن التنبيه إلى تشابه بين الاتجاهين، ولكن ليس التدليل على مطابقة أو تماثل، خصوصاً لأن بورك وكذلك أيضاً روسو ينكران تماماً هذا القياس التمثيلي أو المطابقة بين تكوين الدولة المطلقة والجسم العضوي(33).

روسو يقول، كما كتب في «أميل» وفي «هيلويس الجديدة» إن كل إنسان ينطوي على إمكانات ذاتية ويجب أن لا يحدث كبت لها أو ضغط عليها وفق مبدأ سياسي أو اجتماعي معين، بل يجب أن يوفر لها النمو والازدهار في أوضاع ملائمة لها. فكل فرد، كما تقول جوليا، صوت روسو في «هيولويس الجديدة»، يحمل معه مزاجاً مميزاً له يحدد هويته ونفسيته، والقصد يجب أن يكون مساعدة هذا المزاج، تدريبه أو دفعه إلى الكمال وليس تغييره أو قسره بأي شكل كان. هذا المزاج لا يمثل أي فساد، ولا يمكن له أن يدفع الإنسان إلى أي شر إن توفر له التدريب المناسب. «ليس هناك»، كما تقول جوليا أيضاً «أيّ أخطاء في الطبيعة، وكل أشكال النقص التي ننسبها إلى ميول ذاتية هي نتائج لتربية سيئة. ليس هناك من مجرم لا يمكن تغيير ميوله، أو لا يمكن لهذه الميول أن تقود إلى فضائل كبيرة فيه لو توفر لها توجيه أحسن». روسو يفتتح «أميل»، بالقول «إن كل شيء يكون صالحاً كما يأتي على يد الله ولكن كل شيء يفسد على يد الإنسان. ثم يفتتح «العقد الاجتماعي» بقوله، «الإنسان يولد حراً، ولكنه يجد نفسه الآن مقيداً بالسلاسل في كل مكان».

الإنسان يتميز عن الحيوان بقدرته على الحرية وممارستها. قوانين الفيزياء يمكن أن تفسر إلى حد ما آلية الأحاسيس وتكوين الأفكار، ولكنها عاجزة تماماً عن تقديم أي تفسير للإرادة الحرة، أو القدرة على الاختيار والشعور بها. هنا لا نجد سوى أعمال روحية صرفة لا يمكن أبداً للقوانين الميكانيكية تفسيرها(34). هكذا يرفض روسو تماماً صحة أي تفسير مادي وميكانيكي صرف للإنسان إن أنتروبولوجيا روس الفلسفية ترتبط بشكل وثيق برفضه لفكرة التقدم، ولكن هذا لم يكن يعني بأي شكل أبداً أنه كان يرفض إمكان تحقيق عالم أحسن أو مجتمع جديد متكامل. تأليف «العقد الاجتماعي» في ذاته دليل واضح على ذلك. روسو رفض فكرة التقدم كمسيرة للعقل وسيطرته المتزايدة النامية لأنه كان يعتقد أن المعرفة العلمية الجديدة كانت لا تنفصل عن ظهور المجتمع البورجوازي الفاسد الذي يتناقض تماماً مع فكرة المجتمع الجديد الذي يتطلع إليه كمجتمع يحقق فيه الإنسان إمكاناته الطبيعية بشكل متكامل. إنه كان، علاوة على ذلك، يختلف عن الفلاسفة أيضاً في أنه لم يكن يعتقد مثلهم أن من الممكن الوصول إلى اكتشاف مبادىء أخلاقية مجردة خالدة عن طريق هذه المعرفة العلمية، وأنه كان يرى، على العكس، أن جميع أشكال المعرفة تخضع، ويجب أن تخضع لمبادىء أخلاقية، وخصوصاً في شكل «الإرادة العامة» التي تكلم عنها(35)، وذلك كي يمكن استخدام هذه المعرفة بشكل إنساني وطرق فعالة تخدم بشكل خاص تكوين المجتمع الجديد الذي يجد قاعدته في هذه الإرادة التي تعبّر في وجودها ذاته عما يجب أن يميز هذا المجتمع من انسجام عام ووحدة متناسقة. هذه النظرية كانت تتناقض، كما هو واضح، مع فلسفة التنوير؛ ولكن هذا التناقض لم يكن يعني، كما هو واضح أيضاً من مجرى هذا البحث حول فكرة المجتمع الجديد في فلسفة روسو السياسية، أن هناك أي تناقض مهم بينهما في ما يتعلق بطبيعة هذا المجتمع الأساسية، أو ضرورة هذا المجتمع في تحرير طاقات الإنسان، تحقيقها كاملة، وتوفير السعادة له.

في أي حال، «إن رفضه لفكرة التقدم ومثال المعرفة» كما تصورتهما فلسفة التنوير، «حوّله إلى وجه فكري غير متنور أو حتى رجعي ومتخلف في ذلك الوقت. روسو كان أيضاً بين أول

من انتقد ظاهرة التخصص في العمل واللامساواة التي ترتبط به وتترتب عليه، ومن ذلك امتد نقده إلى جميع مجالات الحياة الحديثة التي احتفل بها الفلاسفة والمفكرون في عصر التنوير كبشير مجتمع المستقبل الجديد. إنه أدان المدينة والحياة المدينية، اتساع نطاق الدولة وسلطتها على حساب الشعب، تزايد النشاط التجاري، الفنون والعلوم، وخصوصاً تقدم المعرفة. كل هذه المواقف ساعدت في تحويله إلى ذلك الوجه «غير المتنور أو المتخلف» الذي لا يدرك ما يجري حوله. لهذا فإن النفوذ الذي مارسه لم يكن عن طريق الأوساط الفكرية الجديدة بل عن طريق الحركة الرومانطقية، والثوريين الداعين إلى مبدأ المساواة»(36).

هذا كله رافق فكر روسو رغم أنه كان المفكر الذي عمم استخدام كلمة الاكتمالية (perfectibilite)، ورأى فيها ما يميز حقا الإنسان عن الحيوانات، ثم أكد، بالإضافة إلى ذلك، أن الإنسان كائن حر وصالح التكوين، وأن المؤسسات كما هي حالياً، أو بالأحرى كما كانت عليه في ذلك الوقت، هي التي كانت سبب ما يكشف عنه من فساد، ومصدر جميع الشرور التي يشكو منها. ولكن ما أساء إليه في سياق ذلك القرن الفكري كان وجود جانب آخر أساسي في فكره يرى أن ليس هناك أيّ ضمانة أكيدة لتقدم الإنسان الأخلاقي، إن قدرته على تحصين وضعه لا تعني تقدماً أخلاقياً مع الوقت، أو أن الاكتمالية التي يتميز بها ستترجم ذاتها إلى الواقع كتقدم أو اكتمال أخلاقي، لأنها قد تترجم ذاتها. وهذا ما أخذت تدل عليه بوضوح. شراً وسوءاً، كما كتب، تشكل مصدر جميع مصائب الإنسان. إنها كانت ولا شك تفرز عبر التاريخ ومراحله المختلفة، اكتشافاته وفضائله وحسناته ومنجزاته المختلفة، ولكنها كانت تنتج أيضاً أخطاءه، جرائمه، صراعاته، رذائله، الخ... فكرة المجتمع الجديد التي قال بها روسو كانت محاولة في تصحيح هذا الوضع، وتركيز طاقات الإنسان الاكتمالية على صنع الخير والفضيلة فقط.

7-2
فكرة المجتمع الجديد في الطوباوية

المثل الطوباوية ترتبط بأوضاع المجتمعات التي تظهر فيها ولا يمكن لها الانسلاخ عن جدلية هذه الأوضاع التاريخية. كل دراسة عامة لهذه المثل يجب بالتالي أن تشغل بهذه الأوضاع وتحولاتها، ولكن هناك أيضاً جانباً أساسياً آخر لا يقل أهمية، وقد يكون أهم، في دراسة هذه المثل وهو أنه رغم الأشكال والنماذج المتعددة والمختلفة التي تظهر فيها، نجد فيها رؤيا واحدة متماثلة تحدد طبيعة المجتمع الجديد النهائي الذي تتطلع إليه، وتخترق جميع هذه النماذج والأشكال رغم اختلافها وتنوعها. الدراسة الحالية تنشغل، كما أصبح الآن واضحاً من الفصول السابقة، بفكرة هذا المجتمع الجديد كنموذج عام يرتبط بوجود وضع إنساني واحد يكمن وراء الوضع التاريخي ويتميز عنه بقضايا وتناقضات ذات طبيعة ثابتة؛ وهي تكشف، كنتيجة لذلك، أن فكرة المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه هذه المثل الطوباوية تماثل فكرة المجتمع الجديد كما كشفت عن وجودها في المذاهب والنظريات الأخرى التي ترجع إليها هذه الدراسة.

«الطوبى» توحي عادة بأنها تعبّر عن مثال يقع خارج الواقع الاجتماعي التاريخي، أو حتى الإنساني كما نعرفه، يعوم في دنيا من الخيال، قطعت جذورها مع هذا الواقع، ويحوم حوله في وجود خاص به. هذا يمكن أن يوحي بأن «الطوبى» تخرج عن نطاق الضرورات الاجتماعية والتاريخية التي تفرض طبيعة معينة لفكرة المجتمع الجديد. هذا يكون خطأ كبيراً لأن «الطوبى» تعكس هي الأخرى فكرة مجتمع جديد مماثل في طبيعته، ويجب أن يكون مماثلاً، لما كانت عليه هذه الفكرة في المذاهب والتجارب الأخرى. مراجعة الطوباوات التاريخية وتحليلها، ابتداءً من «الجمهورية»* تكشف لنا بوضوح أن فكرة مجتمع جديد مماثل كانت تعيد ذاتها فيها، لأنها تعكس، هي الأخرى، الوضع الإنساني الذي يفرض ذاته عليها، ولهذا كانت بنية هذا

* هذا لا يعني، كما أشرت سابقاً أن «الجمهورية» كانت الطوبى الأولى. إنها جاءت في الواقع، متأخرة لأن هذه الطوباوات بدأت تظهر في اليونان القديمة في القرن السابع ق.م. طوبى هيزيود «الأعمال والأيام»، مثلاً، ظهرت في بداية ذلك القرن.

المجتمع الأساسية واحدة فيها. عدد الباحثين الذين نبهوا إلى محورية هذا المجتمع الجديد في الطوباوات التاريخية كان كبيراً جداً ويشمل تقريباً كل باحث درس الموضوع، ولكن هناك، علاوة على ذلك عدداً من الباحثين الذين أشاروا إلى أن طبيعة هذا المجتمع نفسها كانت واحدة.

كارل مانهايم، مثلاً، كتب «إن أفلاطون هو الذي وفر، وخصوصاً في «الجمهورية»، النموذج العام الذي كانت تدين له كثيراً جداً القصص الطوباوية التي جاءت في ما بعد»(1). وباحث آخر كتب «إن أفلاطون قدم النموذج الكبير للطوبى»(2) وباحث ثالث يصف «الجمهورية» بأنها «الطوبى الأولى المتكاملة الجوانب، كالسلف والنموذج»(3) للطوباوات التاريخية التي جاءت بعدها. السبب الذي يفسر هذا الدور الذي مارسته الجمهورية، والذي أشار إليه أيضاً باحثون آخرون عديدون في الفكر الحديث، ليست «عبقرية» أو «عقلانية» الأفكار التي عبرت عنها في ذاتها، بل قدرة المذهب الفلسفي والسياسي الذي قالت إنه يعالج تناقضات أساسية تواجه الإنسان في وضعه الإنساني، وإنه يعبر عن حوافز وتطلعات نفسية وأخلاقية توجه الإنسان بصرف النظر عن المكان والزمان.

أقوال كهذه تشير في الوقت نفسه الى أن هناك طبيعة واحدة تلتقي فيها الطوباوات، قصدية مشتركة تعبّر عنها. هذا واضح أيضاً في التحديدات العامة التي كان يقدمها عدد من الباحثين بمعنى «الطوبى» العام، إن كانتير مثلاً يكتب «الطوبى» هي المجتمع الخيالي الذي تتحقق فيه أعمق أشواق الإنسانية، أنبل أحلامها، وأعلى تطلعاتها»(4)؛ والمفكر الماركسي أرنست بلوخ كان بين أكثر المفكرين تشدداً على هذا المفهوم حول الطوبى «كمبدأ الأمل الأساسي للإنسانية»(5)، وباحث آخر في طبيعة الطوباوات التاريخية يكتب الطوباوية هي «نظام من القيم يضع الانسجام في صدارة الحياة الفردية والاجتماعية»، ثم يضيف هذه الفكرة تمثل الرؤيا الطوباوية عبر الزمان، جوهر تطلعات الإنسانية العادية، والانشغال الأخلاقي الدائم للنوع الإنساني(6)؛ ودافيس، باحث آخر انشغل بتاريخ هذه الطوباوية، يخلص إلى القول أن وجودها «كبنية للخيال أو التفكير لم تتغير تقريباً منذ أربعة قرون ونصف»(7). هذا القول صحيح ولا شك في الحقبة الزمانية التي يتكلم عليها ولكنه ناقص لأنه يستثني الفكرة من الأزمان السابقة وكأنها لم تؤكد وجودها في هذه الأخيرة، في الطوباوات التي ظهرت فيها، كما أكدته في الأزمنة الحديثة. إن طبيعة الفكرة الأساسية، العناصر الأولى التي تتكون منها، وضرورتها الفلسفية والأخلاقية، تمتد امتداد التاريخ تقريباً، والفرق هو فرق كمي فقط يعود إلى تكاثر وتعدد النماذج والأشكال التي تعبّر عنها*، وضوح وحدة صورتها. لهذا نبه آخرون الى أن طبيعة «الطوبى» الأساسية لم تتغير كبنية للتفكير أو الخيال منذ ألفين وخمسمائة عام، أي منذ ظهور «الجمهورية»، وأن جميع الطوباوات التي جاءت في ما بعد كانت تمثل، في عبارة أحد الباحثين «حواشي فقط لجمهورية أفلاطون»(8). جورج أوروال عبّر عن هذه «الطبيعة» بوضوح عندما كتب «عن حلم مجتمع عادل كان، كما يبدو، ينتاب الخيال

* هذا كان نتيجة درجة من الانهيار للمجتمعات والإيديولوجيات التقليدية لم يشهد التاريخ مثيلاً لها، انهيار قاد إلى درجة عليا من التذرر الاجتماعي والنفسي ذاته. هذا التذرر هو الذي يفسر هذا الفرق. (سأعود إلى هذه الظاهرة من ناحية تاريخية عامة في «جذور الإيديولوجية الانقلابية»، كجزء قادم في دراسة «التاريخ، دورات إيديولوجية».

الإنسـاني دون انقطاع وفي جميـع العـصـور، سـواء كـان يسـمى مملكة السـمـاء أو المجتـمـع اللاطبقي، أو يُفكر به كعصر ذهبي كان موجوداً في الماضي ثم حدث سقوط منه»(9).

كلمـة «الطوبى» تشـتق من كلمـة في اللغـة اليـونانيـة ولكن هناك غـموضـاً حـول الجـزءين اللذين تتشكل منهمـا، ولهـذا فهي يمكن أن تعني إمـا «أرضاً غيـر موجـودة في أي مكان»، وإمـا «أرضاً فاضلة مباركة». بما أن كتـاب «الطوبى» لتوماس مور كـان أول كتاب كرس استخدام هذه الكلمة، وبما أن الكتاب كان في اللاتينية، فإن قصد مور بقي غير واضح من حيث المعنى الذي أراده. هناك بعض البـاحثين الذين يرون أن مور اسـتخدم هذه الكلمة بهذا الشكل الغامض عن قصد سابق. هذا الغموض زاد عندما ابتدأ مفكرون مختلفون يستخدمون الكلمة في عبارات أخرى كَـ «تفكير طوبـاوي»، «وعي طوباوي»، «مشـروع طوباوي»(10)؛ إلخ... جورج كـاتيب، أحد المؤرخين الذين درسـوا معـانـي هـذه الكلمـة المختلفـة، كـتب أنهـا اسـتخدمت بأشكال مختلفة، بالإضافة إلى المعنى الذي يوحي به كتاب مور، أن هذه الأشكال تشارك في كونها تشير إلى الوهمي أو إلى المثالي، أو إلى الاثنين معاً. ولكن في بعض الأحيان كانت هذه الكلمة تستخدم كعبارة ازدراء في وصف مشـروع أو فكر يبدو أنه غير ممكن التحقيق، أو بدرجة من الغموض كانت تجردها من أيّ فائدة صحيحة(11).

كلمة «الطوبى» فرضت وجودها في ما بعد بشكل لم يكن من الممكن على الأرجح، لتوماس مور أن يحلم به. ولكن ابتداءً من القرن التـاسع عشـر، وكنتيجة لتطور الفكر في اتجاه علمي وانتشار الظاهرة الثورية، وما ترتب على ذلك من إعادة نظر في كيفية إدراك التاريخ والمجتمع، ابتدأ ظهور مفاهيم تقدم تقييماً نقدياً جذرياً ومنظماً لمفهوم الطوبى. المحاولة الأولى التي طرحت نموذجـاً آخـر مناقـضـاً كـانت النظرية التي قـدمـهـا مـاركس وأنجلز، والتي قـدمت الاشتراكية العلمية كنقيض لأشكال الاشتراكية السـابقة التي اعتبراها «طوباوية». الطوباوي، بالنسبة لماركس وأنجلز، يتميز بسمة أساسية تحدد عالمه؛ فهو إنسان دون قدرة على ممارسة دور أساسي في حركة التاريخ، ودون فاعلية تاريخية؛ هذا العجز الذي يفرض ذاته عليه بهذا الشكل القبْلي يعود إلى كون عمله في التـاريخ يكون بعيـداً عن الأسـبـاب المادية والأحداث الاجـتـمـاعـيـة، أو بكلمـة أخـرى، القـوانين الموضـوعـيـة التي تنظم هذه الأسـبـاب والأحـداث. «الطوباوات» لا تتميـز بقصـد اجتماعي تاريخي جدي لأنهـا لا تنتج عن نقد علمي لجوانب النقص في المجتمعات التاريخية.

جورج سـوريل يكتب أن هناك ثلاث سمـات أسـاسـيـة تميز كل الطوبـاوات وهي أن العـالم الحالي يثير الحزن والكآبة، أن هذا العـالم فـاسـد، وأنه لا يمكن أن يكون أي شيء آخر سوى عـالم فـاسـد. سـوريل يميـز، من ناحيـة أخـرى، مـاركس عن الطوبـاويين، ويمتدحـه لأنه وفـر للبـروليتـاريا أسـاطيـر فعـالـة تحـتـاج إليـهـا، ولكنه يرى أنه، هـو الآخـر، سـقـط في الخطيئة الطوباوية. سوريل يبني، في الواقع، نظريته الثورية حول مفهوم «الأسطورة» ويقدم هذا المفهوم كنقيض للمفـاهيم الطوباوية. في توكيده على «الأسطورة» كبديل «للطوبى» يضع سـوريل قدر الإنسـان في يد الأولى. ولكن مـا «الفرق»، كمـا يكتب دوفو، «بين تفـويض الأسطورة بقدرتهـا المدهشـة أو الطوبى بقـدرتهـا المدهشـة، بتكوين هـذا القـدر(12)؟، فـالأسـطورة وليس فـقط

الطوبى، كما يكتب سوريل، هي أيضاً «نتاج عمل فكري من صنع منظّرين يعملون، بعد أن راقبوا وناقشوا الوقائع، على إقامة نموذج يمكن أن تقاس به المجتمعات الموجودة قصد تحديد ما تنطوي عليه من خير وشر».

في كتاب «الإيديولوجية والطوبى» يميز مانهايم بين النوعين، ثم يصنف الطوباوات التاريخية في أربعة نماذج، الطوبى الألفية (millenarianism)، الطوبى الليبرالية الإنسية (humanist)، الطوبى المحافظة، والطوبى الاشتراكية والشيوعية. هناك أيضاً التمييز الخاص الذي صنعه مانهايم بين «الطوبى» التي تشير إلى مثل جديدة تدعو إلى إلغاء النظام القائم وبناء مجتمع جديد، وبين الإيديولوجية التي تمثل القيم والمفاهيم التي يحاول بها نظام قائم أن يبرر وجوده. فهو يكتب «إن الطوباوية تعني حالة عقلية تتناقض مع حالة الواقع الذي تحدث فيه»، وهي تقتصر «على ذلك النوع من التوجيه الذي يتجاوز الواقع، وفي الوقت نفسه يمزق روابط النظام الموجود»؛ أما الإيديولوجية فإنها غير ثورية، ومن الممكن لها أن توجه إلى أشياء ومقاصد غريبة عن الواقع، تتجاوز الوجود القائم، ولكن رغم ذلك ممارسة دعم فعال للنظام الموجود والاحتفاظ به(13). هناك أيضاً في هذا السياق تمييز آخر أكد عليه مفكرون من أمثال باريتو الذي ميز بين ما أسماه بصعيد المشاعر والغرائز (Residues) وبين صعيد آخر صعيد الاشتقاقات (derivations) أو الأفكار الذي يتحدد بالصعيد الأول ويوفر عقلنة له؛ أو من أمثال فرويد الذي ميز بين صعيد اللاواعي أو الغريزي وصعيد العقلنة. هذه «الاشتقاقات» «والعقلنات» تماثل الطوبى في كونها تبني بنى غير واقعية أو غير أمبيريقية يتهرب فيها الإنسان من مواجهة الأسباب الحقيقية لسلوكه. الطوباوات ليست متماثلة الأشكال. فهي قد تلتقي في قصديتها الأساسية الرامية إلى مجتمع جديد ولكنها تختلف في جوانب أخرى عديدة. لهذا نجد أن عدداً من الباحثين الذين انشغلوا بالموضوع يقومون بتصنيف هذه الطوباوات في نماذج مختلفة. جورج دوفو، مثلاً، يميز بين الطوباوات التي تعمل على بناء مجتمع مثالي في المستقبل، التي تقتصر على إقامة مجتمع خاص في خدمة نخبة مهذبة، أو في خدمة نخبة فكرية، والتي تتشكل من ماجنين وفاسقين كما نجد، مثلاً، في «القلاع الوهمية» التي كتب عنها المركيز دي ساد.

ولكن مهما كانت أشكالها ونماذجها، فإن الطوباوات ابتدأت تأخذ، مع بداية العصر الحديث، طابعاً علمياً وتعتمد على الاتجاه العلمي في تكوين فكرة المجتمع الجديد التي تعبّر عنها. «الأطلنطس الجديد»، لفرانسيس باكون، كانت أول طوبى حديثة من هذا النوع، وتعتمد على العلم كطريق تقود إلى سعادة الإنسان وتقدّمه. البعض أضاف أن من الممكن وصفها أيضاً كطوبى مستقلة عن عصرها، سرمدية دون حدود زمانية لأنها لم تكتب لذلك أو هذا الهدف، أو الحادث الخاص؛ فهي ستكون حالية (actuelle) طالما أن الروح الإنساني يبحث عن المعرفة، وتحسين الوضع الإنساني، ولأن ما يهمنا فيها ليس جانب الأحدوثة، بل الموقف العقلي الذي يشير إلى حل لمشاكل الإنسانية»(14). هنا تجدر الملاحظة أننا لا نستطيع حقاً القول إن هذه الطوبى لا ترتبط بزمانها، وأنها تخرج عن حدوده بشكل مطلق كما يبدو هنا، وذلك لأنها، كما هو واضح منها، مدفوعة بتقدم العلم الذي أخذ يحدث في ذلك الوقت، أي نهاية القرن

السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، الإيمان بهذا العلم وبالتقنية التي تقترن به. ولكن هذا القول يصح، من ناحية أخرى، لأنها تعبّر عن «موقف عقلي عام» يتطلع «إلى حل لمشاكل الإنسانية»، وهو موقف يعبّر، كما رأينا سابقاً، عن «قصدية» أساسية في فكرة المجتمع الجديد، تدفع نحو حل نهائي لمشاكل الوضع الإنساني وتناقضاته. الشيء نفسه ينطبق أيضاً على تلك الطوبى الكلاسيكية الأخرى التي كانت فاتحة عصر الطوباوات الحديثة، «طوبى» توماس مور التي صدرت في القرن السادس عشر في إنكلترا أيضاً. إنها ولا شك ترتبط بقدر ما بزمانها وأوضاعها الخاصة، وأوضاع مور نفسه في سياقها، وذلك بإشارتها الخفية المستمرة، مثلاً، إلى سياسة هنري السابع، ولكن هذه الطوبى تعبّر أساسياً وفي الوقت نفسه عن ذلك «الموقف العقلي» أو تلك القصدية(15).



رغم تصنيف «الطوبى»، الذي أشرت إليه، في أشكال ونماذج مختلفة، فإن مراجعة الكتابات التي انشغلت بها تدل على أنها تشارك جميعها في فكرة مجتمع جديد(فاضل، كامل) واحد متماثل. هذه الطوباوات كانت «تحلم بعصر ذهبي، بجنة أرضية، بمجتمع كامل»(16). توماس مور، مثلاً، يكتب بوضوح بارز في نهاية «طوبى»، وكخلاصة لها، «إنني حاولت أن أصف لكم شكل هذه الجمهورية التي أعتبر أنها ليست فقط الجمهورية الأحسن، بل أيضاً الوحيدة التي تستطيع أن تقتلع بحق لنفسها اسم الجمهورية، لأن جميع الذين يتكلمون على المصلحة العامة في كل مكان آخر، لا يفكرون إلا بمصلحتهم الخاصة»(17).

مور يبني جمهوريته بطريقة تمثل النموذج الطوباوي، فهو يتأمل في الوضع الإنساني والتاريخي، ومن هذا التأمل يخلص إلى الاقتناع بأن جميع الشرور الاجتماعية، جميع المظالم القاهرة، جميع المؤسسات والأنظمة السياسية التي تستبد بالناس، تعود إلى سبب رئيسي وهو العمل المتزمت والاستثنائي في سبيل المصلحة الفردية، الذي يخنق المصلحة العامة نتيجة ما ينطوي عليه من أنانية ضارية. من هذا المفهوم حول المجتمع كما هو، وكما كان، ينتقل مور إلى تصور مجتمع جديد كامل يجد كماله أو اكتماله في تحرير ذاته من هذا السبب الذي يكمن وراء ما كان يشكو منه الناس حتى الآن، وحيث يصبح في الواقع من المستحيل وجوده أو ظهوره من جديد. في معالجة الوضع كما هو، ينطلق مور بالتالي من المبدأ النقيض، مبدأ المصلحة العامة كمنطلق جديد يحدد كل شيء في وجهة معاكسة، ويصبح قصداً واعياً لجميع المؤسسات والأعمال. لهذا فإن المجتمع الجديد يلغي، مثلاً، جميع أشكال الملكية الخاصة، فلا يكون هناك أي طموح، أيّ نقود، أيّ عملة، أيّ امتيازات أو أمجاد خاصة إلخ... أي، بكلمة أخرى، أي شيء يعثر بأي شكل كان وحدة المصلحة العامة الواحدة التي يرتبط بها المجتمع الجديد المنسجم، المتسق والمتكامل الانسجام. هذه الطوبى الكلاسيكية، التي كانت فاتحة العصر الحديث كانت تمثل في هذا المجتمع تطلعات النموذج الطوباوي نفسه.

الصورة نفسها تطالعنا في فكرة المجتمع الجديد الذي كان يتطلع إليه المفكرون الذين يمثلون ما يسمى بالاشتراكية الطوباوية (أو أيضاً الطوباوية الاشتراكية). إن تطلعات روبرت

أوين وآماله الكمالية كانت دون حدود. ففي «كتاب العالم الأخلاقي الجديد»، مثلاً، يقول إن الكتاب «يقدم للعائلة الإنسانية دون استثناء واحد، وسائل التحسن التقدمي الجسدي، والفكري، والأخلاقي غير المحدود، وسائل السعادة دون احتمال التقهقر، أو مواجهة أيّ حدود». أوين كان يثق بأن الأوضاع الملائمة لخلق هذا المجتمع أصبحت متوفرة، لأن «تقدم المعرفة يجعل هذه الثورة في وضع الإنسان العام وشخصيته قوة لا تقاوم، وإلى درجة لا يمكن معها لأيّ سلطة أرضية أن توقف مجراها أو تؤخره»(18).

شارل فوريه دعا إلى مجتمع جديد كامل، ولكن هذا المجتمع كان يختلف عن النموذج العام الذي كان يدعو إليه الآخرون. فعلى خلاف هؤلاء الذين كانوا يدعون، كقاعدة أساسية لهم، إلى توجيه المشاعر إلى صعيد أعلى يضبطها في وجهة معينة، فإن المجتمع الذي قال به فوريه كان منظماً بشكل يمكن فيه لجميع هذه المشاعر من أي نوع كانت أن تشبع حاجاتها وأن تجد ما يكفي رغباتها. فبدلاً من أن يتجه، كما صنع دعاة الكمال الآخرون، إلى إصلاح الأفراد في ضوء ما يجب أن يكونوا عليه، فإن فوريه اتجه إلى إصلاح المجتمع نفسه بشكل يرضي الإنسان كما هو فعلاً، في الحاجات والمشاعر التي يتكون منها، كما يتميز عن الإنسان الأعلى حيث كان الفلاسفة الأخلاقيون يريدونه أن يكون، ويؤمنون أنه قادر على أن يكون، وأن عليه بالتالي أن يكون. هذا يدل أن فوريه كان يتعاطف حقاً مع الإنسان ويتماهى معه أكثر من الفلاسفة الأخلاقيين الآخرين ودعاة الكمال الكلاسيكي لأنه رفض أن يدعو الإنسان إلى ذلك النوع من الكمال الذي يحتاج إلى ظهور إنسان أعلى أو بالأحرى الإنسان الأعلى، الإنسان العقلاني، والنموذج الذي «يحاكي الله بكماله». فوريه دعا، بدلاً من ذلك، إلى تحرير الإنسان كما هو، من القيود والتقاليد التي تقيد مشاعره وميوله واستعداداته، تشوه وتعثر عملها، وإلى خلق مجتمع جديد يستطيع أن يعيش الناس فيه كما هم فعلاً، فيتنفسون بحرية، ويكشفون عن هذه المشاعر والميول والاستعدادات دون تضييق عليها من الخارج.

ولكن رغم هذا الاختلاف، فإن تصور فوريه لطبيعة هذا المجتمع الكامل الجديد، وما يفترض به أن يحقق، كان مماثلاً لفكرة المجتمع الجديد الذي أراده الآخرون. فهو مجتمع يجد كماله في انسجام عام يوحد بين الناس في تكامل شامل لمشاعرهم ومصالحهم وحاجاتهم، في وحدة أساسية يتفاعلون فيها ككائنات إنسانية واحدة متماثلة، دون صراعات أو تناقضات تفصل بينهم أو تثيرهم بعضهم على بعض. فوريه أعطى، في الواقع، اسم «الانسجام» للطوبى التي قال بها. الميل الأساسي الأكثر عمقاً في الإنسان هو، تبعاً لفوريه، الحاجة إلى الوحدة والانسجام. إنه كان يعتقد أن إيقاظ هذا الميل يستقطب جميع الميول الأخرى ويعطيها معنى ووحدة، وقد نبه إلى أن الدين نفسه يجد أساسه في التعبير عن هذا الميل أو الشعور المحوري. فوريه تأثر كثيراً بنظرية نيوتن، وكان يحلم بمجتمع يسوده تعاون «نيوتوني»، ويماثل «الانسجام الأبدي» القائم على قانون الجاذبية الكبير. فوريه كان يعتقد، في ضوء نموذجه النيوتوني، بوجود هذا التجانس العضوي في توزيع المواهب في داخل المجتمع. كل شيء يرجع إذاً إلى تنظيم حسابي يستخدم هذه القوى الأولية، المشاعر والحاجات، في تكوين المجتمع الجديد الذي يحقق الانسجام المتكامل الأبعاد والجوانب بين أجزائه وأفراده وجماعاته»(19). فوريه

يدفع، في الواقع، بهذا الانسجام المتناسق المتسق، الذي يقوم فيه هذا المجتمع الجديد، إلى حدود لم يحلم بها أحد، ويتكلم حتى عن تآخي الذئاب والخرفان فيه.

سان سيمون كان يتطلع إلى مجتمع صناعي منظم وموجه، يستثني المنافسة بين القطاعات الإنتاجية المختلفة ويحل محلها التعاون بين الصناعيين، المزارعين، العمال، والعلماء بغية تعزيز المصلحة أو السعادة العامة. في مشروع سان سيمون تخسر الدولة دورها، وتنكمش سلطتها تماماً لمصلحة تعاون عام يربط بين أجزاء المجتمع وينظمه دون آليتها، في جميع وظائفها التقليدية، ما عدا الوظيفة الإدارية.

الطوباويون يعتبرون، من ناحية عامة وبصرف النظر عن اتجاهاتهم الخاصة، أن الإنسان كائن اجتماعي أساسياً، وهذه الفرضية تكمن وراء جميع فرضياتهم؛ وهم عندما يصفون سماته الأخرى، فإنهم يصنعون ذلك بطريقة تقلل من قيمة المفاهيم التي تبدو مناقضة لهذه الفرضية الأساسية، وتمجد الأخرى التي تعززها فتقول مثلاً بالعقلانية والتكاملية الأخلاقية. إنهم ينشغلون، ولا شك، بالإمكانات العقلية والأخلاقية ولكنهم يعالجونها أو يتعاملون معها وفق وظائفها الاجتماعية بدلاً من النمو الفردي الذي يمكن لهذه الإمكانات دعمه، تغذيته وتطويره (20). الطوباويون وصلوا أيضاً إلى اكتشاف فضائل التعاون، وهذا دعا للإشارة إليهم كالاشتراكيين الأولين، ولكن هذا المبدأ التعاوني كان يفترض وجود مبدأ آخر يشتق منه أو يرجع إليه وهو القول بميول اجتماعية طبيعية متأصلة في الناس، تفرض أو تعني التعاون بينهم. هذا المبدأ كان يعني في الوقت نفسه حلاً، أو بالأحرى إلغاء المنافسة والمشاريع الفردية المستقلة. الطوباويون اعتقدوا، في الواقع، أن العمل الذي يكون ضرورياً من ناحية اجتماعية أو في تكوين المجتمع الجديد سيكون عملاً مرغوباً به، ويقوم به الناس راغبين. فالوفرة مثلاً التي يحتاج إليها هذا المجتمع تصبح بالتالي أمراً ممكن التحقيق. بعض المفكرين الطوباويين الذين اعتقدوا أن المؤسسات الاجتماعية لا تستطيع أبداً أن تتحسن طالما أن الأفراد الذين تتشكل منهم هم أفراد فاسدون، رأوا أن إصلاح المجتمع أو تجديده يجب أن يركز أولاً على إحداث تحوّل أخلاقي في الأفراد أنفسهم، لأن هذا التحول هو الذي يجعل من الممكن تجديد تلك المؤسسات. ولكن أكثرية هؤلاء المفكرين كانوا، على العكس، يؤمنون بأنه من الضروري إعادة بناء المؤسسات الاجتماعية نفسها وفق مبادىء أخلاقية جديدة كي يمكن خلق الأفراد الصالحين لهذا المجتمع الجديد، وذلك لأن هذه المؤسسات هي التي تكوّن النشاطات الإنسانية التي تعيد تكوين الناس. هؤلاء كانوا يرون أن تغيير هذه المؤسسات أولاً ضروري لتكوين مبدأ التعاون الذي يقوم عليه المجتمع الجديد لأنهم يعتقدون، مع أوين، أن سعادة الناس ترتبط بالعمل على تحقيق سعادة الآخرين، وأن هذا المبدأ يشكل الأساس لنوع من التعاون يكون أكثر شمولية وجذرية، التعاون الطوعي الإرادي في العمل والعيش. فالإنسان، كما كتب سان سيمون، يستطيع أن يكون حقاً سعيداً فقط عندما يعمل على تحقيق سعادة الآخرين.

هذا النوع من التعاون الذي كان يوفر أساساً للمجتمع الجديد الذي دعت إليه سلسلة طويلة من الطوباوات الحديثة ابتداء من «طوبى» مور، وخصوصاً طوباوات القرن التاسع عشر الكثيرة التي ظهرت في الولايات المتحدة - هذا التعاون كان غير ممكن دون مفهوم إيجابي آخر

قالت به هذه الطوباوية في نماذجها المختلفة حول الطبيعة الإنسانية، ويؤمن بإمكان إعادة تكوين هذه الطبيعة نتيجة تحرير الإنسان من المؤسسات الاجتماعية السابقة الفاسدة وإقامة مؤسسات جديدة ملائمة لنموها وتطورها. هذه النظرة الإيجابية إلى الطبيعة الإنسانية هيمنت - وخصوصاً في القرن التاسع عشر - إلى درجة كانت توجه بها حتى التجارب الطوباوية الدينية التي كانت تؤمن من حيث المبدأ أن هذه الطبيعة كانت طبيعة فاسدة لا يمكن تغييرها أو تصحيح فسادها. «الطوباوات الدينية بشكل خاص كانت تقول بمفهوم سلبي حول الطبيعة الإنسانية، ولكنها كانت، من ناحية أخرى، تعمل وكأن من الممكن تغيير الإنسان عن طريق هذه الكومينوتات (communities) إذ دون هذا الإيمان تخسر هذه الأخيرة كل تبرير لوجودها(21). إن أحد المنشغلين الأمريكيين بهذه التجارب في القرن التاسع عشر - قرن الطوباوات الحديثة - عبّر بوضوح عن هذا المفهوم الطوباوي النموذجي عندما كتب، بعد أن نبذ وجهة النظر القائلة بأن الشرور الاجتماعية تجد جذورها «في نقص متأصل في الطبيعة الإنسانية أو في فساد المشاعر»، بأن جذور الشر موجودة في التنظيم الاجتماعي نفسه، ودون أن نهاجمه هنا، لا يمكن لنا أن نتوقع إصلاحات دائمة أو مفيدة(22).

المفكرون الطوباويون الذين كانوا يدعون إلى المجتمع الطوباوي الجديد كانوا ينبهون باستمرار إلى هذه الناحية ويؤكدون عليها. روبرت أوين، مثلاً، لم يقف فقط عند الإشارة إلى تقدم المعرفة العام كأساس للمجتمع الكامل، بل حدد الحقائق التي تتكون منها كخمس وعشرين حقيقة. ولكن جميع هذه الحقائق تدور مباشرة أو غير مباشرة حول أطروحة أساسية وهي أن تكوين الناس كما هم عليه ينتج عن أوضاعهم الاجتماعية، وأن شخصية الفرد ليست بالتالي وراثية أو تعبيراً محدداً عن طبيعة إنسانية، بل هي نتيجة تفاعلها مع هذه الأوضاع الخاصة التي تحيط بها. هذا يعني أن العامل الذي يكوّن الإنسان يتمثل في هذه الأوضاع وليس في أي شيء آخر. أوين يذهب إلى أبعد من هذا، وينبه إلى أطروحة أخرى تترتب منطقياً على هذه الأطروحة الأولى، وهي أن الخطأ الكبير الذي يجب أن نتحرر منه هو القول أو الاعتقاد بأن الإنسان يتميز بإرادة حرة، وذلك لأن هذه الأوضاع الخارجية التي تكوّنه، تكوّن وتحدد في الوقت نفسه أفكاره ومشاعره وأعماله، وهذا يفرض إعادة تكوين هذه الأوضاع الاجتماعية من الجذور على كل مشروع يرمي إلى تكوين الإنسان تكويناً جديداً.

أوين يؤكد أن الذين يرددون أن الإيمان بحرية الإرادة يشكل أساس القيم الأخلاقية يتجاهلون الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يدل بوضوح على النتائج الوخيمة التي كانت تترتب على هذا الإيمان. ليس هناك من شك في قناعته أن القبول العام للإيمان المناقض، أي القائل بأن هذه الإرادة الحرة غير موجودة لأن الأوضاع الخارجية هي التي تكوّن ذات الإنسان، سيكون طريقه إلى تجاوز جوانب النقص في حياته وقيادته إلى الكمال. هذا ممكن عن طريق التعليم كأداة في تغيير وتوجيه عمل هذه الأوضاع، وبالتالي في تدريب الأجيال الجديدة وتكوينها كي تشكل نوعاً جديداً من الكائنات العليا، جسدياً وفكرياً وأخلاقياً.

أما فوريه فإنه تابع بشدة خط روسو في الهجوم على الحضارة بشكل عام وعلى الحضارة الحديثة بشكل خاص كمجتمع يتكوّن من أوضاع تتناقض مع الطبيعة الإنسانية وتقوم

على النفاق والعنف اللذين يسيئان إليها. فوريه انطلق، كما أشرت سابقاً، من مشاعر الإنسان وحاجاته الأساسية في تخطيطه للمجتمع الكامل، ولهذا وجه هجومه أيضاً ضد دعاة الكمال الكلاسيكيين لأنهم حاولوا «بحماقة» إقناع الناس بضبط مشاعرهم وإحكام سيادة العقل عليها. المشاعر والحاجات الإنسانية الأساسية وقائع معطاة وهي صالحة وطيبة وليست سيئة أو فاسدة من حيث أصولها وطبيعتها، ولكن الحضارة والأوضاع المزيفة التي خلقتها هي المسؤولة عن تشويهها وإفسادها. الله اعتبرها كلها مفيدة للإنسان لأنه هو الذي خلقها وعيّن لكل منها قصداً ومكاناً في آلية الانسجام المتناسق الكبرى (أي بنية الكون)؛ ولهذا فإن أي قمع أو كبت لها يعني عمل تمرد ضد الله نفسه، لأن عملاً من هذا النوع يعبّر، في الواقع، عن اتهام الله نفسه بالحماقة لأنه هو الذي كان مسؤولاً عن وجودها، وبالتالي كان من الضروري تحرير الإنسان من هذه الأوضاع، وخلق أوضاع أخرى تعمل مع هذه المشاعر والحاجات إن نحن أردنا تحقيق مجتمع جديد سعيد. وبيلامي، أكبر مفكر طوباوي أمريكي في القرن التاسع عشر يؤكد، هو الآخر، على الضرورة نفسها. فهو يرى أن المجتمع الجديد يفترض مؤهلات أخلاقية جديدة غير متوفرة حالياً (نهاية القرن التاسع عشر)، وهي لا يمكن أن تتوفر دون تغيير جذري للمؤسسات الاجتماعية السابقة التي تفسد الإنسان، واستبدالها بأخرى جديدة»(23).

المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه الطوباوية مجتمع يحرر الإنسان تماماً من القوى والمؤسسات التي كانت تكوّن المجتمعات السابقة وذلك كي يمكن تكوين حياة جديدة له. هذا هو الافتراض الأساسي، كما يكتب والز، لجميع التصورات الطوباوية، من قديمة وحديثة، من «جمهورية» و«قوانين» أفلاطون، إلى «طوبى» توماس مور، ومن «مدينة الشمس» لكامبينالا إلى «إيكاريا» كابيه، ومن «الأرض الحرة» لهير تزكا إلى كونت (الجمهورية الغربية الكبيرة) إلى هاولز وبيلامي، إلخ... كل هذه التصورات تقوم على فرضية التحرر التام «لكوميونته من الناس من التقليد، العادات، الروابط القانونية، وعبودية الملكية. إن قدراً كبيراً من القيمة الأساسية لتصورات كهذه هو في افتراض هذا التحرر، في التطلع إلى الحرية الإنسانية، في الهروب الذاتي، في القدرة على مقاومة سببية الماضي(24).

❖ ❖ ❖

فكرة المجتمع الجديد في الطوباوية تعني مجتمعاً مثالياً متوهجاً بالحياة الإنسانية المتحررة، يلغي التناقضات والصراعات، والشرور، وأشكال الظلم والاستبداد والقمع التي كان يقاسيها الإنسان عبر التاريخ. إنه مجتمع يصبح فيه التجانس الاجتماعي، الطمأنينة الاقتصادية، الاستقرار النفسي، والسعادة الشخصية وقائع يومية. إنه التطلع إلى الخروج من المشاكل اليومية إما بتقديم حل لها، وإما بالهروب منها، كما يقول البعض؛ إنه القناعة بأن نوعية الحياة يمكن ويجب أن تتحسن بشكل كلي، بطريقة تحول الإنسان من الجذور، وتعيد تكوين الطبيعة الإنسانية نفسها عن طريق مؤسسات جديدة. فكرة المجتمع الجديد التي تدعو إليها الطوباوية تعني أيضاً «إيمان الطوباوي بنفسه كإنسان عملي، وبأن الزمان أو المجتمع الذي يعمل فيه أصبح ناضجاً ومختمراً للتغيير الذي يدعو إلى تحقيقه، وبأن نجاح تجربته يعني توفير مثل فعال جداً يدلل للعالم كله على أن من الممكن حقاً تحقيق جنة هنا، على هذه الأرض»(25).

هذا «المثال» كان يعني تكوين جماعة (كومينوته) طوباوية خارج المجتمعات الموجودة، تمارس نمط الحياة الجديدة الذي يفترض به أن يجذب، بنجاحه ذاته، الناس إلى تقليده وتكرير تكوينه في أماكن أخرى. هذه القطيعة الحاسمة مع العالم كما هو كانت تدفع الجماعات الطوباوية إلى أمريكا التي كانت ترمز في ذهنها إلى إمكان البداية أو الولادة الجديدة التي تتطلع إليها، تعكس في عزلتها الجغرافية القطيعة التي تحياها، وتمثل أرضاً جديدة لا تزال نقية، أرضاً «عارية» حيث يمكن تأسيس عالم آخر بإقامة أسس مجتمع جديد يتجاوز المجتمعات التاريخية وكأن لا علاقة له أبداً بها. هذا التقليد استمر بعد تكاثر السكان في الجزء الشرقي، وذلك بالهجرة منه إلى الغرب الذي كان لا يزال يمثل تلك الأوضاع الأولى التي جذبت الجماعات الطوباوية إلى أمريكا؛ «الكثير من الطوباوات الأمريكية التي ظهرت في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر كانت ترى أن الاتجاه إلى الغرب كان يعني وجود جنة عدن حقيقية للعالم تحوّل القادمين إليها إلى كائنات عليا. هناك حيث تخنق وفرة الطبيعة غريزة المنافسة، يعيش الناس معاً في سلام واكتفاء، متحررين من مشاعر الحسد والخبث الحتمية في الجانب الشرقي المزدحم بالسكان(26). ما أسماه بعض الباحثين أسطورة الحدود، بقي طيلة عقود من السنين عاملاً قوياً في تكوين الوعي الطوباوي في الولايات المتحدة(27). الفكر الطوباوي يعني في معناه العام عملاً يتجاوز الحدود الزمانية أو المكانية، عملاً يذهب وراء ما كان عادياً، أو ما كان مقبولاً من ناحية القانون أو التقليد(28). انفصال أمريكا عن القارة الأوروبية والعالم القديم كان يرمز إلى انفصال هذه الجماعات والتجارب الطوباوية عن المجتمع والتاريخ كما كان حتى الآن، وإقامة مستوطنات طوباوية فيها كان تجسيداً مادياً لهذه القطيعة النفسية - الذهنية، قطيعة تبدو أكثر جذرية وحسماً من هروب جماعات طوباوية أخرى في أوروبا إلى الجبال أو إلى صحراء ما(29).

النقد الاجتماعي الشديد الذي شكل حافزاً قوياً في تطور الوعي الطوباوي كان يتخلل، في الواقع، التاريخ الأميركي بشكل عام. الطريق إلى الثورة الأميركية نفسها كانت، إلى حد ما، معبّدة بميول انتقادية متزايدة وباتجاه اجتماعي طوباوي يغذيها. المستوطنون الأولون بدأوا كرعايا بريطانيين يشاركون في الشكوى من مظالم متماثلة، ولكن استمرار هذه الشكاوي دون اهتمام بها دفع المستوطنين إلى تصور مجتمع أكثر مثالية من أي مجتمع في أوروبا. هذا التصور الذي يقوم على الحرية، وفرة الأرض، وإمكان تجنب الخطأ المنظم، عبّر عن ذاته في بحوث، بيانات، ودساتير ترمي إلى تحقيق هذا المجتمع المثالي. «على الرغم من أن معظم الثوريين عام 1776 كانوا يعارضون فقط السيطرة البريطانية، فإن بعضهم كانوا يحملون في عقولهم فكرة مجتمع مثالي»(30). الطوباوي إنسان متعطش للمطلق وهذه القطيعة التي كان يبحث عنها كانت تعبّر عن هذا العطش. فكرة الخلاص في مجتمع جديد، أو «الإسكتولوجيات، كانت تختلف من حيث الطريق التي تختارها إلى جنتها الأرضية، ولكنها كلها تلتقي مع الطوبى» من حيث العمل لهذه الفكرة والتطلع إليها»(31).

الإسكتولوجيات تتابعت، منها ما كان يتطلع إلى العقل، ومنها ما كان يتطلع إلى التاريخ، ومنها ما كان يتطلع إلى الطبيعة الإنسانية، ومنها ما كان يتطلع إلى قطيعة ذهنية - نفسية

خارج المجتمعات المعروفة، إلخ. ولكنها كلها تنتهي في اكتشاف جنة أرضية متماثلة من حيث التكوين الأساسي. الطوباوية تخرج من التاريخ، تتجاوزه وترسم تصميمها للمجتمع الجديد، للمدينة المثالية، وكأن هذا التاريخ غير موجود. إن كلمة «طوبى» نفسها تدل في أحد معانيها الأساسية كما رأينا سابقاً ـ على هذا الخروج* لأنها تشير إلى مكان غير موجود، إلى مجتمع «وهمي». «طوبى» توماس مور ترمز إلى هذه الناحية بشكل تجدر الإشارة إليه هنا. إنها كانت في البداية في شبه جزيرة، ولكن أموروث، الدكتاتور، نظم أعمالاً ضخمة في تحويلها إلى جزيرة، معبراً في ذلك عن طبيعة «المدينة الفاضلة» التي يجب أن تقطع صلتها تماماً مع الواقع، وكأنها يجب أن تكون مجتمعاً مغلقاً على ذاته، خارج الزمان والمكان، تصاعدياً مستقلاً عن التاريخ.

المجتمع الجديد في الطوباوية يمثل أساسياً السمات التي ترافق فكرة هذا المجتمع في المذاهب الفلسفية والتجارب الإيديولوجية الحديثة ولكنه يصوغها في أشكال متكاملة تدفع جدليتها الداخلية إلى النهاية. التصورات الأخرى كانت ترى أن المجتمع الجديد سيكون مجتمع وحدة متناسقة، ولكنها وحدة تعزز المبادرات الفردية المستقلة وتقوم على حريتها؛ المجتمع الطوباوي يحوّل هذه السمة إلى عملية تسطيح عليا يتماهى فيها الأفراد في نظام يبدو كليانياً تماماً كما أشار بعض النقدة، ولكن الغاية من ذلك كانت الخروج من التناقضات والصراعات والنزاعات، وأنانية السلوك الإنساني التي كانت تمزق الإنسان والمجتمع عبر التاريخ. هذه الغاية كانت واحدة ومشتركة مع التصورات الأخرى لفكرة المجتمع الجديد، ولكن الطوباوية أرادت تحقيقها وضمان وجودها ليس فقط في «كومينوته» خارج المجتمعات المعروفة، بل بتنظيمها تنظيماً دقيقاً في كل جانب من جوانبها، وإلى درجة تلغي في كثير من الأحيان القصد منها وهو حماية الفرد وتأمين سعادته. إنه مجتمع يزيل من حياته حتى المصادفة والأعمال العفوية. لهذا كان عدد من الباحثين يميزون الطوباوية بهذا التحليل المفصل الدقيق للمجتمع الجديد، الذي يمتد في كثير من الأحيان إلى أصغر جزئيات الحياة اليومية وتفاصيلها نفسها(32). ماركس كان من هؤلاء الباحثين «فهذه المذاهب (systems) الاجتماعية الجديدة كانت من البداية»، كما كتب «مذاهب من المحتوم عليها أن تكون طوباوية، وبقدر ما كان يزيد الوصف المفصل لها، بقدر ما كانت تتحول إلى تصورات وهمية صرفة»(33).

المجتمع الطوباوي يكشف، كما أصبح واضحاً من الملاحظات السابقة، أنه مجتمع مماثل للمجتمع الجديد الذي قالت به المذاهب الفلسفية والإيديولوجية الأخرى. فهو يقدم مثلها فكرة مجتمع نقيض للواقع الاجتماعي التاريخي كما عرفناه. هذا الواقع يكشف عن مجتمعات يسودها التمزق، ولكن المجتمع الطوباوي هو مجتمع متسق ومنسجم تماماً. «في العالم الموضوعي يسود الكدح المتعب تماماً، في الطوبى يسود اللهو والبطالة؛ اللامساواة الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية تسود العالم الحقيقي، في عالم الطوبى تزول جميع الحواجز التي

* هذا ينطبق، ضمناً على الأقل وبشكل ما، على شتى نماذج فكرة المجتمع الجديد، ولكنه يكون صريحاً واضحاً واع لذاته إلى درجة ما في الطوباوية.

تفصل بين الطبقات الاجتماعية، الطبقات الوراثية castes، المكانات الاجتماعية المتفاوتة، وتقوم مساواة كاملة؛ المجتمع مصاب كما هو موجود فعلاً بقلة في السلع المادية، ومترنح بالمجاعة والأوبئة، ولكن الطوبى تعني الوفرة، الثروة، والرفاهية؛ في العالم الحقيقي يكون الإنسان مضطهداً، ولكن في الطوبى يكون حراً؛ بكلمة مختصرة، المجتمع الذي يبنيه الوعي الطوباوي الشعبي يجسد العدالة والانسجام الاجتماعي. إنه عالم يستثني العداء بين الناس، لا يعرف الحرب، ويسوده السلام والأخوّة الشاملة بشكل نهائي(34).

الطوباوية تعني مجتمعاً يتميز بسعادة متوازنة، حققه الإنسان بشكل دائم ضد قوى الفوضى والبلبلة والاضطراب التي كانت متأصلة في الحياة الاجتماعية السياسية حتى لحظة ظهوره. إن شكل الطوبى الضروري هو، كما تكتب بريارا غودين، نظام اجتماعي موحد، مكتف في ذاته، خال من الصراعات، يقوم كنموذج مثالي للمصلحين الاجتماعيين الذين يؤمنون بالانسجام الاجتماعي كالقيمة العليا. ثم تضيف بأن العامل الحاسم الذي حدد بنية دراستها حول الطوباوية كان تحليل هذا الانسجام الاجتماعي، الهدف الذي تفترضه هذه الطوباوات (35).

والز يكتب أيضاً إن المجتمع الطوباوي مجتمع ينعم بثمار الأرض في وسط تسوده الفضيلة والسعادة والمحبة وفي حالة ثابتة نهائية من الانسجام والتجانس تستثني تماماً التغيير والتطور اللذين لا تكون هناك أيّ حاجة لهما، أي سبب لوجودهما(36). آخرون رأوا أن إبداع الطوباويين الأهم كان إخراج مسألة السعادة من الغموض الفلسفي الذي كان يتمثل بالإشارة إليها كالخير العام ووضعها في صعيد حسي مفصل التكوين حوّلها إلى مثال اجتماعي سياسي ذي معنى، يمكن تحديد وجوده كحد أدنى من التحول الاجتماعي، تطور المعرفة، ممارسة الإمكانات الإنسانية وإشباع المشاعر والحاجات، وفي هذا المعنى التوجيه إلى سياسة معينة في تحقيق السعادة وتنميتها، ومقاييس يمكن أن تقيس نجاح هذه السياسة(37).

فكرة المجتمع الجديد كما حللنا عناصرها الأساسية في فصل سابق تنطبق إذاً على التصور الطوباوي لهذا المجتمع؛ ولكن هذا الأخير يتميز، بالإضافة إلى ذلك، ببعض السمات الخاصة وبدرجة ما من التشاؤم حول إمكانات التدخل الفعال الذي يمكن أن يخلق ويكوّن من جديد. هذا التشاؤم يترتب عادة على حس إنساني مرهف يعي تماماً ضخامة أبعاد الشر الذي يجابهه ويتحداه، ومحدودية أو ضعف الوسائل التي تتوفر له عملياً في التغلب على هذا الشر. هذا كان يعني، في دوره، تناقضاً مأسوياً بين التمرد الإنساني ضد «بربرية» الوضع التاريخي الذي تشارك الطوباوية فيه في فكرة المجتمع الجديد كما نجدها في المذاهب والتجارب الإيديولوجية الأخرى، وبين هذا التشاؤم الخاص الذي تنطوي عليه. لهذا فإن الطوباوية تكشف عادة عن صراع بين ذلك التمرد الذي يحثها ويحركها بشدة نحو العمل على تحقيق الخلاص الإنساني من تلك البربرية، وبين اقتناع يقيني بأن هذا العمل سيكون دون نتيجة. هذا التناقض يفسر بقدر كبير هروب الطوباوية إلى الدنيا التي تتسمى بها، دنيا «الطوبى» غير الموجودة أو الممكنة، أو نحو اللاواقعي كمخرج لها. ففكرة المجتمع الجديد ترتطم بالواقع الذي يرفض عليها دخوله وتحويله فترتد إلى ذهن المتمرد حيث تصيغ ذاتها في بناء كامل متكامل،

ولكنه بناء خيالي. «الطوبى تمثل بالضبط تطور أسطورة المدينة المثالية» إلى «مدينة خيالية» لأن العمل في سبيلها يواجه طريقاً أمبيريقية مسدودة بتشاؤم حول أوضاعها العملية». مؤلف الطوبى يتميز بوعي واضح لهذا، ويقول بالتالي إنه يؤلف «طوبى»(38).

لقد رأينا في تحليل العناصر الأساسية المكونة لفكرة المجتمع الجديد أن التشاؤم بالوضع الاجتماعي التاريخي وبالإنسان نفسه كما هما، وكما كانا، كان يرافق هذه الفكرة، ولكن بالإضافة إلى ذلك، كان هناك دائماً تفاؤل كبير أو حتى قناعة حاسمة بأن من الممكن تجديد الإنسان والوضع من الجذور لأن ما يبدو من فساد في الإنسان يعود إلى أوضاع خارجية يمكن إزالتها ولأن الوضع الاجتماعي التاريخي نفسه أخذ يفرز قوى واتجاهات وتحولات جديدة يمكن، بالاعتماد عليها، تحقيق هذا التجديد. الطوباوية تكرر هذا التشاؤم ولكن دون أن يرافقه هذا النوع من التفاؤل*. فهي تخرج في أكثريتها الكبرى - كما ذكرت في ما تقدم - من التاريخ وإمكانات التاريخ وتصوغ فكرة مجتمعها الجديد في عالم آخر مثالي دون أيّ صلة جدلية بالوضع الاجتماعي التاريخي. دون هذا النوع من التشاؤم لا يمكن الكلام عن «الطوبى»، ولكن رغم ذلك فإن الطوباوية قد تكون، في الواقع، أكثر وضوحاً في التعبير عن «إرادة الخلاص» - التي تكلمت عليها في القسم الأول في هذا الكتاب - وأكثر توكيداً لها لأنها لا تنشغل أساسياً بأي شيء آخر سوى هذا «الخلاص».

هذا الضعف قد يعود إلى غياب القوى الاجتماعية الجديدة أو التحولات المادية الملائمة لتدخّل فعال في التاريخ، أو قد يعود إلى غياب وضعية سياسية تاريخية مؤاتية للمبادرات التاريخية التي يمكن أن تكون ناجحة في التمرد على النظام السياسي القديم، أو قد يعود إلى غياب معرفة اجتماعية سياسية علمية يمكن بها إدراك الجدلية الموضوعية التي يمكن أن تدفع في اتجاه المجتمع الجديد الذي تقول به. ولكن هذا لا يعني أن الطوباوية كانت عاجزة عن القيام بدراسات اجتماعية تاريخية وتحليلية موضوعية أو علمية قصد الكشف عن السبب أو الأسباب التي قادت إلى الحالة المرضية التي تسود الوضع الاجتماعي القائم أو المرحلة التاريخية التي تتفاعل معها، أو الوسائل التي يمكن استخدامها في التدخل ضد هذه الحالة؛ ولكنه كان يعني أن الطوباوية كانت تخرج من هذه الموضوعية والعلمية، وتنحرف عنهما جذرياً في صياغة الحل - المخرج أو فكرة المجتمع الجديد الذي تدعو إليه. «الطوباويون كانوا ماديين نيوتنيين محدثين، يؤمنون بأسباب مادية للظواهر الاجتماعية، يعتقدون أن المجتمعات والناس يشكلون أشياء طبيعية يجب دراستها بمناهج مماثلة لمناهج العلوم الطبيعية، يتمسكون بالاكتمالية الإنسانية، ويتطلعون إلى الكشف عن مبدأ انسجام عام يعمل في المجتمع بفاعلية وشمولية قانون الجاذبية الذي كشف عنه نيوتن(39).



قبل الانتقال من موضوع فكرة المجتمع الجديد في الطوباوية تجدر الإشارة هنا إلى خلاصة النقد الذي كان يوجه إليها. هذا النقد اتخذ أشكالاً عديدة، ولكن من الممكن اختصار

* هنا يجب التنبيه الى ان ما يسمى بالطوباوية الاشتراكية التي أشرت إليها سابقاً لا تشارك بهذا النوع من التشاؤم.

أهم هذه الأشكال في النقاط التالية التي تدور حول أهم مبادىء أو مفاهيم هذه الطوباوية.

1 ـ الطبيعة الإنسانية، قاعدة المجتمع الجديد، هي طبيعة صالحة فاضلة كما تقول الطوباوية. النقد المضاد يقول لا شك أن الإنسان قادر على صنع الخير وعلى العطاء الذاتي، ولكن هذه السمة لا تستنزف إمكاناته لأنه أيضاً كائن أناني يمارس الشر ويتنكر للمشاعر الإنسانية الأولية. صلاح الإنسان ليس ثابتاً وقوياً إلى درجة كافية، ولا يمكن بالتالي الاعتماد عليه كثيراً. حتى أحسن المؤسسات التعليمية والتربوية لا تستطيع تكريس هذه الخاصة بشكل دائم. فالإنسان كائن يتكون من إمكانات متناقضة وميول مختلطة ومتنافرة ولا يمكن، وخصوصاً في مجتمع حضاري معقد، السيطرة تماماً على الأوضاع والبواعث التي يمكن أن تضمن صنع الخير أو تؤمن ممارسة الفضيلة، أن تعزز الإمكانات الجيدة والفاضلة بشكل استثنائي، وتكبت أو تقمع نهائياً الإمكانات والاستعدادات السلبية.

2 ـ الإنسان كائن لدن، مصنوع من مادة لدنة، والتقدم الذي أحرزه علم النفس العملي وما يسمى «بغسل الدماغ» دليل على ذلك، ويوحي بأن من الممكن تدريب الإنسان وتكوينه في أيّ صورة نريد له. النقد يقول هذا الإنسان الطوباوي قد يكون ممكناً عندما يكون لوحده أو في جماعة صغيرة يمكن عزلها كما كان يصنع الطوباويون، ولكن ليس عندما يكون جزءاً من مجتمع كبير، وخصوصاً عندما يكون معقداً بالشكل الذي أصبح عليه المجتمع الحضاري الحديث؛ علاوة على ذلك، عندما يعاد تكوين الإنسان بهذا الشكل ـ هذا إن افترضنا إمكان ذلك على صعيد واسع ـ فإن الثمن يكون كبيراً جداً، وقد يجرده من إنسانيته ذاتها لأنه يجرده من عقله النقدي وحريته، ولكن الإنسان دون هذا العقل أو هذه الحرية يخسر ما ميزه حقاً كإنسان.

3 ـ الطوباوية تقول إن من الممكن لمصلحة الفرد أن تتماهى مع مصلحة المجتمع، وأن تكون هويته متطابقة مع هويته. النقد المضاد يقول «لا» لهذا المبدأ؛ فهو قد يكون صحيحاً في السماء ولكن ليس في هذه الأرض، وحتى عندما يغرق الفرد ذاته في المجتمع أو يندمج تماماً فيه، فإنه يكون، في الواقع، منشغلاً في تكبير ومضاعفة، توسيع وتنويع ذاته؛ المجتمع هو، في الواقع، الإنسان وقد سجل ذاته بأحرف كبيرة. من ناحية أخرى، إن مقاصد المجتمع، الكل الاجتماعي، تختلف في طبيعتها عن المقاصد، أو على الأقل، بعض هذه المقاصد التي تفرض ذاتها على الفرد. فالأولى تكون من النوع العام، العريض الأبعاد، التي تنشغل بأمن المجتمع، تأمين بقائه، العمل على تحقيق رفاهيته وتقدمه، حماية النظام الاجتماعي السياسي، إلخ... المجتمع لا يهتم، مثلاً، بالمشاعر الفردية التشاؤمية أو التفاؤلية أمام الحياة، ينظم العلاقة الجنسية والزوجية العامة ولكنه لا يحب تلك أو هذه الفتاة، لا يفضل الشعر الأشقر أو الأسود. النقد المضاد يؤكد أيضاً أن التركيز على مصلحة أو سعادة المجتمع ككل يمكن أن يخلق حالة تؤمن ازدهار وتقدم هذا المجتمع ولكن دون أن يكون فيه فرد واحد سعيداً أو قادراً بأن يكون سعيداً.

4 ـ الإنسان يتميز، كما تقول الطوباوية، بالعقل كخاصته الأولى الأساسية، وهو بالتالي كائن عقلاني، ولهذا من الممكن تطويع هذا العقل لخلق مجتمع يتجاوز ما تعوّد عليه الإنسان في

المجتمعات الحالية. ليس هناك أي شيء فريد أو مقدس حول البنى والمؤسسات الاجتماعية التي كانت مهيمنة حتى الآن والتي كانت تتغير بالمصادفة، دون أي تخطيط مسبق. العلم الحديث يوفر حالياً أداة يمكن بها وضع نهاية لهذا التطور الاعتباطي، إذ من الممكن خلق علم حقيقي حول المجتمع نستطيع به تكوين مجتمع لا يكون ثمرة المصادفة، ويعالج بالتالي ما يميز المجتمعات الحالية من نقص وخلل.

النقد المضاد يؤكد على ثلاث نقاط أساسية، أولاً، إن الإنسان هو ولا شك كائن عقلاني، ولكن بشكل جزئي وليس كليّاً، في بعض الأحيان والفترات وليس في جميع الأوقات، في مواجهة بعض المشاكل والأعمال وليس جميع المشاكل والأعمال، ولهذا لا يصح التعميم؛ ثانياً، إن الطوباوية تطابق بين العقل وبين المقاصد الفاضلة، وتوحي ضمناً على الأقل بأن نمو العقل وسيطرته يعنيان نمو الفضيلة والإرادة الفاضلة، ولكن ليس هناك أي سبب أبداً لهذه المعادلة. فالمجرمون، والاستبداديون، والقادة الفاسدون، ودعاة الحرب، والمسؤولون عن القتل الجماعي، والذين يتاجرون بالمفاسد والرذيلة، إلخ... يمكن أن يكونوا كلهم على درجة عليا من القدرة على التفكير العقلاني وعلى ممارسة هذا التفكير أو العقل العلمي نفسه. فالعقل يتميز، كالعلم، بوجهين أو حدّين؛ ثالثاً، المؤسسات والعادات الاجتماعية قد تكون نتيجة نمو غير عقلاني، ولكن هذه العادات والمؤسسات تعكس، حتى وإن كانت سخيفة واعتباطية من ناحية عقلانية، تحولات وتجارب وسيرورات تاريخية عريقة، ولا يمكن إلغاؤها أو إبطال عملها لأنها غير عقلانية.

5 - المستقبل ينطوي على عدد محدود من الإمكانات التي يمكن التنبؤ بها بسهولة لمقاصد عملية. النقد - المضاد يقول إن هذه الإمكانات التي ينطوي عليها المستقبل قد تكون قليلة العدد، ولكن لا يمكن التنبؤ بالضبط بها وخصوصاً في انتقاء أحدها كالإمكان الذي سيحدث. ثم إن المخططات التي يتجه بها الإنسان نحو مقاصد معينة، يمكن أن تقود إلى مقاصد أخرى.

6 - التفكير الطوباوي يقول إن من الممكن وجود قادة يحكمون بطريقة عقلانية عادلة، أو تدريب وتثقيف عدد من المواطنين لممارسة هذا النوع من السلطة. النقد - المضاد يقول «لا»، لأن السلطة نفسها تفسد بجدليتها الخاصة الذين يمارسونها، أو كما قال أكتون، إن فساد الإنسان يزداد مع ازدياد درجة السلطة التي يمارسها.

7 - الطوباوية تقول إن مجتمعاتها الجديدة لا تتعارض مع الحرية بل تحققها بشكل صحيح لأن الفرد المشارك فيها يجد أن قدره الخاص يتحقق في تفاعله وتعاونه ومشاركته الحرة في مقاصد المجتمع. هذه النقطة ترتبط بالنقطة الثالثة، والنقد - المضاد يقدم رداً مماثلاً فيقول، مثلاً، بضرورة تقديم تحديد صحيح واضح للحرية لأن المسألة الأساسية هي ما نعنيه بهذا المفهوم وليس ترديد كلمة الحرية. فنحن نعرف، مثلاً، أن القول بالحرية ظاهرة ترافق جميع الأنظمة السياسية الحديثة ومنها الأنظمة الكليانية نفسها، كالشيوعية والنازية، التي كانت تكشف عن ولع بالتوكيد عليها. فعندما تقول هذه الطوباوية، مثلاً، إن الحرية تؤكد وجودها في هذه المجتمعات الجديدة، فإن القول قد يعني أن الفرد خسر

تماماً فرديته واستقلاليته نتيجة التثقيف المنظم الذي جعله عاجزاً عن التعبير عن أيّ أفكار ومواقف خاصة به، لا تكون نتيجة تماهيه «الحر» مع المجتمع. النقد ـ المضاد يتجه بدلاً من ذلك إلى شكل من أشكال الحرية البسيطة الواضحة التي تعوّد عليها وعلى المفهوم الذي يحددها لأنه يعرف ما تعنيه الحرية في هذه الحالة. مراجعة هذه النقاط تدل على أن النقد الأساسي الذي تشير إليه والذي تلتقي فيه مباشرة أو غير مباشرة، هو نقد ما تراه كاتجاه طوباوي إلى إذابة الفرد في المجتمع كحقيقة عليا تلغيه ككائن فردي؛ لهذا يمكن القول إن كل من كتب حول إحدى هذه النقاط كان يكتب شيئاً ما في هذا النقد الأساسي.

والز، مثلاً، يكتب إن «الخطأ الأساسي المشترك بين الطوباوات هو أنها تصورات صبيانية لأن كل ما يشكل دم، وحرارة، وحقيقة الحياة غائب عنها. إننا لا نجد أفراداً يتميزون بفردية، بل كائنات عامة مجردة. ففيها كلها نجد جمهوراً من الناس الذين يلبسون لباساً جميلاً، يتمتعون بصحة جيدة، ويعيشون حياة سعيدة، ولكن دون أي تمايز شخصي أبداً. هذا يولد فينا شعوراً باللاواقعية..» ثم يضيف، «إنني لا أعتقد أن هناك أي إنسان يرغب أو يقبل أن يعيش في مجتمعات «كجمهورية» أفلاطون، «طوبى» مور أو الطوباوات الأخرى. إنني أشك بقدرة أي شخص بأن يتحمل شهراً واحداً من العيش الذي يتعرض فيه يومياً للإعلان عن الفضيلة التي خطط لها مور... ليس من إنسان يريد حقاً أن يعيش في كومينوته (من هذا النوع)، في تفاعل اجتماعي مستمر مع آخرين إن لم يجد هناك كائنات ذات شخصية فردية يلتقي بها ويتفاعل معها. إن الصراعات والتناقضات التي تخصب وتغذي فردية الإنسان هي التي تعطي معنى للحياة الشخصية؛ هذا، على الأقل، ما تبدو عليه الحياة بشكل متزايد بالنسبة للإدراك الحديث. فدون خلق هذه الفرديات الشخصية لا يمكن خلق أي شيء(40).

هذا النقد ينفتح هو الآخر لنقد ـ مضاد من جوانب عديدة، ولكنني أقتصر هنا على جانب واحد بسبب علاقته بموضوع الدراسة الحالية. فهذا النقد يصل إلى ما يصل إليه من نتائج في حدود ضيقة، أي دون أن يرى أن هذه النقاط التي يقف عندها هي جزء من ظاهرة أخرى عامة أو قصد أعلى وهو التطلع إلى مجتمع جديد يتجاوز فيه الإنسان بالضبط التناقضات التي أشار إليها، ويجد خاصته الأولى المميزة له في الوحدة الانسجامية المتكاملة الجوانب التي يقول بها، والتي تجد فيها تلك النقاط نفسها معناها أو سياقها الحقيقي. هذا النقد لا يرى أن هذا الانسجام لا يمكن أن يقتصر على النظام الخارجي، أنه كي يكون ممكناً فإنه يحتاج إلى وحدة انسجامية مقابلة داخل ذات الفرد، تتمحور عليها الذات الفردية، وتوجه هذه الذات نفسياً وعقلياً وأخلاقياً؛ ولهذا فإن ما يشكو منه يترتب على ما يمكن تحديده كجدلية القصد الأول، وهو التطلع إلى مجتمع يجسد ذلك الانسجام المتكامل الجوانب. هذا النقد يتجاهل، بالإضافة إلى ذلك، أن هذا المجتمع الطوباوي لا يشكل ظاهرة شاذة، وذلك لأنه يعكس حوافز وتطلعات إنسانية أساسية عامة تدعو الإنسان إلى تجاوز ذاته ووضعه، وتعبّر كما أشرت سابقاً عن «إرادة الخلاص» التي تدفع إلى مجتمع كهذا.

8-2

فكرة المجتمع الجديد في الفوضوية

تاريخ الفكر يكشف عن مذاهب قليلة تميزت بغموض الهوية الفكرية والسياسية التي رافقت صورة الفوضوية في الذهن العام، أو كانت تثير مثلها درجة مماثلة من البلبلة حول معناها وتحديدها. الفكرة القائلة، مثلاً، بأن العنف يميز الفوضوية، أو أن الفوضوية هي مذهب تدمير وهدم كانت، كما كتب عدد من الباحثين، الفكرة المهيمنة لمدة طويلة، هذا على الرغم، كما ينبه أحد هؤلاء، أن ليس هناك عملياً أي تبرير لها. هذا الباحث يضيف أن هناك أيضاً بين هذه المفاهيم المغلوطة حول الفوضوية من يحدد بها باستمرار كل مفهوم أو كل نظرية تنبذ سلطة معينة قصد استبدالها بسلطة أخرى، كما أن هناك أيضاً فلسفات اجتماعية توصف بأنها فوضوية على الرغم من أنها تتعارض تماماً معها؛ ثم يخلص إلى القول إن هذا يزيد من البلبلة الكبيرة الموجودة سابقاً حول الموضوع(1).

أصل الكلمة في اللغة اليونانية التي ترجع إليها anorchos يعني «دون حاكم». في الثورة الفرنسية التي بدأ فيها استخدام هذه الكلمة الحديث، كان «المعنى» الذي تستخدم به معنى سلبياً يوحي بحالة تسودها الفوضى. هذا «المعنى» دفع مفكرين من كبار الفكر الفوضوي، من أمثال غودوين في أواخر القرن الثامن عشر، وتولستوي في بداية القرن العشرين، على رفض التسمية الفوضوية. في كتاب «ما هي الملكية؟» كان برودون أول من أعطى نفسه لقب «فوضوي» في معنى إيجابي يتناقض مع معنى الفوضى. برودون كان يعي خاصة الغموض التي رافقت كلمة الفوضوية ابتداءً من الأصل اليوناني الذي اشتقت منه، وقد وقف عندها قصد إيضاح المعنى الاجتماعي الإيجابي الذي تنطوي عليه. لهذا كان الإيضاح مهماً ليس فقط لأنه يعطي الكلمة هذا المعنى الإيجابي، بل لأنه صاغ في مجرى ذلك جانباً أساسياً جداً في النظرية، أو بالأحرى، «النظريات» الفوضوية، وهو ربط المجتمع الفوضوي ليس فقط بزوال الدولة بل بقانون طبيعي يبرر هذا المجتمع.

الفوضوية لم تكن تعني أبداً «الفوضى» الاجتماعية والسياسية. برودون كان أول من عبّر عن هذه الناحية فأعلن أنها لا تعني إحداث أي اختلال أو تشويش في النظام الاجتماعي بل تعني، على العكس، النظام. فهي تعكس النظام الطبيعي الذي يتناقض مع النظام الاصطناعي

الذي تفرضه السلطة من فوق، وهي تمثل الوحدة الحقيقية بالنسبة للوحدة المزورة التي تنتج عن القمع. لهذا فإن المجتمع الذي يعبر عنها يكون مجتمعاً «يفكر، ويتكلم، ويعمل كإنسان واحد لأنه لا يكون ممثلاً بأي إنسان، ولا يعترف بأيّ سلطة شخصية»؛ فالفوضوية هي «المجتمع المنظم، الحي»، وهي «الدرجة الأعلى من النظام والحرية، التي يمكن للإنسانية بلوغها». الدولة وليس الفوضوية هي المسؤولة عن الفوضى، وعن البلبلة الاجتماعية(2).

إن كانت الفوضوية لا تعني أبداً الفوضى كقصد لها، فهي لا تعني أيضاً أبداً العنف والتدمير في هذا المعنى. «الفوضوية ليست مرادفاً للإرهاب... والمفهوم الذي يرى أنها لا تنفصل عن الاغتيال وقذف القنابل واستخدام الديناميت كان أكثر المفاهيم الخاطئة التي ظهرت حولها استمرارية وصعوبة في التصدي له وإزالته»(3) مراجعة كتابات الفوضويين حول هذا الموضوع تكشف، في الواقع، أن فكرة العنف أو التدمير لا توجد منفردة وحدها في فكر أي مفكر فوضوي، وأنها تقترن عادة بعمل الخلق والتكوين الجديد. برودون يكتب مثلاً «إنني أدمر وأبني»، وباكونين نفسه يكتب في فقرة شهيرة يختم بها كتاب «الرجعية في ألمانيا»، «لنضع ثقتنا في الروح الخالد الذي يدمر ويسحق فقط لأنه الينبوع الخلاق... دائماً لكل الحياة. الحماس للتدمير هو أيضاً حماس خلاق».

تولستوي رأى أن الفوضوية تقترن بالعنف فرفض التسمية، ولكنه كان فوضوياً لأنه كان يعارض تماماً وجود الدولة، وجميع المؤسسات السلطوية. وغودوين - الذي يعتبره عدد من الباحثين كمؤسس للنظرية الفوضوية الحديثة أو كأكبر مفكر فوضوي - رفض أيضاً التسمية الفوضوية لهذا السبب، لأنها كانت تقترن في ذهنه بالمعنى السلبي الذي اتخذته في الثورة الفرنسية؛ ولكنه كان، رغم ذلك، أول فوضوي حديث، لأن كتابه المهم «بحث يتعلق بالعدالة السياسية»(4) يقول بجميع الفرضيات الفوضوية الأساسية التي يلتقي فيها الفكر الفوضوي. فهو ينبذ الدولة وكل نظام اجتماعي يرتبط بها، يرى أن السلطة السياسية هي سلطة مصطنعة ترجع في جميع أشكالها إلى ممارسة القوة من قبل البعض ضد البعض الآخر، أو من قبل عدد قليل ضد الشعب، أن المجتمع جزء من نظام طبيعي وبالتالي لا يحتاج إلى الدولة؛ أن سعادة الإنسانية، وهي أهم قصد يمكن للعلم الإنساني أن يعمل على تحقيقه، لا تنسجم مع وجود هذه الدولة؛ أن الحياة البسيطة القريبة من الطبيعة ضرورية لهذه السعادة؛ أن مبدأ المساواة هو مبدأ يجب تحقيقه كقاعدة لمجتمع جديد لأن المساواة واقعة طبيعية حقيقية؛ ولأن تنظيم المجتمع في لامركزية توزع إدارته إلى أبعد درجة ممكنة ضروري لهذا المجتمع، مجتمع المساواة والحرية أو العدالة.

وجود فرضيات واحدة كهذه يعني أنه رغم ما كان يوجد من بلبلة وغموض رافقا الفكر الفوضوي منذ ظهوره*، هناك أرضية واحدة تلتقي فيها جميع أشكال هذا الفكر الرئيسية،

*** جيريمي بانثام كتب، في الواقع، عام 1795، كتاباً بعنوان «أغاليط فوضوية»، انتقد فيه مجموعة من المبادىء والأفكار. وفي طليعتها وثيقة «إعلان حقوق الإنسان»، التي صدرت عن الثورة الفرنسية. لأنها إما غامضة، وإما خاطئة، وإما مزيج من الاثنين، وبذلك كان يوحي بأن التفكير الفوضوي يوفر مثلاً أو نموذجاً لهذا النوع من الفكر الذي يكون إما غامضاً، وإما خاطئاً وإما خليطاً من الاثنين، هذا النوع من المفاهيم الخاطئة لا يزال مع الأسف، يرافق الفكر الفوضوي حتى الآن(5).**

وأنه يمكن بالتالي الكلام على نظرية فوضوية أو مذهب فوضوي واحد. الفوضوية تعبّر عن اتجاهات عديدة مختلفة. فهناك الفوضوية الفردية، الفوضوية التعاونية، الفوضوية الشيوعية، فوضوية تتوقع خلاص العالم عن طريق المشاعر، وفوضوية تتوقع هذا الخلاص عن طريق العقل، فوضوية إلحادية وفوضوية مسيحية، فوضوية إصلاحية وفوضوية ثورية، فوضوية تقول بضرورة برنامج مفصل جداً للمجتمع الذي يلغي الدولة، وفوضوية تعتقد أن عليها التخلي عن برامج من هذا النوع، إلخ... ولكن رغم هذه الاختلافات، فإن جميع هذه النماذج تلتقي في بعض المواقع الأساسية التي تنطلق منها كمحور لفلسفتها، وفي طليعتها فكرة المجتمع الجديد. هناك اختلاف واضح، مثلاً، بين الفوضوية الفردية على طريقة ماكس شتارنر، والفوضوية المشاركة أو الاجتماعية على طريقة باكونين، «ولكن دعاة الحرية الكاملة، ودعاة التنظيم الاجتماعي لا يختلفون كما يبدو لأول وهلة من حيث المعنى الأساسي. فالفوضوي الاجتماعي هو أيضاً فوضوي فردي، والفوضوي الأخير يمكن أن يكون أيضاً فوضوياً اجتماعياً دون أن يتجاسر على قول ذلك»(6). هناك أيضاً من يقول إن السمة الأساسية للفوضوية هي الاشتراكية، ولكن هذا لا ينطبق على بعض الفوضويين كماكس شتاتر مثلاً. ثم حتى إن افترضنا جدلاً أن ذلك صحيح، فإنه لا يشكل السمة الأساسية، لأن هذه الاشتراكية تعبر عندئذ عن سمة أخرى أكثر أهمية وهي فكرة مجتمع جديد منسجم، متناسق الأبعاد. فالاشتراكية، وخصوصاً عندما تعني «إزالة استثمار الإنسان للإنسان»، تجد قاعدتها في مجتمع فوضوي من هذا النوع وليس العكس بالعكس. الفوضوية تعني أولاً «بناء نظام جديد، مستقر وعقلاني، يقوم على الحرية والوحدة الاجتماعية والأخلاقية(7). إهمال هذا الجانب الأساسي يضيف إلى البلبلة الموجودة حول الفكر الفوضوي وطبيعته.

عدد الباحثين الذين كانوا يصنفون في بحوثهم وتحاليلهم هذه العناصر عنصراً، عنصراً، ولكن دون الانتقال إلى هذا الجانب، كان كبيراً نسبياً. إن أحد الباحثين الذي أشرت إليه سابقاً قام بمحاولة جدية في إزالة البلبلة والغموض اللذين يحيطان بمعنى الفوضوية، ولكنه هو الآخر ارتكب هذا الخطأ؛ فهو يقتصر في تحديده للعناصر الأساسية المشتركة بين الفوضويين على العناصر التالية: نبذ السلطات القائمة كمصدر للتوازن والديناميك الاجتماعي؛ رفض التعاون مع النظام الاجتماعي السياسي الموجود في أي مكان عن طريق المشاركة في أي برنامج إصلاحي؛ تعزيز وتطوير عدد من البدائل الغير إكراهية كبديل لها، أي للسلطات السياسية والأنظمة الموجودة. هذا التحليل يتجاهل هنا أيضاً، أن هذه العناصر أو المقاصد، وأخرى مماثلة، تجد تبريرها في قصد آخر أساسي يرمي إلى إقامة مجتمع جديد يقدم حلاً للمشاكل والشرور الاجتماعية التي يشكو منها الإنسان.

الوقوف عند عنصر أو بعض العناصر التي يتكون منها المجتمع الجديد دون تجاوزها إلى أرضيتها في هذا المجتمع كان، في الواقع، يحدث غالباً في الكتابات التي تنشغل بالفكر الفوضوي. الانشغال بهذه العناصر على حدة ضروري ولا شك، ولكن من الضروري أيضاً، وبشكل خاص، كي يتكامل البحث ويتكامل معه تحليل أو صياغة المذهب الفوضوي، الانتقال منها إلى فكرة المجتمع الجديد التي تنسقها، أو التي تنسق ذاتها فيها.

مراجعة الفكر الفوضوي من هذه الزاوية، زاوية فكرة المجتمع الجديد، تدل بوضوح على وجود محوري لها في هذا الفكر مماثل لوجودها في المذاهب الفلسفية والإيديولوجية الأخرى التي تكون متكاملة الأبعاد الأساسية. هذه الفكرة كانت ـ كما تكشف الصفحات التالية ـ واحدة متماثلة بين المفكرين الفوضويين، من ناحية، وبين المذهب الفوضوي وهذه المذاهب الأخرى، من ناحية ثانية، «إن الإطار العقلي الفوضوي» كما يكتب ودكوك، «يكرر ذاته بطريقة مدهشة في الكتابات الفوضوية التي تعبر عنه حتى عندما لا يكون هناك أي دليل على رابطة أو حلقة تاريخية تصل بينها»(8).

الفوضوية ليست مذهباً سياسياً صرفاً كما يتخيل البعض بل تنطوي على عنصر أخلاقي قوي يتسرب إليها ويوجه تطلعاتها، ولكن الكتابات التي انشغلت بها أهملت هذا العنصر ولم تقف عنده كما يستحق، وهذا كان يعني إهمال فكرة المجتمع الجديد كحافز أول لها، وطبيعة هذا المجتمع الأساسية التي تكوّنه. المجتمع الجديد الذي كانت تتطلّع إليه الفوضوية كمخرج وكحل كان مجتمعاً يزيل كافة أشكال الشرور والتناقضات الاجتماعية والأخلاقية التي كانت تستبد بالإنسان حتى الآن، فيكون بالتالي مجتمعاً متناسق الأبعاد ومتجانس البنية*. فكرة هذا المجتمع كانت قوية في الفوضوية إلى درجة كانت تتطلع فيها إلى حياة بسيطة غير معقدة، قريبة من الطبيعة، منسجمة معها، لأن حياة كهذه تكون أكثر قدرة على تحقيق المجتمع الجديد الذي يحقق الحرية والانسجام في روابط متينة من الأخوّة الإنسانية. وجود هذا النوع من الحياة يعني، بكلمة أخرى، في وجود ذاته الإعلان عن ظهور المجتمع الجديد المنسجم لأن هذا الظهور يكون مستحيلاً مع استمرار الصراعات والشرور التاريخية التي كانت تمزق هذا الانسجام عبر التاريخ. أعلام الفوضوية كانوا يتطلعون إلى مجتمع جديد متحرر، ويعبرون عنه بطرقهم الخاصة، ولكنه مجتمع واحد من حيث بنيته الأساسية، وهي بنية تمثل، من حيث جوهرها، الخاصة المميزة لفكرة المجتمع الجديد كما كشفنا عنها سابقاً، أي خاصة التجانس والانسجام التي تزيل التناقضات والشرور والصراعات الإنسانية التي كانت ولا تزال تسحق الإنسان وإمكاناته.

شتارنر كان يعبّر عن الفردية الأكثر تطرفاً في تاريخ الفكر الفوضوي، فردية ليس هناك ما يتجاوزها حتى في تاريخ الفكر السياسي كله. فهو ينكر أيّ حقيقة سوى حقيقة الفرد، أيّ حقيقة تتجاوزه وتعلو عليه، ومهمته الأساسية، كما وصفها، كانت تحرير الفرد مما كان يعتبره استبدادية جميع المجردات التي كانت تتخطى الفرد، سواء كانت سياسية، دينية، أخلاقية، فلسفية، إلخ... ولكن رغم ذلك كان شتارنر يؤمن ليس فقط بضرورة الاتصال أو التفاعل الاجتماعي، بل يدعو أيضاً إلى ما أسماه بـ«اتحاد الأنانيين» كمحاولة في إقامة «كومينوته»

* البلبلة الفكرية التي أشرت إليها سابقاً حول معنى الفوضوية كانت تعبر عن ذاتها هنا في مفاهيم ترى أن الفوضوية مذهب عدمي، أي أنها تنكر المواقف الأخلاقية، لا ترتبط بأي مبدأ أخلاقي أو أي قانون طبيعي، هذا على الرغم من أن الفوضوية تؤمن ليس فقط بقيم أخلاقية، ومثل إنسانية عليا، بل أيضاً بحافز أخلاقي قوي إلى درجة يمكن فيها الاعتماد عليه، حتى بعد تدمير الدولة، بتكريس استمرار وحدة المجتمع وانسجامه الاجتماعي الأخلاقي في روابط أخوّة حرة وطبيعية.

مثالية جديدة تكرر فكرة المجتمع الجديد. الرؤيا الفوضوية لهذا المجتمع كتجسيد لحياة بسيطة غير معقدة، والتوكيد على فضائل هذه الحياة البسيطة يعبران، في الواقع، عن قناعة عفوية تقريباً بضرورة التقشف كشرط للحياة الحرة الفاضلة التي يقوم عليها. هذه الخاصة أو القناعة تتخلل الفكر الفوضوي ككل. «الفوضوي لا يشعر فقط بالغضب ضد الأثرياء؛ إنه يشعر بالغضب ضد الثروة نفسها، والرجل الغني هو في نظره ضحية لترفه تماماً كالرجل الفقير الذي يكون ضحية عوزه. الحياة المترفة لم تكن تجذب إليها الفوضويين حتى عندما يفترض بها أن تكون حياة عامة لجميع الناس»(9) الكفاية المادية هي الحد لما يريده الفوضوي من العالم المادي لأنها تسمح للناس بأن يكونوا أحراراً، أو هي بالأحرى ضرورية لهؤلاء في تحقيق تحررهم. برودون كان يعبّر عن هذا الموقف الفوضوي عندما حدد الفقر في كتاب «الحرب والسلام»(10) كحالة يكسب فيها الإنسان بعمله ما يكفي لحاجاته، ثم يمتدح هذه الحالة بعد أن يميز بينها وبين حالة الإملاق، كالحالة الإنسانية المثلى التي نكون فيها أحراراً تماماً، وقادرين على روحنة حياتنا لأننا نكون أسياد مشاعرنا وشهواتنا. لهذا نرى أن مجتمع برودون الجديد - الذي يمثل، في الواقع، المجتمع الفوضوي - مجتمع يعترف بالملكية الصغيرة فقط، بالمنتجين الصغار من مزارعين وحرفيين، ويتجاهل الصناعات الكبيرة التي لا يمكن أن يديرها فرد واحد. برودون يرفض الملكية الكبيرة لأنها تدمر المساواة ويرفض أيضاً الشيوعية لأنها تدمر استقلال الفرد، وبذلك يخسر المجتمع الجديد الذي يتطلع إليه أساسه الذي يقوم في الأخوّة والحرية.

برودون يعتقد أنه وجد، في هذه المبادىء القليلة، التركيب الذي يزيل النقص الموجود في تصورات المجتمع الجديد الليبرالية والشيوعية؛ فالأولى تعبّر عن رغبة الإنسان بتحرير ذاته من عبودية الشيوعية التي كانت قاعدة المجتمع أو الاتحاد البدائي، ولكن مبدأ الملكية الذي تقوم عليه ويعمل دون حدود، يحولها هي الأخرى إلى عبودية، لأنها تنتهك فيه المساواة والحرية، وتدعم بالانطلاق منه وصول أقلية محدودة إلى السلطة وممارستها؛ أما الثانية، أو التصورات الشيوعية، فإنها لا تدرك أنه على الرغم من أن الإنسان كائن اجتماعي يريد المساواة، فإنه كائن يحب أيضاً الاستقلال ويتمسك بحريته.

إن نظرة برودون إلى المجتمع الفوضوي الجديد بقيت، في الواقع، «نظرة قروية، ومجتمعه المثالي كان مجتمع قرويين أقوياء، مستقلين، يعيلون أنفسهم بأنفسهم» ويحققون كفايتهم الذاتية بجهدهم الخاص. برودون كان يعارض بالتالي مخططات التصنيع والمؤسسات الصناعية الكبيرة التي كان يتطلع إليها الاشتراكيون الطوباويون، سان سيمون، فوريه، وأوين، كأداة في خلق المجتمع الجديد الذي يحرر الإنسان؛ ورفض، من ناحية أخرى، الكومينوتات الطوباوية على طريقة كابيه أولويس بلان لأنها كانت تقوم على الملكية الجماعية المشتركة(11). فكر برودون انتقل في مراحل مختلفة ولكنه بقي فردياً متشدداً في الفردية التي يقول بها، هذا على الرغم من أنه كان يتطلع إلى مستقبل تزول فيه الاختلافات الطبيعية نفسها بين الناس كي يمكن ظهور المجتمع الجديد في انسجامه التام. «برودون أكد أن مستقبل الحضارة يرتبط بطاقة الأفراد، بأن الحرية شرط لتقدمه، وبأن القصد الذي يجب ألاّ يغيب عن الذهن

هو إقامة العدالة التي تعني المساواة. إنه أدرك صعوبة المطابقة بين الحرية والمساواة التامة، ولكنه كان يأمل التغلب على غياب هذا التساوق بينهما بتخفيض تدريجي للفروق الطبيعية في كفايات الناس»(12). لهذا كان برودون يدعو، في تحقيق هذا القصد، وكروسو من قبله، إلى مجتمع لا يوجد فيه فقر كبير أو ثروة كبيرة، لأن البؤساء والمحتاجين والمحرومين يكونون مادة سهلة للمغامرين والسلطة الاستبدادية، والأغنياء يشكلون أيضاً خطراً على الديمقراطية لأنهم يستطيعون بسهولة إفساد الجمهورية(13).

التجربة الفوضوية في أثناء الحرب الأهلية الإسبانية في الثلاثينات حاولت، في الواقع، ترجمة فكرة هذا المجتمع إلى الواقع، وتحويلها إلى واقعة حية. المفكر الفوضوي، فرانز بوركانو(14)، يقدم لنا صورة واضحة مثيرة عن هذه التجربة في الوصف الفريد الذي وفره لنا عن القرى الأندلسية التي باشرت رأساً، بعد أن طردت السلطة الحكومية من أراضيها في بداية الحرب، بإقامة المجتمع الفوضوي الجديد بعمل منظم كان يحاول، في ما يحاوله، أن يبسّط حتى الحياة الفقيرة السابقة، التي كانت تعيش فيها هذه القرى. فهي أغلقت، مثلاً، الحانات، وفي مبادلاتها التجارية في ما بينها أو مع قرى أخرى قررت الاستغناء عن بعض مظاهر الترف القليلة المحدودة التي كانت متوفرة لها، كالقهوة مثلاً، لأنها رأت أن لا حاجة أساسية لها. الفوضوي، بكلمة أخرى، لا يقيس التقدم، بما ينتجه المجتمع من ثروة مادية، أو بما يسجله من مستويات تتزايد تعقيداً حضارياً مع تقدم الصناعة والتقنية، بل بدعوته إلى إلغاء الدولة، كل أشكال الاستثمار الاقتصادي، كل الأشكال السياسية السلطوية، كل أشكال اللامساواة، لأنه يعتقد أن هذا يقود إلى حالة يسترجع بها الإنسان إنسانيته، ويستطيع فيها أن يطور هذه الإنسانية وفق إمكاناتها ودون تعثير.

هذا الجانب الذي يميز فكرة المجتمع الفوضوي الجديد كان يرافق نظريات جميع المفكرين الفوضويين الكبار، ابتداءً من غودوين في نهاية القرن الثامن عشر وانتهاءً في تولستوي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لهذا عندما يؤكد تولستوي على فضائل الحياة في المجتمعات البسيطة، القريبة من الطبيعة، المنسجمة معها، التي لا تفصلها عن هذه الطبيعة المنجزات الحضارية وأنظمتها ومؤسساتها المعقدة، ويقول بأن الإنسان يجد حقاً نفسه عندما يحيا في حياة بسيطة كهذه، في علاقات عضوية تربط بينه وبين المجتمع ووسطه الاجتماعي والطبيعي نفسه - فإنه يمثل في ذلك اتجاهاً أساسياً كان يلازم الفكر الفوضوي في جميع مراحله(15).

هذه الملاحظات تعني أن الفوضوية كانت في تصورها للمجتمع الجديد، تتعارض أساسياً مع المجتمع الصناعي التقني الحديث وتشك، من حيث المنطلق، بصحة هذا المجتمع الذي يعمل مدفوعاً بحافز ملحّ يلزمه بحد أعلى من الإنتاج الاقتصادي الذي يفرز أجهزة وبنى بيروقراطية هائلة الأبعاد بصرف النظر عن علاقة هذا الإنتاج وما يترتب عليه بالنسبة لنمو الإنسان، مصلحته وسعادته. مجتمع حضاري كهذا يسيء جداً إلى الإنسان لأنه يقتلع، في المفهوم الفوضوي، جذوره من الوسط الاجتماعي والطبيعي العضوي، يمسخ علاقته بهذا الوسط، يعزله عن وضع إنساني صحيح ينشأ فيه، ويعثر نموه والاستمتاع بالسعادة التي يستحقها(16).

أفكار كهذه تعيد ذاتها باستمرار في كتابات المفكرين الفوضويين، ولكن هناك جانب آخر لها وهو تطلع الفوضوي إلى «ترف» من نوع آخر يرغب بتحقيقه في هذا المجتمع الجديد. إنه المتعة الكبيرة التي سيجدها الإنسان في الخلق العلمي، الفكري، والفني، وهو أجمل وأعلى أشكال الخلق والإبداع؛ في دراسة العلوم والاكتشافات العلمية، وهي أهم وأطيب الدراسات، أو في مشاعر أخلاقية كالمحبة الإنسانية، والعطاء الذاتي حيث يحقق الإنسان ذاته تماماً. المجتمع الفوضوي الجديد، يجد في الواقع، معناه وقصده الأعلى، بالإضافة إلى تحقيق المساواة والحرية، في هذه المجالات الأخرى العليا التي يكشف فيها الإنسان عن طاقاته ويحقق معها سعادته، ولكن دون أن يتجاهل التزامه بمصلحة المجتمع ككل. الحرية، المساواة أو السعادة «ليست، بالنسبة للفوضوي، مفهوماً فلسفياً مجرداً، بل إمكاناً حياً حيوياً لكل كائن إنساني بأن يحقق النمو التام لجميع الكفايات والمواهب التي منحتها الطبيعة له، وأن يمارسها وفق مصلحة الكل الاجتماعي»(17).

هذا القصد كان يدفع الفكر الفوضوي للتطلع إلى مجتمع جديد يستطيع تحقيقه، مجتمع يستطيع فيه الفرد أن يكشف فيه تماماً عن طاقاته، وأن يمارسها بحرية وفق تلك المصلحة. باكونين كان، مثلاً، يعلن عن حرية فردية مطلقة، ولكن هذا لم يكن يتناقض مع فكرة مجتمع جديد ينسجم معه الفرد لأنه كان يؤكد، من ناحية أخرى، أن هذه الفردية أو الحرية التي تلازمها غير ممكنة دون هذا المجتمع. فالإنسان لا يصبح حراً دون حرية الآخرين الذين يتفاعل معهم في عمل اجتماعي واحد «فهو يحقق فرديته الحرة فقط عندما يكتمل بوجود جميع الأفراد الذين يحيطون به، ويفضّل عمل المجتمع المشترك وقوته العامة. هذا الاتحاد الاجتماعي التعاوني ليس شيئاً يفرض على الفرد من الخارج، بل هو من النوع الإرادي. ولكن باكونين لا يشك أبداً بأن حسناته الكبيرة تدفع إلى «تفضيله من قبل جميع الناس، الإنسان هو، في آن واحد، أكثر الحيوانات فردية وروحاً اجتماعية»(18). باكونين يكتب أيضاً «ما نطالب به هو الإعلان من جديد عن المبدأ الكبير الذي جاءت به الثورة الفرنسية: كل إنسان يجب أن تتوفر له الأدوات المادية والأخلاقية لنمو إنسانيته؛ هذا المبدأ يجب، بالنسبة لنا، أن يترجم إلى المشكلة التالية: تنظيم المجتمع بطريقة يمكن فيها لكل فرد يأتي إلى الحياة، سواء كان رجلاً أم امرأة، بأن يجد تقريباً وإلى أكبر درجة ممكنة وسائل متساوية في تنمية إمكاناته المختلفة وتحقيقها بعمله أو عملها الخاص؛ تنظيم مجتمع يجعل من المستحيل على أي فرد، أياً كان، بأن يستثمر أي فرد آخر، ويسمح لكل فرد بأن يشارك في الثروة الاجتماعية - التي لا تنتج عن شيء سوى العمل - فقط بالقدر الذي يساهم فيه في إنتاجها بعمله الخاص»(19). في هذه الرؤيا للمجتمع الجديد يتخذ باكونين موقفاً مماثلاً لموقف برودون الذي لا يؤمن، على طريقة الفوضوية الشيوعية في أواخر القرن الماضي، بالمبدأ القائل «من كل فرد تبعاً لإمكاناته، لكل فرد وفق حاجاته»، بل بالمبدأ الآخر الذي يعلن «من كل فرد تبعاً لإمكاناته، لكل فرد تبعاً لأعماله». فوضوية برودون وباكونين قد لا تكون قادرة كالفوضوية الأخرى، فوضوية كروبوتكين ومالتيستا، على تجسيد فكرة المجتمع الجديد، ولكنهما تلتقيان في مفهوم واحد حول طبيعة هذا المجتمع والقصد منه.

كروبوتكين كان يؤمن، كمواطنه الروسي باكونين، بعالم مسالم جديد تسوده الأخوّة والعدالة والحرية، ولكنه كان يختلف عنه وعن برودون في أنه كان يؤمن أن هذا المجتمع يجب أن يوفر الخدمات والسلع الضرورية لجميع أفراده بصرف النظر عن إسهامهم، ويضع بالتالي التوكيد على الحاجة وليس على العمل كمقياس للتوزيع. كروبوتكين يختلف عنهما، بكلمة أخرى، في كونه يمثل الفوضوية الشيوعية في رؤيتها للمجتمع الجديد. ولكن هذا التوكيد على هذه الناحية كان تمهيداً لغرض آخر أهم وهو تحرير طاقات الإنسان وممارستها في مجالات أخرى أعلى، لأن كروبوتكين كان يرى تأمين تلك الحاجات كضرورة في تحرير الفرد المادي كي يمكن له الكشف عن هذه الطاقات وممارستها في التفرغ للحاجات الفكرية والفنية والعلمية الأساسية العليا. إن الحافز الأهم والأحسن للإنسان في تحقيق ذاته تماماً ليس خطر الحاجة المادية كما يعتقد البعض، بل هو الوعي لحاجات أعلى وبأنه يعمل بحرية في تحقيق منجزات عليا نافعة. كروبوتكين كان مقتنعاً، كعالم طبيعي عرف سعادة الخلق العلمي في عمله، بأن الانشغال بهذه الحاجات العليا ضروري لتحقيق إمكانات الإنسان العقلية وازدهارها، وبأن الفراغ ضروري لهذا الازدهار كضرورة الخبز للبقاء. إن تأمين الحاجات المادية الأولى يعني رأساً ظهور حاجات فكرية أخلاقية أخرى تجذبه إليها وتوجه نشاطه. إنها حاجات متنوعة، تختلف من فرد إلى آخر، وتزداد تنوعاً وتعدداً مع التقدم الحضاري وتزايد نمو الشخصية الفردية، ولكنها تبقى دائماً الحاجات التي يجد الإنسان ذاته فيها كإنسان.

الانشغال بهذه الحاجات في المجتمع الجديد يتطلب درجة عليا من الوعي لضرورتها، من الارتياح العميق لها وللعمل في ضوئها، ولكن الإنسان سيكون قادراً على ذلك لأنه يجد سعادة عليا بما يقوم به. لهذا قال برودون إنه في هذا المجتمع الجديد، المجتمع الديمقراقطي المثالي، يجب على المواطن - كي يخلق المدينة الفاضلة ويؤمن استمرارها - أن يناضل على جبهتين، جبهة داخلية ذاتية وأخرى خارجية؛ في الأولى، يجب على المواطن أن يعيش في حالة دائمة من التوتر غير الهياب، وأن لا يفقد أبداً شجاعته في الالتزام بهذا المجتمع، الأمانة له، والدفاع عنه؛ في الثانية يجب عليه أن يعمل ولكن دون أن يتعب كثيراً، أن يملك بعض الموارد ولكن أن يعيش دون وساوس الربح، أن يمارس جهداً صعباً نسبياً دون أن يتضجر به، لأنه يدرك أن من الممكن أن ينسى، دون هذا الجهد، متطلبات الوحدة الاجتماعية وضرورة بقاء المجتمع الجديد؛ «إنه جهد صعب يقوم به ولكن دون أن يستنزف قواه لأن المواطن الذي يكون في حالة تعب كبير يستسلم للمستبدين(20).

هنا تجدر الملاحظة على أن فكرة المجتمع الجديد تواجه في هذا السياق أحد التناقضات الأساسية التي تقضي عليها. فهذا المجتمع يحتاج، في الواقع، إلى هذين الشرطين، فدون الالتزام الوجداني الباطني به ينحرف المواطن عنه وينشغل بأموره الخاصة فلا يهتم كثيراً بما يحدث له. الشيء نفسه يحدث للمواطن دون الشرط الثاني أو درجة واضحة من التقشف في أوضاع حياته الخارجية. ولكن الإنسان، كما نعرفه في ضوء تجاربه التاريخية وحتى الآن، لا يستطيع أن يحيا طويلاً الالتزام الأول أو أن يستمر طويلاً في الحالة الثانية، وخصوصاً عندما تتوفر له أوضاع وإمكانات تستطيع أن تجذبه خارج الأول أو الثانية.

باكونين نبه من زاوية أخرى، وعلى نقيض ماركس الذي أكد على أهمية المتطلبات الاقتصادية للثورة، إلى ضرورة فكرة أو مثال مجتمع المساواة، المجتمع الجديد، كحافز أو موجه للثورة، «حتى الفقر والقنوط لا يكفيان»، كما يكتب، «لإحداث ثورة اجتماعية... فالثورة يمكن أن تحدث فقط عندما يكون لدى الشعب فكرة عامة عن حقوقه، وإيمان عميق حاد، أو حتى ديني، بهذه الحقوق، ولهذا «فإن المساواة الاقتصادية يجب أن تكون القصد الفوري والمباشر للثورة»، وليس الاستيلاء على الدولة لتجريد البورجوازية من ملكيتها. في هذا ينبىء باكونين، كما أشار البعض، بظهور ما يسمى بالماركسية النقدية الغربية التي ظهرت مع لوكاش وغرامشي»(21).

❖ ❖ ❖

فكرة المجتمع الجديد تحتل إذاً مكانة الصدارة والمحور في الفكر الفوضوي. ولكن هذا الفكر كان يؤمن أنه قبل الوصول إلى هذا المجتمع يجب تدمير جميع القوى والمؤسسات التي تقف أمامه. «فكي يمكن أنسنة المجتمع ككل، من الضروري التدمير القاسي لجميع الأوضاع الاقتصادية، السياسية والاجتماعية التي تولّد في الأفراد تقليد الشر»(22). الدولة تقف في طليعة هذه القوى والمؤسسات التي يجب تدميرها. الفوضوية تطالب مع الاشتراكية بإلغاء الاحتكار الاقتصادي في جميع أشكاله، في أي شكل كان، وبأن استخدام الثروة الاقتصادية يجب أن يكون متوفراً للجميع دون أي تمييز. ولكن الفوضوي يضيف بأن الصراع ضد الرأسمالية يجب أن يكون في نفس الوقت صراعاً ضد جميع أشكال السلطة السياسية القمعية، لأن الاستثمار الاقتصادي كان يقترن باستمرار في مجرى التاريخ، بالاستبداد الاجتماعي السياسي. لهذا نبه برودون، ومعه الفكر الفوضوي ككل، إلى أن الاشتراكية دون حرية ترافقها تكون أسوأ أشكال العبودية. فالرغبة في العدالة الاجتماعية يمكن أن تكون صحيحة، وأن تقود إلى نتائج مرغوب بها فقط عندما تقترن بحرية الإنسان ومسؤوليته. بكلمة أخرى، «إما أن تكون الاشتراكية حرة وإما أن لا تكون. الفوضوية تجد تبريرها العميق والحقيقي في الاعتراف بهذه الواقعة...»(23) ولكن كي يمكن أن تكون حرة يجب أن تبدأ بتدمير الدولة وليس بالاعتماد عليها. انشغال الفوضوي بتدمير الدولة أولاً، وبهذا الشكل الأساسي، قاد إلى مفهوم خاطىء طابق بين الفوضوية وبين تدمير الدولة، أي مفهوم تجاهل، بكلمة أخرى، أن هذا التدمير لم يكن غاية في ذاته بل خطوة أولى ضرورية لخلق المجتمع الجديد*. الفوضويون يلتقون كلهم في المبدأ القائل بأن الدولة، السلطة الحكومية أو التشريعية، عاجزة في جميع أشكالها عن تحرير الإنسان والمجتمع، عن خلق مجتمع جديد أو

---

* في الطبعة الأولى من كتابه «بحث حول العدالة السياسية»، يكتب غودوين، أول مفكر فوضوي حديث، أن من الممكن لمؤسسات سياسية جديدة تعمل وفق برنامج ديمقراطي أن تحقق نتائج جيدة بين الناس وذلك بتعزيز شعورهم بالكرامة، المساواة، والحرية، والإرادة المستقلة، ولكنه غير رأيه سريعاً في ما بعد، وفي طبعات جديدة أخرى، نبه على أن المؤسسة الحكومية أو السلطة التشريعية لا تستطيع تحقيق هذه النتائج أو الإعداد لها، لأنها تتناقض في طبيعتها ذاتها مع العمل على تحسين وتنمية التفكير الفردي، ثم انتقل من ذلك إلى القول بإلغاء هذه السلطة تماماً.. هذا كرس نهائياً مبدأ إلغاء الدولة في الفوضوية، فأصبح هذا المبدأ السمة الأولى التي تميز الفوضوية عن المذاهب السياسية والإيديولوجية الأخرى.

متكامل مع الوقت، وبأن الثورة التي ترمي إلى إسقاط أحد أشكالها واستبداله بشكل آخر من نوع جديد تعمل فقط على استبدال استبداد معين باستبداد آخر. لهذا كان تدمير الدولة والسلطة الحكومية ضرورياً وشرطاً أساسياً في خلق مجتمع جديد.

إن استمرارية السلطة السياسية أو الدولة كظاهرة تاريخية، وشمولية امتدادها، خلقت اعتقاداً عاماً بضرورتها وتسليماً بأنها تحقق بعض الحاجات والميول الإنسانية الأساسية والضرورات الاجتماعية الثابتة، ولكن رغم ذلك كان هناك فلاسفة نكروا ذلك. «فابتداءً من الأزمنة الأولى للتفكير السياسي، كان هناك من نكر الشرعية الاجتماعية والأخلاقية على السلطة السياسية. ولكن المذهب الفوضوي لم يجد قطّ أتباعاً كثيرين، فالأكثرية الكبرى من الكتاب السياسين في جميع العصور كانت تقبل بالدولة كمؤسسة ضرورية للحياة الاجتماعية» .(24)

الفلاسفة الرواقيون والأبقراطيون في الفلسفة اليونانية كانوا، مثلاً، يقولون بأن الإنسان يستطيع الاستغناء عن الدولة وأشكال السلطة السياسية إن كان من الممكن فقط إقناعه بأن يحيا وفقاً لما منحته الطبيعة له من عقل صحيح، حس بالعدالة، وبالعطف الإنساني، أو بمصلحة شخصية عاقلة. ولكن ما كان يقتصر سابقاً على بعض المذاهب الفلسفية أو بعض الفلاسفة هنا وهناك، تحول، ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر، إلى تيار فكري كبير يمثله عدد كبير من المفكرين، وإلى حركة سياسية، أو بالأحرى حركات سياسية، كانت تمثل لمدة نصف قرن خطراً سياسياً حقيقياً على السلطات السياسية القائمة. هذا التحول كان يعني انتشار التحديد الذي يرى أن الفوضوية هي مذهب ينكر الدولة، وأن كل من ينكر الدولة من حيث المبدأ يكون فوضوياً.

الدولة هي، بالنسبة للفوضوي. أسوأ ظواهر الحياة التي كانت تسيء إلى الإنسان منذ بداية التاريخ. برودون كان ينفجر نقمة» على هذه «الظاهرة الوهمية» التي كانت من صنع فكرنا، يرى أن الواجب الأول للعقل الحر هو «تحويل وجود الدولة إلى المتاحف والمكتبات»، ويتطلع إلى اليوم الذي يكون فيه «نبذ السلطة قد حل في الكتاب السياسي المقدس محل الإيمان بالسلطة». أما شتارنر فإنه يكتب «كل دولة هي مؤسسة استبدادية، سواء كانت استبدادية فرد أو عدد من الأفراد... فهناك هدف واحد للدولة وهو حصر، تقييد، وإخضاع الفرد... وهي تريد برقابتها، بإشرافها، وشرطتها، أن تقيم حاجزاً ضد كل نشاط حر، وتعتبر أن من واجبها ممارسة هذا القمع...» وباكونين يجد أن الدولة هي «مجرد مفترس للحياة الشعبية»، «مقبرة ضخمة لجميع المثل الحقيقية، لجميع القوى الحية التي تأتي إليها كي تضحي بذاتها وتدفن فيها»؛ والدولة بالنسبة لمالتيستا تبذر، وتشل، وتدمر بأساليب سلوكها طاقات وقوى ضخمة، وهي أبعد ما تكون عن خلق الحيوية والنشاط. أما كروبوتكين، فإنه كان يسخر من البورجوازيين الذين يعتبرون أن الشعب يصبح جمهوراً من المتوحشين الذين يأكلون بعضهم بعضاً إن توقفت الدولة عن ممارسة وظيفتها وعملها، ويرى، عل العكس، أن استمرار وجودها يمثل الخطر الأكبر ضد المجتمع، ولهذا يجب سحق هذه السلطة في جميع أشكالها. فالفوضوية تعني كما يكتب «مبدأ أو نظرية حول الحياة والسلوك الإنساني تقول بمجتمع دون دولة».

هذه الأقوال تمثل عيّنة عن التحديدات المتكررة التي حاول بها الفوضويون المؤسسون للمذهب الفوضوي تعريف هذا المذهب. فهي تعني في عبارة بسيطة واضحة للفوضوي سيبستيان فور «بأن كل من ينكر السلطة السياسية ويناضل ضدها يكون فوضوياً». هذا تحديد واضح وبسيط تماماً، ولكن مراجعة التاريخ الفكري تدل على أن من الضروري الحذر من التحديدات والصيغ الفكرية «البسيطة». تحديدات كهذه صحيحة وقوية، ولكن عند الرجوع إليها يجب أن لا ننسى القصد الأساسي الذي يقف وراءها، والذي كان يحرك فكر الفوضويين المؤسسين، وهو فكرة المجتمع الفوضوي الجديد. هؤلاء كانوا لا يحتاجون عند تعريف فلسفتهم الفوضوية التنبيه على أن هذه التحديدات قاصرة وغير كافية في ذاتها لأنها ترتبط بهذه الفكرة، وذلك لأن السياق الذي كانوا يفكرون ويعملون به، ويعبّرون فيه عن هذه التحديدات، كان يدل باستمرار عليها. ولكن عندما نكتب حول الفوضوية، يجب أن تكون هذه الفكرة، والأفكار الفوضوية المختلفة التي نكتب حولها واضحة من حيث علاقتها بهذه الفكرة.

ولكن رغم ضرورة وضوح هذه العلاقة نجد أن الاتجاه العام في تحديد الفوضوية هو القول بأنها مذهب يدعو إلى إلغاء الدولة دون إضافات إيضاحية حول علاقة هذه الغاية بالقصد الأساسي وهو بناء مجتمع فوضوي جديد؛ أو القول، مثلاً، بأنها مذهب يدعو إلى مجتمع جديد يتميز بإلغاء الدولة. لهذا عندما نقدم تحديداً عاماً يقول بأن «الفوضوية هي مذهب فكري اجتماعي يتطلع إلى تغييرات أساسية في البنية الاجتماعية وخصوصاً استبدال الدولة ذات السيادة العليا (أو السلطوية) بشكل من التعاون اللاحكومي (أو اللاسياسي) بين أفراد أحرار»(25)، نكون أقرب إلى معنى الفوضوية الأساسي، لأن التحديد يشير على الأقل إلى تعاون اجتماعي غير سياسي وحر، يوحي بتكوين أو تنظيم اجتماعي جديد مستقل لهذا المجتمع. هذا ينطبق أيضاً على تحديدات أخرى مماثلة تؤكد، مثلاً، أنه «يجب، كتحديد دقيق للصعيد الفلسفي الذي تنتمي إليه الفوضوية، القول بأن هذه الفوضوية هي مذهب مضاد للسياسة وليس فقط لا سياسياً. فهي تعتبر أن السلطة السياسية، وتجسدها الحديث في الدولة، هي مصدر لكل شر، وأن اقتلاع هذا الشر هو واجبها الأساسي. فالعالم السياسي هو نقطة الانطلاق للفوضوية، وغايتها هي غاية سياسية رغم أنها تدعو إلى إزالة السياسة كلها واستبدال الدولة بأشكال جديدة من الاتحاد التعاوني الإنساني»(26)، هنا أيضاً نجد، على الأقل، إشارة ضمنية الى أن هذا «الاتحاد» هو القصد من الدعوة إلى إزالة السياسة والدولة.

مراجعة الفكر الفوضوي تدل بوضوح على أن هذه الفكرة، فكرة المجتمع الفوضوي الجديد، تتسرب إليه ككل، إلى جميع أبعاده الأساسية. السمة الأولى التي تميز هذه الفكرة هي الاعتقاد الفوضوي الأساسي الذي أشارت إليه الصفحات السابقة والقائل بأن المجتمع قادر على تنظيم ذاته بذاته، ولا يحتاج في ذلك إلى أيّ أداة خارجية، هذا الاعتقاد هو الذي كان يكوّن الفوضوية ويرشدها كفلسفة سياسية، وكإيديولوجية. روسو وغودوين كانا، في القرن الثامن عشر، أكبر المناصرين للجماهير الكادحة المعذبة، ولكن غودوين، الفوضوي الحديث الأول، انتزع الاستنتاج المنطقي من فرضيات روسو، الاستنتاج الذي تردد روسو نفسه بأن يخلص إليه. فعلى الرغم من أن الفكر الفرنسي مجد الحالة الفوضوية التي كان يحياها

المجتمع الغير متحضر - أي كمجتمع دون دولة - وشجب وجود الدولة كأحد عوامل إفساد هذا المجتمع، فإنه تطلع إلى علاج للوضع في خلق مؤسسات سياسية واجتماعية جديدة. ولكن غودوين أعلن بجسارة أن الدولة شر، أن الدولة يجب أن تزول. فالإنسانية لا تستطيع أبداً أن تكون سعيدة دون أن تزول كل سلطة سياسية، وكل المؤسسات الاجتماعية نفسها، التي تعني السيطرة(27). هذا المبدأ استقر في الفوضوية كأرضية واحدة تلتقي فيها جميع أشكالها ونماذجها. هذا كان يعني أن معارضة الدولة لا تقف عند الدولة، بل تمتد منها إلى كل سلطة ومؤسسة سلطوية وبيروقراطية. «فالفوضوية تمثل نقداً للسلطة البيروقراطية في الدول والأحزاب والحركات السياسية...»(28) إن كانت الليبرالية الكلاسيكية تقول بأن أحسن حكم سياسي هو الذي يمارس أدنى درجة ممكنة من السلطة، فإن الفوضوية تقول بأن أحسن حكم سياسي هو الحكم الذي لا يحكم أبداً.

الفكر الفوضوي كان يعتقد بالتالي أن التقدم الفكري سيضع نهاية للدولة، وأن زوال الدولة يحتاج فقط إلى تقدم العقل. برودون، مثلاً، وجد أن أصل الدولة أو السلطة السياسية يرجع إلى ميل الحيوانات الاجتماعية والإنسان البدائي إلى التطلع إلى قائد، ولكنه وجد في نفس الوقت أن تطور العقل كان باستمرار يقلص قواعد هذا الميل لأن الإنسان كان يجد نفسه مدفوعاً، مع تقدم قواه الفكرية، إلى توجيه هذه القوى ضد السلطة، وممارستها كاحتجاج ونقد، أو كتمرد وثورة. ظهور العلوم السياسية والاجتماعية عيّن منعطفاً جذرياً في علاقة الإنسان والمجتمع بهذه السلطة لأنها كشفت أن القوانين التي يعمل بها الاثنان، والتي تتحكم نهائياً بهذه العلاقة ليست من صنع الحكام، أو قضايا ترتبط بآرائهم، بل تترتب على طبيعة الأشياء والظواهر الاجتماعية السياسية، ومتأصلة فيها. ثم يكتب في سياق آخر «فكما أن حق القوة... ينسحب أمام تقدم العدالة المستمر ويجب أن يزول أخيراً في المساواة، كذلك أيضاً سيادة الإرادة تتراجع أمام سيادة العقل ويجب في النهاية أن تزول في الاشتراكية العلمية... فكما أن الإنسان يريد العدالة في المساواة، كذلك أيضاً المجتمع الذي يريد النظام في الفوضوية. فالفوضوية - المجتمع الذي يكون دون أي سيد، دون أية سيادة سياسية - هي شكل الحكم الذي نقترب منه كل يوم»(29). كروبوتكين يشير أيضاً من ناحيته الى أن الدولة دخلت مرحلة حياتها الأخيرة وابتدأت تموت، لأنها تطورت إلى درجة أصبحت غير منتجة، استنزفت ذاتها وإمكاناتها، وأخذت تواجه حالياً تحديات في جميع الجهات. إن عملية انحلالها بدأت.

برودون كان يتكلم باسم كل فوضوي عندما كتب «إن حكم الإنسان من قبل الإنسان هو العبودية نفسها». المجتمع الفوضوي الجديد يلغي جميع أشكال هذه العبودية ويجسد بالتالي نهائياً العدالة والحرية. «إن التبرير النهائي للدولة، هذا إن كان هناك أي تبرير لها، يمكن أن يكون فقط توسيع وتعزيز الحرية، هذا هو الخير الحقيقي الذي لا يُعدّل، والوضع الضروري لتحقيق أي خير. إن العمل لأي قصد آخر، كإخضاع الخير الأقل إلى الخير الأكبر على حساب الحرية، هو تزوير للحكم السياسي. الفوضويون يؤمنون كلهم بأنه لا يمكن بأي شكل للدولة أن توسع أو تعزز الحرية لأنها تشكل، من حيث طبيعتها ذاتها، النقيض التام لها. ولهذا يجب إلغاؤها، وليس هناك من حل لمشكلة الحرية سوى إلغاؤها»(30).

برودون كتب في أحد كتبه «حول العدالة في الثورة والكنيسة»، الذي يعتبره كثيرون كأهم كتاب له، بأن العدالة هي «النجم الأساسي الذي يحكم المجتمع، الذي يدور حوله العالم السياسي، المبدأ والمنظم لجميع المعاملات التجارية. ليس هناك من شيء يحدث دون استحضار العدالة»؛ ولكن كي تتكامل هذه العدالة أو تتحقق بشكل صحيح، فإنها تحتاج إلى المجتمع الفوضوي، أي المجتمع الذي يلغي جميع أشكال «العبودية» السياسية أو «حكم الإنسان لإنسان آخر»*.

في ضوء هذه المبادىء الأساسية التي تقول بها الفلسفة الفوضوية كتب أحد الباحثين مدافعاً عنها فقال ما معناه، بما أن الفلسفة الأخلاقية كانت تعتبر باستمرار أن الإنسان مسؤول عن أعماله لأنه حر، أن الحياة الأخلاقية غير ممكنة دون هذه المسؤولية والحرية، أن الاستقلالية الأخلاقية هي مزيج من الحرية والمسؤولية، أن واجب الإنسان الأعلى يكون بالتالي تحقيق أكبر درجة ممكنة من هذه الاستقلالية، يصبح من الواضح عندئذ أن من غير الممكن وجود دولة يكون من واجب مواطنيها الأخلاقي إطاعة أوامرها وقوانينها. لهذا فإن مفهوم دولة شرعية يكون فارغاً بليداً دون معنى، والفوضوية الفلسفية تبدو كالمعتقد العقلاني الوحيد لإنسان مستنير(31). هذا يعني بالتالي أن المجتمع الفوضوي الجديد - المجتمع الذي يتحرر من الدولة ويلغي وجودها - يكون أيضاً المجتمع العقلاني الوحيد الذي يمكن أن يحقق الحياة «الفاضلة» أو «الكاملة».

غودوين كان يتكلم كأول فوضوي حديث، باسم الفلسفة الفوضوية في ما بعد، عندما كتب بأن تحرير عقل الإنسان والمؤسسات الاجتماعية يشكل القاعدة التي يقوم عليها تقدم الإنسان الأخلاقي نحو المجتمع الفوضوي الجديد. إنه لا يقول بأن الواحد يجب أن يتقدم على الآخر، بل بعلاقة جدلية بين الاثنين. فكل تقدم يسجله العقل إلى مستوى أعلى يحرر الناس بقدر أكبر من المؤسسات الاجتماعية اللاعقلانية التي يخضعون لها، وهذا القدر الجديد من التحرر يقدم العقل ويزيد من قدرته العقلانية، وهكذا دواليك!... في حركة غير محدودة إلى أن يحقق الإنسان جنة أرضية. هذا المجتمع الجديد الذي ينتج عن العقل ويقوم على العقل هو القصد الأعلى الذي يحقق فيه الإنسان كماله. فالمجتمع الكامل - المجتمع الفوضوي الجديد - الذي تطلع إليه غودوين كان يجد ذاته، كما أشار البعض، عندما يتكون من أفراد عقلانيين، من

---

* برودون يكتب:

"Être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, pêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu...

Être gouverné, c'est être chaque opération, à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré. recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, côtisé, patenté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C'est sous prétexte d'utilité publique, et au nom de l'intérêt génral, être mis contribution, exercé, raçonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié, volé; puis, la moindre résistance au premier mot de la plainte, réprimé, amendé, vilipendé, vexé, traqué, hrouspillé, assomé, désarmé, garotté, emprisonné, fusillé, miraillé, jugé, condamné, déporté, sacrifié, vendu, trahi, et pour comble, joué, berné, outragé, dshonoré. Voilà le gouvernement, voilà sa justice, voilà sa morale! O personalité humaine! se peut-il que pendant soixante siècles tu aies croupi dans cette abjection?".

كائنات خالدة تحررت تماماً، لا تخضع لأيّ سلطة كانت. حتى الأولاد يصبحون أحراراً لا يحتاجون إلى سلطة الآباء. فالإنسان كائن مماثل لله. هكذا يؤكد نفسه من جديد الطموح القديم الذي يدفع الإنسان بأن يكون كالإله(32).

المجتمع الفوضوي الجديد سيكون، كما تصوره غودوين، «كومينوتيه» من الفرديين القادرين على ممارسة أحكامهم العقلية الخاصة في حرية كاملة، وبالتالي فإنه مجتمع لا يحتاج إلى أيّ أداة خارج هذا العقل. غودوين يدفع هذه الفردية في بعض الأحيان إلى أبعاد شاذة عندما يدعو، مثلاً، إلى استثناء المسارح والجوقات الموسيقية من هذه الجنة الأرضية لأنها تعني تعاوناً سخيفاً، شريراً وقاسياً. إنه يذهب، في الواقع، إلى أبعد من هذا ويقول بأن كل شيء تشير إليه كلمة تعاون يعني أنه شر على الأقل إلى حد ما. لهذا يعترض غودوين على الزواج نفسه. هذا لا يعني طبعاً أن أفراد هذا المجتمع الجديد الكامل يجب أن ينفصلوا تماماً بعضهم عن بعض، بل إن عقلانية علاقتهم التي تتسرب إلى جميع جوانب هذه العلاقات كافية في ذاتها لخلق مجتمع متناسق، مترابط ومنسجم. الفردية التي يقول بها لا تسيء بالتالي أو تهدد - في سياق تفكيره ومن زاوية هذا التفكير - هذه العقلانية أو هذا النوع من المجتمع. هذه المفاهيم الفوضوية تتناقض، كما هو واضح، مع اتجاهات فكرية فوضوية أخرى، وخصوصاً التي يمثلها كروبوتكين، وتعمل على إقامة مجتمع ينظمه تعاون جماعي منسق.

الدعوة الفوضوية إلى تحقيق المجتمع الفوضوي الجديد لم تكن تقتصر على إلغاء الدولة ورفض التشريع كشرط في تحقيقه بل تتجاوز ذلك إلى إلغاء كل مفهوم مطلق وخصوصاً المفاهيم الدينية وفي طليعتها فكرة الله، كما هو واضح في فوضوية المؤسسين وخصوصاً برودون وباكونين لأن هذا ضروري أيضاً لبناء المجتمع الجديد. برودون خلص من هذا الرفض إلى القول بأن عصر الدين الذي نشاهد حالياً نهايته كان عصر عنف وصراعات عنيفة دون نهاية. أما العصر القادم الذي يصفه بأنه عصر العدالة فإنه سيكون دون شك، كما يعتقد، عصر المجتمع الكامل، مجتمع الوحدة الإنسانية، والانسجام العام بين الإنسان والإنسان، بين قوى الإنسان وقوى الأرض، مجتمع تكامل الإنسان في جميع جوانبه وبشكل يحل محل تكامل فكرة الله. «فالله» بالنسبة لبرودون، «هو الحماقة والجبانة، هو الرياء والزور، هو الاستبداد والبؤس، وهو الشر» ما يعنيه برودون هنا هو طبعاً النتائج التاريخية التي كانت تنتج عن المفاهيم الدينية والإيمان بفكرة الله. فهذه المفاهيم، والقانون، وحتى الأخوّة في معناها كقوة إلزامية، تلتقي كلها في نفس الأرضية وتنهار كنتيجة النقد الأخلاقي الذي يقول به برودون باسم الحرية والعدالة. فالكمال يمكن أن يتحقق للإنسان فقط بتدمير هذه المفاهيم المزورة التي يكشف النقد الأخلاقي عنها كمفاهيم لاغية. في هذا التدمير فقط يستطيع الإنسان أن يحقق حريته، وأن يواجه عندئذ العالم ككائن حر في مجتمع متحرر لا يتسلط عليه إله أو إنسان بل يوجه ذاته بروح العدالة نفسها(33). برودون هاجم، بين المفاهيم المطلقة التي هاجمها، مبدأ المصلحة العليا (Raison d'tat) التي تقول به الدولة وذلك كخطوة ضرورية في الطريق إلى إزالتها، ودعا أعداء هذا المبدأ إلى مقاومته لأن تدميره ضروري ويمثل، في الواقع، أهم ثورة يمكن القيام بها لأنه يشير إلى إمكان سقوط المفاهيم المطلقة، ويعلن في نفس الوقت

عن سيادة الضمير الأخلاقي على السلوك الإنساني، لأن المجتمع الفوضوي يعني هذه السيادة ويقوم عليها. «فالثورة الحقيقية ستكون تلك التي تضع الضمير فوق جميع الاعتبارات الدنيوية وتلغي، في السياسة وفي جميع العلاقات الاجتماعية، مبدأ مصلحة الدولة العليا الذي يسمح بأكثر الجرائم وضوحاً تحت ذريعة النظام، الشرف، المصلحة العامة أو الأخلاق»(34).

هذا الضمير الأخلاقي يعبّر في دوره عن العدالة التي تسود هذا المجتمع الفوضوي. في كتابه الضخم، «حول العدالة في الثورة والكنيسة»، يحدد برودون درجة الكمال التي تحققها حركة التاريخ كتقدم في العدالة التي تنتج عن أعمال حرة يقوم بها ناس متحررون؛ ويرى أن هذه العدالة تقوم في الحرية والتبادلية الحرة اللتين تمثلان ركائزها القانونية. هذه العدالة يجب أن تكون، بالنسبة لبرودون، «ديناً» جديداً؛ وهي ستخلق نظاماً سهلاً إلى درجة لا يمكن معها تصور أي وطن آخر، أي مكان آخر للحرية.. كل مقومات الدولة كما عرفناها تزول من هذا المجتمع الفوضوي الجديد، من «المدينة الفاضلة» حيث يصبح جميع الأفراد مواطنين متساوين، أي حيث تسود محبة «المدينة» وسعادة العمل لها والحياة فيها.

❖ ❖ ❖

كي يمكن لفكرة المجتمع الجديد ـ وما تقترن به من زوال للدولة ـ أن تكون مقنعة ومحتملة، كان من الضروري أن تعتمد على قوى أو قوانين تدفع نحوها وتعمل على تحقيقها. لهذا نجد أن الفوضوية تعلن مؤكدة أن هذه الفكرة التي تدعو إليها ليست فكرة «مثالية»، وأنها على العكس، نتيجة رؤيا موضوعية للإنسان، لطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، ولحركة التاريخ الذي يتفاعل معه.

غودوين، أول مفكر فوضوي حديث، كرس هذا الأساس الموضوعي، أو بالأحرى المفهوم الذي يقول به عندما قال بمبدأ الضرورة الطبيعية، أو ما أسماه كقوة ثابتة وغير شخصية تحرك الكون، وتعبّر عن ذاتها بقوانين طبيعية تحدد أعمال الكائنات والمجتمعات الإنسانية. هذا المعتقد الحتمي المختلف الأشكال أصبح في ما بعد ظاهرة عامة في الفوضوية. فكثيرون من الذين جاؤوا بعده كانوا يقولون بهذه الحتمية العلمية التي كانت تقول بها نظرية التطورية الاجتماعية التي هيمنت على الفكر الاجتماعي، أو علم الاجتماع والأنتروبولوجيا حتى أوائل القرن العشرين. باكونين، مثلاً، يعبّر عن هذا المفهوم الفوضوي فيكتب في «الله والدولة» «إننا نعترف إذاً بسلطة العلم المطلقة لأن قصد العلم الوحيد هو خلق صورة طبق الأصل، عن القوانين الطبيعية المتأصلة في الحياة المادية، الفكرية، والأخلاقية للعالمين المادي والاجتماعي اللذين يشكلان نفس العالم الطبيعي الواحد. إننا نعلن أن جميع السلطات الأخرى التي تقع خارج هذه السلطة الشرعية الوحيدة ـ الشرعية لأنها عقلانية ومنسجمة مع الحرية الإنسانية ـ هي كلها سلطات مزورة، اعتباطية وقاتلة»(35). وكروبوتكين يكتب «إن مثال الفوضوي... هو فقط تقديم اختصار لما يعتبر أنه سيكون مرحلة التطور القادمة. المسألة لم تعد مسألة إيمان، إنها أصبحت مسألة للنقاش العلمي»(36). المسألة إذن، بالنسبة لكروبوتكين، هي الكشف عن القوانين والقوى الموضوعية التي تقود إلى المجتمع الفوضوي وليست وجود أو عدم وجود هذه

القوانين والقوى، وبرودون كان يشير إلى وجود «فضيلة سرية» تدعم الإنسانية عبر التاريخ. تحت الآلة الحكومية، وفي ظل المؤسسات السياسية، كان المجتمع يخلق موضوعياً، ببطء وسكوت، كيانه الحي الخاص. إنه كان يصنع لذاته نظاماً جديداً كتعبير عن حيويته واستقلاليته(37) . في مجرى ذلك يشير برودون الى أن القوانين الحقيقية التي توجه عمل وحركة المجتمع لا ترتبط بالدولة، وهي مستقلة عن السلطة السياسية، لأنها ليست من النوع الذي تفرضه هذه الدولة أو السلطة من فوق أو الذي يرتبط وجودها بإرادة هذه الأخيرة ووجودها، وذلك لأنها تشتق من طبيعة المجتمع ذاته، وظهورها الحر هو، أو كان، قصد العمل الاجتماعي كما أدركه برودون. لهذا نراه يفتتح عام 1851، كتاب «فكرة الثورة العامة في القرن التاسع عشر» بتحليل للظاهرة الثورية كضرورة تاريخية، كتحول يماثل الظواهر الطبيعية التي لا يمكن تجنبها، كالموت والولادة، والنمو والشيخوخة، فيقول بأن الثورة تمثل قوة لا يمكن لأية قوة سواءً كانت إلهية أو إنسانية أن تسيطر عليها ...».

ملاحظات كهذه تحوّل معنى الفوضوية من «الفوضى» إلى «النظام»، لأنها تكشف أن الفوضوية تربط ذاتها بالواقع الموضوعي والاتجاهات التي يتمخض عنها، بقانون توازن طبيعي يعمل في المجتمع ويوجه حركته. فالناس يحيون في إطار علاقات ملائمة تنظمهم في جماعات مختلفة مترابطة وتحوّل المجتمع كله في جميع جماعاته إلى جزء من النظام الطبيعي الشامل. «هذا يعني أن العلاقة بين الإنسان والمجتمع هي علاقة توازن دقيق، وأن المجتمع يجب أن لا يتحول إلى وحدة كليانية تزول منه الاختلافات الفردية، أو أن يكون مجموعة صرفة من الأفراد. هذه الفكرة التي تقول بظهور قوة أو وعي جماعي جديد تجعل برودون جزءاً من المجرى الفوضوي الأساسي الذي يرى أن جذور الحرية الفردية تكمن عميقاً في السيرورات الطبيعية التي يتطور منها المجتمع ذاته»(38).

دعاة التحرير الجذري للإنسان كانوا يكشفون باستمرار أنهم كانوا يناضلون ويكافحون في سبيل فكرة المجتمع الجديد، في سبيل مقاصدهم ومثلهم العليا لأنهم يؤمنون - أو كأنهم يؤمنون - بأن عليهم فقط إزالة النظام القائم، إزاحة العثرات والحواجز، تدمير قوى الشر، تحرير المجتمع من المؤسسات الفاسدة التي يختنق فيها، كي يظهر مجتمع جديد يزدهر عفوياً ويتكامل بشكل طبيعي. هذه القناعة كانت تعبّر، في الواقع، عن قناعة أخرى وهي وجود نظام طبيعي يقوم فيه وعليه هذا المجتمع الجديد الذي يتطلعون إليه. الفوضوية عبّرت عن هذا المبدأ بوضوح حاسم كانت، في الواقع، تتميز به. هذا النظام الذي ترتبط به فكرة المجتمع الفوضوي يجد جذوره الأولى في طبيعة إنسانية صالحة جيدة، تحتاج أساساً فقط إلى التحرير كي تترجم هذه الفكرة ذاتها إلى الواقع. الفوضويون كانوا، رغم الاختلافات والاتجاهات المتعددة الموجودة بينهم، يلتقون في هذا المبدأ المشترك وينطلقون منه. فهم تعلموا من روسو وبصرف النظر عما كان عليه قصده، بأن الإنسان صالح وحر في طبيعته، وبأن الأنظمة، والمؤسسات الاجتماعية كما هي عليه هي التي تشوه الطبيعة الإنسانية وتفسدها، ولهذا فإن تحرير المجتمع من الدولة ومؤسساتها يكون الشرط الأول في الكشف عن إمكانات واستعدادات هذه الطبيعة التي تسمح بظهور المجتمع الجديد. فالمجتمع كما هو الآن يجب أن

يدمر، وأن يعطي مكانه لمجتمع آخر أكثر بساطة حيث يمكن ممارسة الفضيلة دون قمع أو خطر. في هذا كانت الفوضوية تعبّر عما تقوله المقدمة في «أميل» وهو أن كل شيء يكون صالحاً كما يأتي من يد الله، وكل شيء يصبح فاسداً على يد الإنسان، وكذلك أيضاً عما تقوله المقدمة في «العقد الاجتماعي» وهو أن الإنسان يولد حراً ولكنه يعيش في السلاسل في كل مكان. تحقيق هذا التحرير يعني أن السيرورات (processes) الطبيعية تسترجع عملها ونفوذها على حياة الناس ومجتمعاتهم، وعندئذ يستطيع الإنسان أن ينمو ويتطور وفق إمكاناته كإنسان، تبعاً لروحه الإنساني وطاقاته، ودون أن تجمّد ذلك ضغوط وعوامل خارجية.

هذا المجتمع الفوضوي الجديد الذي يلغي الدولة ويحقق الفضيلة والسعادة ممكن لأن اكتمالية الإنسان، كما يكتب غودوين وفق مبدأ يرجع إلى جون لوك ودافيد هيوم، تنتج عن الواقعة التالية وهي أنه كائن يولد دون أيّ أفكار متأصلة فيه. هذه النظرية تعني درجة عليا من التفاؤل بالطبيعة الإنسانية وإمكانياتها، لأنها توحي بأن الشرور الاجتماعية وأشكال الفساد الإنساني التي نجدها في المجتمع تعود إلى مؤسسات وتربية اجتماعية فاسدة، وأن من الممكن بالتالي اكتمالية الإنسان بتغيير هذه المؤسسات، والتربية التي ترتبط بها. الفكر الفوضوي يرى أن الدولة هي في طليعة هذه المؤسسات التي تفسد الإنسان، ولهذا فإن استرجاع الإنسان لإنسانيته وتصحيح طريقه إلى اكتماليته أمور غير ممكنة دون إلغاء هذه المؤسسة الشرعية. هذا يدل مرة أخرى على أن هناك وراء مبدأ إلغاء الدولة مبدأ فوضوياً آخر أهم لأنه يقوم كقاعدة له. في هذا المبدأ «يكشف غودوين عن تصور للإنسان والمجتمع لا يزال الأكثر اكتمالاً عن نموذج الفكر الفوضوي الذي يقوم على ثقة غير محدودة في طبيعة الإنسان العقلانية وإمكانات تقدمه»(39).

هذه الفرضية التي تقول إن الإنسان ينطوي طبيعياً على جميع السمات والمقومات الطبيعية التي تجعله قادراً أن يحيا حياة اجتماعية تقوم على التعاون، الاتفاق، والانسجام، والفضيلة، كانت في طليعة الفرضيات الفوضوية. هذا يعني أن الإنسان كائن اجتماعي من حيث طبيعته ذاتها، ولهذا فإن حياة كهذه تكون ممكنة دون أيّ حاجة إلى دولة أو آلية سياسية تفرضها. على العكس، إن وجود هذه الدولة أو السلطة السياسية هو الذي كان ينحرف بها عن هذه الطريق الطبيعية. «حتى عندما نقول إن «الفوضوية قد لا تؤمن بأن الإنسان كائن فاضل طبيعياً، فإنها تؤمن ولا شك بأنه كائن اجتماعي من حيث تكوينه الطبيعي ذاته»(40).

برودون، الذي يعتبر عادة كالمفكر الفوضوي الأول، كان يؤمن، ككل فوضوي، بأن الإنسان كائن اجتماعي من حيث طبيعته ذاتها، ويضيف بأن الميل الاجتماعي يعبّر عن ذاته بشعور بالعدالة كامن فيه، شعور طبيعي وإنساني تماماً. فهو يكتب بأن الإنسان يشعر، كجزء من الوجود الاجتماعي، أن كرامته تمتد في نفس الوقت من ذاته إلى الآخرين، وبالتالي فإنه يحمل في قلبه مبدأ مذهب أخلاقي يعلو عليه. هذا المبدأ لا يأتيه من الخارج، بل يتكون في داخله، وهو كامن فيه. إنه يشكل جوهره، جوهر المجتمع ذاته، وهو يمثل الشكل الحقيقي للروح الإنساني الذي يتكون وينمو في اتجاه الكمال فقط في العلاقة اليومية التي تولد الحياة الاجتماعية.

العدالة موجودة فينا، بكلمة أخرى، كالحب، كمفاهيم الجمال، والمنفعة والحقيقة، وككل قوانا وإمكاناتنا الأخرى(41). وكروبوتكين يكشف، في كتابه «المساعدة المتبادلة»، أن التعاون الاجتماعي ظاهرة طبيعية ترافق جميع الكائنات الحية، أنها متأصلة في الحياة الاجتماعية، وتدل على أن الإنسان كائن اجتماعي. في هذا كان كروبوتكين يمثل الفكرة الفوضوية الكلاسيكية بأن المجتمع هو ظاهرة طبيعية، يتقدم وجوده على وجود الإنسان، أن الإنسان مؤهل طبيعياً للعمل وفق قوانينه، ولا يحتاج في ذلك إلى أيّ ضغوط خارجية أو ضوابط وتنظيمات مصطنعة*.

الإنسان ليس فقط كائناً اجتماعياً، ولكن هذا الميل إلى العيش في مجتمع ظهر معه عندما تطور من العالم الحيواني. فالمجتمع وجد قبل الإنسان، وأي مجتمع يحيا وينمو بشكل حر يكون، في الواقع، مجتمعاً طبيعياً. المجتمع الفوضوي الجديد يجد أساسه الأول في هذا التكوين الاجتماعي الطبيعي. توكيد الفوضوية على أصول المجتمع الطبيعية التي سبقت ظهور المجتمع الإنساني نفسه كان يعني رفض كل مفكر فوضوي تقريباً لفكرة العقد الاجتماعي، سواء في نظرية لوك أوروسو، لأنها تتجاهل أو تنكر هذه الأصول الاجتماعية الطبيعية؛ وكذلك أيضاً لفكرة دكتاتورية البروليتاريا في الماركسية التي تريد فرض المجتمع الجديد، مجتمع المساواة والأخوة والحرية، عن طريق العنف فلا ترى أن هذا المجتمع يحتاج، على العكس، كي يولد ويظهر إلى إلغاء الدولة وليس إلى الاعتماد عليها أو على ديكتاتورية تمارسها؛ ولفكرة الاشتراكية الطوباوية لأنها تعني مجتمعاً جديداً نهائياً ثابتاً، أي مجتمعاً يتناقض مع تكوين المجتمع الطبيعي الذي يعني، في ما يعنيه، تطوراً مستمراً مماثلاً للتطور الذي تكشف عنه الطبيعة. لهذا كانت الفوضوية ترجع إلى الماضي البعيد تكشف فيه عن وجود مجتمعات لا تعرف السلطة السياسية وذلك في مجرى التدليل على صحة مفهومها القائل بمجتمع جديد يلغي الدولة ويتحرر نهائياً من تلك السلطة السياسية وأشكالها المختلفة.

هذه المجتمعات التي كانت الفوضوية تشير إليها قد لا تمثل العصر الذهبي على طريقة الذين قالوا به ابتداءً من هيزيود وأفلاطون، ولكنها كانت تتشابه معه لأنها كلها من النوع الذي يفترض به أن يقوم على التعاون والانسجام الاجتماعي العفوي الطبيعي دون حاجة إلى حكومة أو سلطة سياسية تنظمه. إنها مجتمعات أشارت الفوضوية إلى انتشارها وظهورها في كل أنحاء العالم، كالشيوعية الزراعية في «المير» الروسي، بنية القرية القبلية في جبال الأطلس، المدن الحرة في العصور الوسطى في أوروبا، حياة المسيحيين القدماء، بعض الجماعات الدينية الحالية، والمشاركة في المواد الاستهلاكية التي نجدها في بعض القبائل البدائية. أمثلة كهذه كانت تستوقف انتباه المفكر الفوضوي لأنها تدل على ما يمكن صنعه دون آلية الدولة. هذه

* هنا تجدر الإشارة إلى انه رغم مفاهيم كهذه، ورغم قناعته بإمكان تنظيم الاقتصاد والقوانين الاجتماعية تنظيماً عقلانياً، فإن كروبوتكين كان يعبر في نفس الوقت عن مفهوم حول الطبيعة الإنسانية يعترف بقوة العنصر اللاعقلاني فيها وبالحاجة إلى الجهد المستمر في دفع الناس إلى السلوك بطريقة عقلانية، «فالقديس الفوضوي»، كما كان يشار إلى كروبوتكين احياناً، كان يؤكد ان الإنسان يتميز بغرائز كريمة وكذلك ايضاً بأخرى انانية، وأن الرحمة والعطف طبيعيان فيه كالحسد والحقد.

النظرية قد تكون ضعيفة ذات ثقوب عديدة، كما يقول البعض، ولكن المهم هنا بالنسبة لموضوعنا هو أن الفوضوية ترجع إليها، كما يكتب أحد المؤرخين لها، في تكريس استمرارية تاريخية للمجتمعات التي لا تعرف الدولة، والتوكيد أيضاً على أن المجتمعات التي تحيا حياة بسيطة، قريبة من الطبيعة والانسجام معها، تمثل فضائل كبيرة أساسية للمجتمع الجديد الذي يمكن فيه تجديد إنسانية الإنسان(42).

الفوضوية كانت تعتقد، كما رأينا باستمرار، أن ليس من الممكن تحقيق أي تحرر صحيح، أيّ حرية حقيقية، دون تدمير الدولة في جميع أشكالها. في تبرير هذا الهدف وإمكان تحقيقه كانت الفوضوية تقدم أدلة عديدة، تاريخية، وأخلاقية وعلمية، ولكن وراء هذا التعدد كله يكمن أساسياً تفسير أنتروبولوجي موحد للتحول الاجتماعي يدرك الإنسان في المجتمع. كما نجد بشكل خاص في كتابات كروبوتكين. كعضو في قبيلة تملك مجموعة من القيم، والتقاليد، والعادات، والميول التي يجب عليه العمل وفقاً لها. هذا هو الوضع الطبيعي للإنسان، الوضع الذي يحقق فيه أعلى درجات الحرية والسعادة. ولكن، دورياً، كان يُفرض على هذا النظام الطبيعي للإنسان سلطة سياسية مصطنعة تقود إلى العزلة، التذمر، ونهائياً الثورة. أما هدف الثورة فهو تدمير السلطة المراتبية، إلغاء القوانين، والأنظمة القانونية المصطنعة التي كانت من خلق الطبقات الحاكمة وإقامة الأخلاقية القبائلية من جديد. هذا التحول أعاد ذاته مرات عديدة في مجرى التاريخ، ولكن قدر الإنسان، القدر الذي يتجه إليه، هو تدشين الثورة النهائية التي تلغي نهائياً هذه الاستبدادية الخارجية، استبدادية الدولة والسلطة السياسية التي تحل محلها عندئذ سلطة التقليد أو العامل الاجتماعي الذي يعكس تكوين المجتمع الطبيعي المتناسق والمنسجم الذي لا يحتاج في عمله إلى هذه الأشكال السياسية الخارجية(43).

هذا لا يعني أن الفوضوية كانت تنكر في هذه المفاهيم دور الصراع أو جوانبه الإيجابية في صنع المجتمعات التاريخية. فهي كانت، على العكس، تقول إن الصراع ضروري في تطور المجتمع والفرد، غير أنها تضيف أن ضرورته تقتصر على إزالة جوانب المنافسة السلبية من المجتمعات الموجودة حالياً؛ ولكن إن استمرت هذه المنافسة بأي شكل في المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه، فإنها ستتحول إلى منافسة اجتماعية نافعة. ولكن استمرار النوع الآخر من الصراع أو الصراع الذي تكشف عنه الداروينية، فإنه يتناقض مع فكرة المجتمع الفوضوي الجديد الذي يقوم على التعاون والانسجام، ويقتل احتمال تحققه. هذا كان يعني أن على الفكر الفوضوي أن يجد رداً علمياً على الداروينية. كروبتكين كان المفكر الفوضوي الذي قام بهذا الرد في كتابه «المساعدة المتبادلة» الذي أراد منه دحض تفسير هكسلي لنظرية داروين التطورية الذي كان يعكس آنذاك التفسير العام الشائع لها، وهو أن الحياة هي حركة من الصراع المستمر الذي يحرك التقدم التاريخي؛ فالصراع لأجل البقاء هو العامل الكامن وراء التطور، وهو الذي يفسر بقاء أو تطور الأنواع الحية (وكذلك أيضاً المجتمعات الحية كما تقول الداروينية الاجتماعية) إلى أشكال جديدة أعلى. أهم النتائج التي وصل إليها كرويتكين كانت:

1 - العالم الحيواني يدل في جميع كائناته، ابتداءً من أصغرها وانتهاءً بأعلاها، أن الحيوانات التي تعيش في عزلة وكعائلات صغيرة هي قليلة نسبياً، عددها محدود، تمثل غالباً أنواعاً

متضائلة، أو تعيش في أوضاع غير عادية نتجت عن تدمير إنساني للتوازن البيئوي.

2 ـ القانون الذي تعمل به الطبيعة هو قانون تعاون ومساعدة متبادلة بدلاً من الصراع، والحياة داخل كل نوع من الأنواع تدل أن الدعم المتبادل هو القاعدة العامة، وأن هناك أعمال تعاون عديدة لكل حادثة خصام يمكن الإشارة إليها. فالصراع يشكل فقط جانباً واحداً في حركة التحول التاريخي والتقدم الاجتماعي، والتعاون كان الجانب الذي يفسر اتجاه هذه الحركة. كروبوتكين يدل، بالاعتماد على عدد كبير من الوقائع التي كشف عنها أيضاً باحثون آخرون، أن التعاون المتبادل هو أهم عنصر في تطور الأنواع. كروبوتكين كان يرجع باستمرار إلى مثل كان قد ذكره داروين وهو طائر البجع الأعمى (طائر مائي كبير) الذي كان يعتمد في بقائه على رفاقه الذين لم يتخلوا عنه، بل كانوا يغذونه بالسمك».

3 ـ مبدأ الصراع لأجل الدارويني كان يشكل عنصراً مهماً ولا شك في تطور الإنسان والمجتمع، ولكن كصراع ضد أوضاع سلبية غير مواتية، وليس كصراع بين أفراد النوع الواحد. في هذه الحالة الأخيرة كان الصراع يعني أضراراً تلحق بهذا النوع وتسيء إلى بقائه لأنه كان يبذر الإمكانات التي تتوفر له من التعاون الاجتماعي.

4 ـ معارضة النظرية التي تمتد من لوك وروسو إلى هكسلي والقائلة بأن الإنسان البدائي الأول كان في حالة صراع أو حرب مستمرة. كروبوتكين خلص من عرض لحياة جماعات أو مجتمعات بدائية لا تزال موجودة إلى القول بأن الإنسان كان يعيش دائماً في قبائل تسود فيها عادات وتقاليد وقيم تفرض التعاون والمساعدة المتبادلة. فالإنسان كان ولا يزال كائناً اجتماعياً.

الغاية من هذه الدراسة والنتائج التي وصلت إليها كانت التدليل على أن القول بالمجتمع الفوضوي الجديد الذي يلغي الدولة ويحقق الانسجام، التعاون، والسعادة، يجد أساسه في هذا التكوين الطبيعي وليس في أي عامل آخر. الفكر الفوضوي يقسم، في الواقع، العالم إلى قسمين، الأخلاقي واللاأخلاقي، العدل والظلم، الخير والشر. العناصر الجيدة الصالحة تتشكل من المجتمع في الوضع الطبيعي، المجتمع القبائلي الطبيعي والعفوي، والجماهير التاريخية. أما العناصر الشريرة فإنها كانت تجسيداً للسيطرة الاجتماعية في أشكالها المختلفة، الدولة، الكنيسة والطبقات الحاكمة. إزالة هذه العناصر، عناصر الشر، تعني ولادة المجتمع الجديد.

9-2

فكرة المجتمع الجديد في الماركسية

قبل كل شيء أريد الإشارة هنا مرة أخرى الى أن موضوعنا هو طبيعة المجتمع الجديد وليس التطورات التي تقود إليه، أو الجدلية التاريخية التي تفرزه في كل من المذاهب والإيديولوجيات التي تنشغل بفكرته. الانشغال بجوانب من هذا النوع يخرج عن القصد الذي نسعى إليه. هذه الدراسة تعمل على الكشف عن جوهر فكرة هذا المجتمع، ولهذا فإن معالجتها للموضوع هي معالجة «جوهرية» بالقدر - الذي لا تحدد فيه البنى والمقاصد الخاصة التي تميز المذاهب التي تقول بها، العناصر والقوى والأوضاع التي كانت تكونها.

تقديم المفهوم الماركسي الذي يعبر عن فكرة المجتمع الجديد من هذه الزاوية يمكن أن يقتصر على كتابات ماركس - وبقدر ما كتابات أنجلز - كالمصادر التي يجب الرجوع إليها. الكتابات الماركسية الأخرى كانت ترجع طبعاً إلى هذه المصادر وتنطلق منها عند الحديث عن طبيعة هذا المجتمع. هذا يعني أن المصدر الأساسي يقتصر - على خلاف ما نجد في مذاهب وإيديولوجيات أخرى يجب أن نرجع فيها إلى أسماء كبيرة عديدة واتجاهات مختلفة - على اسم واحد أو اسمين. هذا يسهل نسبياً عمل الباحث. من ناحية أخرى، يمكن القول أيضاً أن ما قاله ماركس حول هذا المجتمع الجديد كان قليلاً محدوداً، وواضحاً بقدر قد لا نجده في مذاهب أخرى، ولكنه كان مركزاً لا ينطوي على درجة الغموض التي قد نجدها في سياقات أخرى. السبب هو أن ماركس كان يرى أن الوقوف عند هذا المجتمع الجديد وتحديد بنيته بأي شكل مفصل هو عمل فكري مثالي، «طوباوي» لا يصح علمياً الدخول فيه.

ماركس كان ينتقد، في الواقع، ابتداءً من بعض المقالات التي نشرها عام 1843 في إحدى الصحف، المذاهب السياسية التي كانت تحدد بنية هذا المجتمع الجديد وطبيعته؛ فهو يكتب، مثلاً، في المقال الثالث «...على الرغم أن ليس هناك أي شك حول قضية «من أين؟» فإن البلبلة تهيمن بشكل متزايد، حول قضية: إلى أين؟ إننا لا نواجه فقط اندلاع فوضى عامة بين المصلحين، ولكن كل واحد منهم سيضطر إلى الاعتراف لنفسه بأن ليس لديه أي مفهوم صحيح حول ما سوف يكون». ثم يضيف بأن مسألة هذا العالم الجديد، ما سيكون عليه هذا

العالم» تعكس مطلباً طبيعياً، ولكن ما حدث هو أن كل مصلح بين هؤلاء المصلحين الذين قدموا أجوبة مفصلة على هذه المسألة كان ينتهي بمذهب أو مخطط خاص به للنظام الجديد، مما كان يعني أن هذه المذاهب والمخططات كانت كلها مختلفة ومتناقضة، وكلها غير مقنعة إلا لزمرة من الأتباع المؤمنين(1). على الرغم من أن ماركس كان يعبّر عن إعجابه بإسهامات معينة قام بها هؤلاء المصلحون أو المنظرون لهذا العالم أو المجتمع الجديد، فإنه كان يرفض قبول أي إسهام أو نظرية كحل نهائي للسؤال الأساسي المطروح وهو «ما سيكون عليه المجتمع الجديد»، أو كتحديد صحيح له*؛ لهذا نراه يقترح تجاوز جميع «تجار - المذاهب» الموجودين، وسلوك طريق جديدة تحاول أن تكشف عن العالم الجديد في نقد العالم القديم، بدلاً من الإنباء بالعالم القادم.

نظرية ماركس تنطلق من الفرضية القائلة أن حركة التاريخ تخلق، في مجراها التاريخي، الأوضاع الضرورية لتحرير المجتمع والحياة الاجتماعية من أشكال الاستثمار، التسلط، والقمع التاريخية. ما تنطوي عليه هذه الغائية التاريخية من مضامين، ما تعبر عنه من قوانين، أو ما يترتب عليها من نتائج قد يكشف عن قدر من التناقض والغموض في كتابات ماركس، ولكن ليس هناك من شك أن هذه الكتابات تقول بغائية تحرك التاريخ وتتمخض عنها حركته؛ فتطور المجتمع الرأسمالي يخلق في جدليته الخاصة التناقضات، ومن ثم الطريق المسدودة التي تترتب على ذلك وتقود، عاجلاً أو آجلاً، إلى نهاية هذا المجتمع. ماركس كان يؤكد باستمرار أن ما يريد أن يقوم به هو التركيز على الاتجاهات والقوانين التي تحرك الواقع الاجتماعي التاريخي القائم نحو المستقبل، التركيز عليها وليس على هذا المستقبل أو بنية المجتمع الجديد. إنه كان يحمل ولا شك صورة عامة عن هذا المجتمع الذي كان يعمل له ويتوقع قيامه، ولكن لم يكن لديه أي تصميم دقيق له. إنه ركز جهوده على تحليل حركة، صيرورة المجتمع الرأسمالي، والنتائج النهائية التي تترتب عليها، ولكنه تجنب إعطاء أي تحديد مفصل لهذا المجتمع الشيوعي الجديد. هذا لا يعني إهمال فكرة المجتمع الجديد أو حتى تحولها إلى مرتبة ثانوية في الماركسية. فدراسة نظرية ماركس تدل على أن هذه الفكرة، كانت في الواقع، محورية لهذه النظرية ولكن كفكرة عامة تقتصر على الملامح الأساسية التي تميز هذا المجتمع وتبرز هويته الجديدة، أي كفكرة تتجنب تماماً ترجمة ذاتها إلى صورة دقيقة مفصلة.

في نقده، مثلاً، لفكرة المجتمع الجديد في مذاهب شيوعية أخرى كمذهب كابيه، ومذهب فايتلينغ يقبل ماركس مبدأ إلغاء الملكية الخاصة التي تقول به هذه المذاهب، ولكنه يرفض ليس فقط التحديد المفصل لما يجب أن تكون عليه في نظرها بنية هذا المجتمع بل اقتصار الشيوعية على إلغاء هذه الملكية، وبالتالي يعتبر مذاهب كهذه دوغماتية، وضيقة الأفق تمثل فقط جانباً واحداً من المبدأ الإنسوي (Humanist principle).

فالاشتراكية تحتاج إلى رؤيا أكثر اتساعاً وجذرية لأنها تعني ليس فقط حلاً للمسألة

---

* هنا تجدر الإشارة إلى ان برودون وجه في سياق آخر في ما بعد اعتراضاً مماثلاً إلى ماركس ينبهه فيه بأن عليهم تجنب خلق دين جديد لأنه رأى انه كان يتجه في هذا الاتجاه.

الاجتماعية، بل تحريراً للإنسان نفسه، «...فالمبدأ الاشتراكي نفسه يمثل فقط جانباً واحداً من الجوانب التي تتصل بالطبيعة الإنسانية الحقيقية. لهذا يجب علينا أن نشغل أنفسنا أيضاً، وبطريقة مماثلة، بالجانب الآخر أو حياة الإنسان النظرية وأن نجعل بالتالي الدين والعلم، إلخ... موضوعاً لنقدنا». فالمبدأ الاشتراكي محدود جداً كما هو لأنه لا ينشغل بمجال المبدأ الإنساني ككل، أو تحرير الإنسان الكامل، ومع ذلك تحريره من المفاهيم النظرية القديمة(4). هذا يعني، بكلمة أخرى، أن الاشتراكية التي يقول بها تتميز في كونها تدعو بالضبط إلى مجتمع جديد يحدد الإنسان ككل ومن الجذور، فهذا المجتمع هو قصدها وهو الذي يبرر العمل لها والنضال في سبيلها.

ماركس كتب أيضاً في سياق آخر، بأن العناصر الأساسية التي أضافها إلى الفكر الاجتماعي، والتي تميز نظريته بشكل خاص عن النظريات الاجتماعية الأخرى، حتى ما كان منها أكثر عمقاً وتقدمية، هي، أولاً، تدليله بأن وجود الطبقات يرتبط ببعض المراحل التاريخية في تطور الإنتاج، ثانياً، بأن الصراع الطبقي يقود بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا، وثالثاً، أن هذه الدكتاتورية هي دكتاتورية انتقالية فقط، تقوم بدور معين وهو إلغاء الطبقات والبنية الطبقية كلها والانتقال إلى المجتمع اللاطبقي. هذه الإضافات الثلاث تدل بوضوح على أنها تدور كلها حول فكرة المجتمع الجديد، وأن التاريخ ذاته يكشف عن غائية تتمثل في هذا المجتمع؛ فالبنية الطبقية ستزول، وهذا الزوال جيد وضروري، ولكنه يحتاج، رغم أنه من صنع التاريخ الذي يقود إليه في جدلية حركته الخاصة، إلى دكتاتورية البروليتاريا التي تجد تبريرها في كونها أداة انتقالية إلى المجتمع اللاطبقي، المجتمع الجديد(5).

هذا يعني أن من يقول بمبدأ الصراع الطبقي لا يكون ماركسياً، لأن هناك آخرين كثيرين قالوا به قبل ماركس. هذا استنتاج اعترف به، بل نبه إليه عدد من الماركسيين أنفسهم، ولكن هؤلاء كانوا يقولون أحياناً إن من يقول بمبدأ دكتاتورية البروليتاريا يكون ماركسياً لأن ماركس كان أول من قال به، ولكن هذا غير صحيح تماماً لأن هناك أيضاً من سبق ماركس واستخدم هذا المبدأ قبله وإن كان في معنى غير المعنى الذي أراده ماركس*. لهذا يمكن القول أن ما يميز الماركسية حقاً هو أن القول بالصراع الطبقي، ودكتاتورية البروليتاريا، يشير إلى ما يحدث في سياق معين يقود إلى المجتمع الجديد، ويجد معناه في هذا السياق. ماركس حدد

---

* لويس بلانكي مثلاً، الثوري الكبير في القرن التاسع عشر، مثل قبل ماركس، الصوت الآخر الكبير الذي نبه إلى ضرورة تجنب هذا النوع من المذاهب، فكان ينتقد القائلين بها، وخصوصاً الفوضوي برودون، والشيوعي كابيه وأتباعهم الذين كانوا يقفون، كما يقول، على ضفة نهر يتشاحنون حول ما هي عليه الضفة الأخرى بدلاً من الانتقال إلى هذه الضفة الثانية لرؤية ما يوجد عليها؛ بكلمة أخرى، يجب أولاً صنع الثورة ثم الانشغال بما يجب صنعه في تكوين المجتمع الجديد. إن كان هذا التوكيد يعني بأن المفاهيم التي تقدم حول المجتمع الاشتراكي هي مفاهيم غير ضرورية، فإن موقف بلانكي يكون بالتالي مختلفاً عن مفهوم ماركس الذي اعترض فقط على إعطاء صورة مفصلة دقيقة عما سيكون عليه هذا المجتمع، ولكن بلانكي يقول في مكان آخر، «وبشكل اقرب إلى ماركس». إن «أحد مزاعمنا الأكثر بشاعة هو أننا نطرح أنفسنا، نحن البرابرة، نحن الجهلة كمشرعين للأجيال القدامة»(2).

جورج سوريل كان ينفر جداً مما أسماه بالتفكيرية intellectualisme وهي مفهوم كان ينطبق على هذا النوع من التصورات المفصلة الدقيقة للمجتمع الجديد، وقد رفع ماركس إلى صعيد المفكرين القليلين الذين لم يقعوا «فريسة لجرثومتها»(3).

في «البيان الشيوعي» مراحل هذا السياق الذي تمر فيه الثورة بعد انتصارها. فهناك، أولاً، تحول البروليتاريا إلى طبقة حاكمة تمارس دكتاتورية مرحلية، وثانياً، سيطرة طبقة العمال تكون مرحلية أيضاً لأن ثورتها تقضي في طبيعتها ذاتها بزوال جميع الطبقات، وثالثاً، المجتمع اللاطبقي الذي تفرزه الثورة يكون مكوناً من ناس أحرار ومتحررين، ورابعاً، الدولة ذاتها، التي تشكل في جميع المجتمعات الطبقية أداة في يد الطبقات الحاكمة، تخسر هذه الوظيفة نتيجة زوال الظاهرة الطبقية، وبالتالي تصبح دون فائدة. السلطة السياسية أو الدولة تخسر أرضيتها عندما تزول جميع أشكال المراتبية الطبقية ويتركز الإنتاج نفسه في يد المجتمع أو اتحاد تعاوني يمتد إلى هذا المجتمع كله. المجتمع الجديد يشكل إذن نهاية مطاف هذه المراحل. الإشارة إلى نظرية ماركس كنظرية تمثل نهاية السياسة هي إشارة عادية بين الباحثين الذين ينشغلون بها. ماركس يعرض نظريته أو موقفه في إطار يشار إليه كـ«نهاية السياسة». نهاية السياسة، أو عصر الدولة، تعني تحويل الحياة السياسية عما كانت معروفة عليه في المجتمعات البورجوازية، وتفكيك بنية الدولة عما كانت معروفة عليه أي كنطاق مؤسساتي متميز في المجتمع ويستخدم لمصلحة استمرار السيطرة الطبقية. ولكن إن كان هذا هو الإطار الذي ينطلق منه ماركس في عرض نظريته، وإن كانت السياسة التي يتطلع إليها تعني تجديد المجتمعات التاريخية، كما عرفناها حتى الآن، وقيام مجتمع جديد... فإن القصد من هذه النظرية يكون بالضبط هذا المجتمع.

ماركس لم يربط قطّ مقاصد الاشتراكية بتحسين أوضاع العمال ولم يقبل بل رفض بشدة الفكرة القائلة بأن نجاح الرأسمالية في إغناء العمال يمكن أن يجرد الاشتراكية من حيويتها وجاذبيتها أو أن يبطل فاعليتها. إنه توقع ظهور حركات إصلاحية ورفض برامجها التي قد تنجح في تحسين أوضاع العمال لأنها تمثل فقط «مكافأة أحسن للرقيق»(6) ولا تمثل بأي شكل الفكرة الشيوعية التي ترمي إلى خلق مجتمع جديد يتكامل فيه الإنسان. لهذا فإن الجاذبية التي كانت تمارسها الماركسية من البداية وحتى ثورات القرن العشرين كانت تعودإلى «تطلع إنساني إلى التكامل، إلى وجود يوحد بين الاكتفاء الشخصي والجماعي. الرأسمالية وما تمارسه من نهب تمثل أهم المظاهر التي تعبر عن غياب هذا الكمال، ولكنها مظاهر فقط. إن انهيار وتجاوز الرأسمالية شيء محتوم بالنسبة لماركس ولكن ليس نتيجة تطور أمبيريقي ضيق يمكن التنبؤ به كما نتنبأ بالطقس؛ فهذا الانهيار محتوم لأن الرأسمالية يجب أن تعمل بشكل يجرد الإنسان من هذا التكامل الذي يكون فقدانه في المدى البعيد شيئاً لا يطاق بالنسبة للنوع الإنساني»(7).

❖ ❖ ❖

هذه الملاحظات السابقة كافية في إبراز الواقعة التالية وهي أن فكرة المجتمع الجديد تشكل، كما شكلت في المذاهب الأخرى التي كانت موضوع الفصول السابقة، فكرة محورية في الماركسية. هذه الفكرة هي التي كانت تحوّل المادية التاريخية التي انطلقت منها الماركسية إلى مثالية تاريخية تحفز الحركات والثورات الشيوعية التي كانت تعمل على ترجمتها إلى واقع. الخطوة التالية هي تحديد طبيعة هذا المجتمع كما تكشف عن ذاتها في الماركسية. هنا نجد

أيضاً أن مراجعة ما كتبه ماركس حولها تدل على أن هذه الفكرة تكرر نفس المقومات الأساسية التي كانت تتكون منها في المذاهب الأخرى، والتي يمكن تحديدها كعناصر تعمل على خلق مجتمع منسجم متناسق ومتجانس الجوانب دون صراعات، تناقضات، شرور أو أي خلل أساسي.

في كتاب أعده ثلاثة من الماركسيين الفرنسيين المعروفين، وموجه نحو تفسير واضح للمبادىء والمفاهيم الماركسية الأساسية، يكتب هؤلاء، «من الصعب ولا شك أن نتصور تماماً ما سيكون عليه هذا المجتمع الجديد، ولكن هناك بعض الأشياء التي يمكن التوكيد على وجودها. في المجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي، لا توجد شرطة ولا توجد سجون، لا تكون هناك كنائس أيضاً، لا يوجد جيش، ولا توجد دعارة من أي نوع. لا تكون هناك جرائم. قد يكون هناك مرضى ولكن العناية تكون متوفرة لهم. كل فكرة إكراه تزول والناس يشعرون أنهم تخلصوا كلياً من كل ما كان يشكل الاسترقاق، إنهم يكونون كائنات إنسانية جديدة تماماً... عندما ندرك أننا، في هذه الطريق، نسير واعين نحو تحقيق هذا المجتمع، وأن هذه الطريق هي طريق التطور الإنساني الذي سيحقق للناس نهاية لأشكال البؤس الكبيرة التي كانوا فريسة لها، هي الطريق العملية، الطريقة الأكيدة، فإننا نشعر آنذاك بأننا نناضل في سبيل أكبر قضية ممكنة»(8).

هناك دراسات قدمت صورة مفصلة أكثر في تحليلها للعناصر الأساسية العامة التي تكوّن المجتمع الشيوعي الجديد. إنها تعني كما نقرأ في إحداها، مثلاً.

1 ـ نهاية استثمار العمل في جميع أشكاله.
2 ـ الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج.
3 ـ الإجماع في جميع القضايا العامة، وبالتالي الاستغناء عن القوانين، النظام والعنف.
4 ـ الحكم الذاتي.
5 ـ إلغاء الأعمال التشريعية والتنفيذية التي تصبح عندئذ غير ضرورية.
6 ـ اكتفاء جميع الحاجات المادية.
7 ـ المشاركة الجماعية في الواجبات والعمل.
8 ـ توزيع الواجبات الإدارية بالتناوب والانتخاب.
9 ـ حل جميع القوات العسكرية والقمعية.
10 ـ زوال السوق التجارية، التبادل التجاري ودور العملة.
11 ـ إلغاء التخصص في العمل، وتحقيق التناوب في جميع الوظائف.
12 ـ تخفيض وقت العمل إلى الحد الأدنى.
13 ـ استمتاع الناس بنماذج عمل وفراغ متنوعة.
14 ـ إلغاء القلة الاقتصادية يعني إشباع جميع الحاجات، وبالتالي تصبح فكرة الملكية لاغية.
15 ـ مبدأ التعاون يمتد إلى جميع الشؤون العامة.
16 ـ الاختلافات الاجتماعية والثقافية والإقليمية والعرقية تزول كمصادر للنزاع.
17 ـ الناس يكشفون تماماً عن إمكاناتهم، والكابح الوحيد لذلك يكون احترام حرية الآخرين.

18 ـ الأسرة تقوم على ترتيبات جماعية، الزواج الأحادي يستمر ولكن ليس بالضرورة لمدى الحياة(9).

هذه السمات العامة قد لا تعلن مباشرة أن القصد الأساسي الذي تتجه إلى تحقيقه هو الانسجام العام المترابط الجوانب، المتناسق الأبعاد، ولكن كل واحدة منها تضيف إلى هذا القصد وتعززه من زاوية خاصة. هذا مجتمع يكشف «إن حكومة الأشخاص تعطي مكانها لإدارة الأشياء» التي تصبح ممكنة في مجتمع كهذا المجتمع. هذا المبدأ الذي صاغه سان سيمون كان أيضاً مبدأ يلتقي فيه كونت وماركس، الوضعية والماركسية. ماركس كان، في الواقع، مقتنعاً بأن تطور قوى الإنتاج الذي وصف طبيعته وجدليته سيدفع إلى تحقيق هذا المبدأ»(10). حلول إدارة الأشياء محل الحكم السياسي للناس يعني أن «هذا المجتمع الشيوعي الجديد ينبىء بنهاية سلطة العبودية وظهور سلطة الحرية، نهاية استغلال الإنسان للإنسان وظهور اتحاد تعاوني بين ناس أحرار»(11).

ماركس يتكلم عن «الانقسام بين الدولة السياسية والمجتمع المدني»، «التناقض بين المجتمع المدني والدولة السياسية» وما شابه. ثم يقول بأن عصر التحرر الإنساني الذي تتجه إليه يتميز بإزالة هذا التناقض أو الانقسام، بتوحيد الحياة الاجتماعية والسياسية «حيث لا تكون السلطة الاجتماعية منقسمة على ذاتها في شكل سلطة سياسية»(12). ماركس كان يقول إن الثورة الاشتراكية تعني أن طبقة العمال ستؤمم أشكال الصناعة المختلفة التي أصبحت مركزة ومكثفة نتيجة تطور الصناعة الرأسمالية نفسها لأنها تكون قد توفقت عندئذ إلى آلية سياسية ملائمة لمطالبها. امتلاك سلطة الدولة الضرورية لمقاصدها وتنظيم آلية الإنتاج على أساس اجتماعي يعني أن هذا الإنتاج يعمل في خدمة المجتمع ووفق تخطيط اجتماعي منظم. هذا يعلن عن زوال أشكال الاستثمار السابقة وحلول الاستثمار العقلاني للطبيعة مكان استثمار الإنسان. هذا يعني في دوره أن «إدارة الأشياء تحل محل حكم الناس»، لأن هذا التطور يلغي الأساس الاقتصادي لوجود الطبقات، ويعني زوال ضرورة الدولة كآلية طبقية قمعية. وجود الطبقات الاجتماعية يختفي لأن نظام الاستثمار الإنساني لم يعد موجوداً وبذلك تختفي الأرضية الضرورية لوجود الدولة، فتزول هذه الأخيرة، وبذلك يزول الانقسام بين السياسة والمجتمع، وتسترجع الإرادة الاجتماعية وحدتها. في عام 1872 كتب ماركس وأنجلز «أن جميع الاشتراكيين متفقون بأن الدولة السياسية، ومعها السلطة السياسية ستختفي كنتيجة للثورة الاجتماعية القادمة، أي أن الوظائف العامة ستخسر سمتها السياسية وتتحول إلى وظائف إدارية بسيطة تنشغل بمصالح المجتمع الحقيقية، في مجتمع تحرر من التناقض السابق بين «السياسي» والاجتماعي»(13).

ليس هناك، بالنسبة للماركسية، من إجراء يحقق المساواة التامة مثل إلغاء الطبقات والهيمنة الطبقية. هذا يشكل الطريق إلى القصد الإنساني الأعلى والأكثر تقدمية وإنسانية وتكاملية، وهو خلق المجتمع اللاطبقي أو الشيوعي حيث يكون، كما أعلن «البيان الشيوعي»، «النمو الحر لكل فرد شرطاً للنمو الحر للجميع». «الطبقة العاملة ستحل، في مجرى تطورها، اتحاداً يستثني الطبقات وتناقضاتها محل المجتمع البورجوازي القديم، فلا يكون هناك بالتالي

أية سلطة سياسية خاصة، لأن السلطة السياسية هي بالضبط التعبير الرسمي عن التناقض الموجود في المجتمع البورجوازي»(14)، في «الثامن عشر من بروميـر» يكتب ماركس « ..جميع الثورات كانت تحسن هذه الآلة (الدولة) بدلاً من سحقها، والأطراف التي تتنازع حول السيطرة كانت بالتالي تعتبر أن امتلاك بناء الدولة الضخم هو المكسب الأساسي لمن ينتصر»، في مكان آخر نقرأ أيضاً «جميع الثورات السابقة كانت تحسن آلة الدولة، في حين كان يجب تحطيمها، سحقها، هذا الاستنتاج هو النقطة الأساسية في النظرية الماركسية حول الدولة»(15)، الدولة يجب بكلمة أخرى، أن تزول لأن استمرارها يعني من زاوية النظرية الماركسية الإبقاء على التناقض الأساسي في المجتمع، على انقسام المجتمع على ذاته، وبالتالي استحالة تحقيق الانسجام المترابط التكامل الذي يقوم فيه وعليه المجتمع الشيوعي.

«في المجتمع الشيوعي فقط عندما يكون قد تم سحق الطبقة الرأسمالية تماماً، عندما يكون قد زال وجود النظام الرأسمالي، حيث لا توجد أية طبقات، أي تمايز بين أفراد المجتمع في ما يتعلق بعلاقتهم بوسائل الإنتاج، عندئذ فقط يزول وجود الدولة، ويصبح من الممكن الكلام عن الحرية، وتحقيق ديمقراطية حقيقية كاملة، ديمقراطية دون أي استثناء أبداً. عندئذ فقط تزول الدولة وذلك لسبب بسيط وهو أن الشعب الذي يكون قد تحرر من العبودية الرأسمالية وما يُلازم الاستثمار الرأسمالي من حياة مرعبة، وحشية، سخافات، وأعمال شائنة، يصبح تدريجياً معتاداً على العمل وفق قواعد التعامل الاجتماعي الأولية التي كانت معروفة منذ قرون عديدة... الناس يصبحون معتادين على العمل بها دون قوة، دون قسر، دون خضوع، دون آلة القمع والإرغام، المدعوة بالدولة»(16). تدمير الطبقة البورجوازية يعني رجوع المجتمع إلى ذاته لأنه يمثل زوال أية حاجة إلى الدولة أو إلى أية سلطة سياسية منظمة. بما أن الدولة تتكون في علاقات اقتصادية اجتماعية معينة كأساس لها، وبما أن هذه العلاقات تعني طبقات وصراعات طبقية تحدد أبعاد وأعمال الدولة الأساسية، وبما أن الدولة تعبر عن علاقات الإنتاج والبنية الاقتصادية ولا تستطيع تحديد طبيعتها، وبما أن هذه الدولة هي أداة في يد الطبقة الحاكمة تمثل مقاصدها، وتنظم المجتمع وفق مصالحها البعيدة المدى، وبما أن الثورة الاشتراكية تعني زوال هذه العلاقات والطبقات والصراعات ووضع نهاية للمجتمع الطبقي، فإن الدولة تخسر أرضيتها، قواعدها، وكل تبرير لها، وبالتالي وجودها ذاته. عندئذ تصبح الطريق مفتوحة أمام التطور الإنساني وتزول العثرات الأساسية التي تعترض هذه الطريق إلى المجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي المنسجم مع ذاته. مع إلغاء الملكية الخاصة والطبقات، تنتهي الدولة، كما كتب أنجلز، في متحف الآثار القديمة حيث تضاف إلى دولاب المغزل وفأس البرونز.

إن نظرية ماركس تفسر حركة التحول الاجتماعي في جميع أطوارها كصراع طبقي؛ فجميع أشكال المجتمع والأنظمة الاجتماعية السياسية تكشف عن صراع أساسي يشكل ديناميكها التاريخي بين طبقات مستثمرة حاكمة وطبقات أخرى مستثمرة تعمل لها. «تاريخ جميع المجتمعات كان» كما يعلن «البيان الشيوعي»، تاريخ الصراع الطبقي». الدولة وقوانينها تصبح في هذا المفهوم أداة الطبقة الحاكمة في فرض سيطرتها وحماية ملكيتها. حتى

الإيديولوجية والقيم والمذاهب الأخلاقية تصبح أداة في عقلنة، تبرير، تكريس هذه السيطرة، وهذا الصراع الطبقي بين طبقات سائدة تخسر سيادتها لأن العلاقات الاجتماعية، وخصوصاً علاقات الملكية، تصبح عاجزة عن مجاراة تطور قوى الإنتاج، وطبقات صاعدة تسقطها وتحل محلها لأنها تمثل هذا التطور. هذا الصراع ينتهي فقط عندما يتم إلغاء الملكية، ومع هذا الإلغاء إزالة انقسام المجتمع على ذاته في طبقات مختلفة. نهاية هذا الصراع تعني بالتالي نهاية الدولة والصراعات والتناقضات الاجتماعية، ولادة المجتمع المتجانس مع ذاته. هنا تجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم حول طبيعة الدولة وأصولها التاريخية كان سمة عامة في الفكر الاجتماعي أثناء القرن الماضي وخصوصاً النصف الأول منه. فهذا الفكر يكشف عن اتجاه يعتبر الدولة ظاهرة ثانوية بالنسبة للظواهر الاقتصادية أو الاجتماعية الأساسية، بالنسبة لما يحدث في المجتمع ذاته(17).

هذه الملاحظات تدل على أنه من الخطأ، كما نجد غالباً، تحديد أو نقد فكر ماركس السياسي بالقول أن ليس لدى ماركس نظرية سياسية. الأصح هو القول أن ماركس يقدم نظرية سياسية، ولكن نظرية تقول بنهاية السياسة، بأن السياسة لا تملك وجوداً خاصاً بها، وهي غير موجودة كحياة سياسية مستقلة أو قائمة في ذاتها. ولكن ما ينطبق على هذه الماركسية عند ظهورها - أي أنها تملك نظرية سياسية - لا ينطبق عليها حالياً أو في القرن العشرين لأن التطورات التي حدثت منذ ذلك الوقت، وخصوصاً في الحركات والثورات الشيوعية دللت على أن تلك النظرية غير صحيحة، وأنه أصبح من الضروري بالتالي إعادة صياغتها وتجديدها وتوسيعها في ضوء هذه التطورات. «فهناك الآن حاجة»، كما يكتب الفيلسوف السياسي ماكفيرسون، «إلى تكوين نظرية ماركسية حول الدولة. فنظرية ماركس كانت ولا شك معيارية كما كانت تحليلية، ودور الدولة كان أساسياً لنظريته ككل، ولكنه لم يقدم أكثر من أجزاء متناثرة لنظرية حول الدولة. إن لينين صنع أكثر من ذلك، ولكن مهما كانت استنتاجاته مناسبة عندما كتب ما كتبه، فإن هذه الكتابات ليست ملائمة لأواخر القرن العشرين، هذا يعني أن الماركسيين يحتاجون إلى نظرية جديدة أو أكثر تطوراً مما ورثوا»(18). هناك، في الواقع، بين المفكرين الماركسيين من قام ولا يزال يقوم بمحاولات كبيرة من هذا النوع(19).

إن قدراً كبيراً من هذه الصعوبات التي واجهت النظرية السياسية الماركسية وكشفت، في ما كشفت عنه، أن الواقع السياسي يتناقض معها يعود إلى مفهوم دكتاتورية البروليتاريا التي كان يفترض بها أن تكون انتقالية ومدخلاً إلى المجتمع الشيوعي الجديد الذي يلغي وجودها بإلغاء التناقضات والصراعات التي كانت تستدعي هذا الوجود. الماركسية تكلمت عن دكتاتورية البروليتاريا والمشاكل والصعوبات التي ترافق المرحلة الانتقالية من النظام الرأسمالي إلى المجتمع الجديد، وكأن إزالة هذه الصعوبات والمشاكل في مرحلة هذه الدكتاتورية كاف في ولادة هذا المجتمع، وبالتالي لا تكون هناك أية حاجة إلى تحديد بنيته وآلية تنظيمه. فالماركسيون الكلاسيكيون والمحدثون تكلموا عن مساوىء وشرور الرأسمالية بشكل يوحي أن إزالة هذه الرأسمالية سيكشف، إن لم يكن عن جمال وكمال الطبيعة الإنسانية التي، إن لم

تفرز مباشرة هذا المجتمع عند تحررها من تلك المساوىء والشرور، فإنها تكشف على الأقل عن الطاقات والاستعدادات الاكتمالية الإيجابية الكامنة فيها، والتي تستطيع عندئذ أن تحقق هذا المجتمع بسرعة لأنها تعمل بحرية، أو لأن المؤسسات التربوية والتعليمية الضرورية تكون قد توفرت لها نتيجة زوال مؤسسات الاستثمار والقمع الرأسمالية. المجتمع الجديد قد يرتبط بعمل ديكتاتورية البروليتاريا، ولكن هذه الدكتاتورية هي دكتاتورية انتقالية تموت في مجرى هذا العمل نفسه وكنتيجة له، كما أكد ماركس وأنجلز ولينين. فالمثال الأخلاقي الكامل الذي يفترضه المجتمع الشيوعي الجديد ويجسده ليس إذن، بالنسبة لهؤلاء المؤسسين، مستحيل أو حتى بعيد التحقيق كما يقول خصوم الاشتراكية. هذه التحولات هي كل ما يحتاج إليه كي يكون. ابتداءً من كتاباته الأولى، كان ماركس يقول إن المجتمع الشيوعي يعني زوال الدولة، وبالتالي زوال الانقسامات والتناقضات التي كانت تحول دون تحقيق انسجامه ووحدته المتناسقة. ففي «فقر الفلسفة» الذي يرد فيه ماركس على كتاب برودون «فلسفة البؤس»، ومن ثم في «البيان الشيوعي» نقرأ أن التحول إلى النظام الاشتراكي يعني أن الدولة ستتلاشى وتذوب من ذاتها، ولهذا فإن الدولة هي فقط مؤسسة انتقالية تستخدم في الصراع، في الثورة، قصد كبح خصوم الثورة، والمجتمع الجديد، بالقوة(20). العمل الأول الذي يكرس حقاً الدولة كممثل للمجتمع ككل - امتلاك وسائل الإنتاج باسم المجتمع - يكون في نفس الوقت عملها الأخير المستقل كدولة. تدخل الدولة يصبح، في صعيد بعد آخر، غير ضروري، ثم يموت من ذاته(21). ديكتاتورية البروليتاريا قد تعني دولة قوية ومركزة السلطة، ولكنها دولة موقتة ذات وظيفة تاريخية محدودة وهي تمهيد الطريق لظهور المجتمع الجديد المتكامل الانسجام والحرية، المساواة والأخوّة. «الطريق إلى الاشتراكية تكمن». كما يكتب تروتسكي، «في تقوية مبدأ الدولة إلى أعلى درجة ممكنة... ولكن عندما يصبح من الممكن التحدث عن الحرية، فإن ذلك يعني أن الدولة خسرت وجودها»(22).

يجب أن نذكر هنا بأن ماركس لم يكن فوضوياً، وأنه كان بالتالي يختلف عن الفوضوية، في ما يختلف به، في أنه كان يتوقع مرحلة انتقالية طويلة، صعبة المسالك، قبل الوصول إلى المجتمع الشيوعي الجديد*. ماركس كان دائماً يؤكد أن تحويل بنية أو طبيعة المجتمع وبشكل يلغي نهائياً الدولة، يعني عملية بطيئة تمر في مراحل عديدة في مجرى صراع طويل يحوّل

* ماركس وانجلز قالا، في الواقع، بوجود طور لا يعرف التناقضات والصراعات الطبقية هو الطور الاجتماعي البدائي، فالتاريخ عرف في بدايته شيوعية بدائية حيث كانت الأرض وحق استثمارها ملك القبيلة، وحيث كان الإنسان يعيش في مجتمع لا يعرف الانقسامات الاجتماعية، وتسوده المساواة والأخوة. في كتاب بعنوان «أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة» وصف انجلز هذه الشيوعية البدائية ورأى ان أصل الدولة والانقسامات الطبقية ترتبت على ظهور الملكية الخاصة.

هنا تجدر الإشارة الى أن هذا الكتاب كان، في الواقع، مختصراً لدراسة كلاسيكية أصدرها في ذلك الوقت عام 1877، الأنتروبولوجي الكبير لويس هنري مورغن، بعنوان «المجتمع القديم»، قال فيها، بالاعتماد على أدلة أمبيريقية كشف عنها في المجتمعات البدائية، ان الطور الاجتماعي الأول كان طور شيوعية بدائية، او طور مجتمع لا يعرف الملكية والدولة والتناقضات الطبقية ويعيش في المساواة والأخوة والمحبة، مورغن يخلص إلى القول أن هناك حركة اجتماعية تطورية حتمية توجه التاريخ، بعد المرور في أطوار مختلفة، إلى طور اخير يمثل عودة الإنسان إلى مجتمع مماثل لذلك المجتمع البدائي، ولكن على صعيد تاريخي أعلى. ماركس وانجلز عبرا عن إعجابهما وسعادتهما بهذا الكتاب عندما علما به، لأنه وفر بالضبط أدلة امبيريقية على وجودهذا المجتمع الذي قالا به كفرضية تاريخية، هذا بالإضافة إلى تحليله الأمبيريقي لحركة التاريخ كحركة تتجه إلى مجتمع نهائي مماثل للمجتمع الذي أعلنا عنه.

الناس والأوضاع نحو هذا المجتمع. ولكن هذا الصراع وما ينطوي عليه من تضحية مستمرة ضروري لأن الهدف منه هو المجتمع الشيوعي الذي يحقق فيه الناس طاقاتهم ويشبعون حاجاتهم، يحكمون فيه أنفسهم بأنفسهم ويقررون شؤونهم دون تدخل أية سلطة خارجية، ويتحد فيه الإنسان مع ذاته والآخرين في انسجام متكامل الجوانب. «إنه مجتمع ينظم ذاته بذاته ولا تكون فيه أية حاجة لمجالس تشريعية، لسلطة سياسية أو قضائية»(23).

بعد الانقسام الذي حدث بين الفوضويين والماركسيين بمدة قصيرة أوضح ماركس مثلاً في «نقد برنامج غوتا» بأن الثورة لن تحقق مساواة حقيقية في الدخل في المرحلة الأولى، أو حتى بعد إلغاء جميع أشكال الدخل الرأسمالي؛ فالاقتصاد الشيوعي يظل قائماً على عناصر تقترن بتفاوت في هذا الدخل إلى أن تدخل الشيوعية في الطور الثاني. بعد أن يكون قد انتهى خضوع الأفراد القاصر للتخصص في العمل، بعد أن يتحول العمل من أداة صرفة للعيش إلى ضرورة أولى للحياة، بعد أن تكون قوى الإنتاج قد زادت جداً مع نمو وتقدم الأفراد، بعد أن يتحرر المجتمع والفرد تماماً من الروح البورجوازي والمؤسسات البورجوازية، ويصبح من الممكن تحقيق المبدأ القائل «من كل فرد وفق كفاءته، وإلى كل فرد وفق حاجاته». هذا يعني أن الطريق إلى المجتمع الشيوعي الجديد تمر، بعد نجاح الثورة، في مرحلتين، مرحلة إعدادية تعدّ وتمهد الطريق، ومرحلة اكتمالية يتكامل فيها بناء المجتمع الشيوعي الكامل. المجتمع الجديد الكامل، بكلمة أخرى، لا يظهر آلياً في أعقاب الثورة الاشتراكية، بل يكون النتاج النهائي لتطور اجتماعي اقتصادي يغير طبيعة العمل والعلاقات الاجتماعية*.

ولادة المجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي، لا ترتبط فقط بانتصار طبقة العمال، تدمير التناقضات والصراعات الاجتماعية والطبقية، وزوال الدولة، إلخ... بل بالتغلب أيضاً وبشكل نهائي على القلة وتحقيق الوفرة الاقتصادية، وهذا ما يجب على دكتاتورية البوليتاريا أو الطور الاشتراكي الأول تحقيقه قبل أن يصح الانتقال إلى المجتمع الشيوعي. فدون هذه الوفرة التي تؤمن تماماً الحاجات الإنسانية، لا يمكن تأمين الاستقرار الاجتماعي والنفسي الضروري لظهور هذا المجتمع. إنني أشرت في سياق سابق إلى أن الماركسية تنطلق من الفرضية القائلة بأن حركة التاريخ تخلق في مجراها الأوضاع الضرورية لظهور هذا المجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي. إن تطور المجتمع الرأسمالي، المجتمع الذي يتقدم مباشرة على هذا الظهور، يخلق في الواقع، ليس فقط التناقضات التي تفرض زواله، بل الإمكانات التي تدفع إلى تجاوزه إلى صعيد تاريخي أعلى لأنه يخلق الإنتاج الصناعي القادر لأول مرة في التاريخ على خلق الثروة التي تزيد بشكل فريد ونوعي جديد على أي شيء كان يمكن لأشكال الإنتاج السابقة توفيره. ولكن أكثرية المجتمع لا تفيد من هذه الوفرة الجديدة والمتزايدة لأن هذا الإنتاج يعمل، في إطار نظام اجتماعي طبقي، لخدمة طبقة محدودة العدد. البروليتاريا التي يخلقها هذا الإنتاج نفسه تشكل الأداة التاريخية المقدور عليها أن تحل هذا التناقض لمصلحة المجتمع ككل، وتوسيع درجة

* ماركس رأى أن الاتجاه إلى المجتمع الجديد، وإلغاء الدولة ونهاية السياسة في مجرى الطريق إليه، كاتجاه يمر في طورين، حددهما لينين في ما بعد، في «الدولة والثورة»، كطور الاشتراكية والشيوعية.

ونطاق الوفرة الاقتصادية إلى مستوى يحتاج إليه ظهور المجتمع الجديد، لأن هذا المجتمع لا يستطيع أن يحقق ما يفترضه من وحدة وانسجام دون هذا النوع من الوفرة. انتصار البروليتاريا وممارستها لدكتاتورية انتقالية يعني تحرير تلك الأكثرية، أنسنة أوضاع الإنتاج والاجتماع، وهذا يعني ولادة مجتمع جديد يتناقض جذرياً وكلياً مع المجتمعات التاريخية السابقة لأنه يعني، في ما يعنيه، تنظيم هذا الإنتاج وفق الحاجات الإنسانية وليس وفق حاجات ورغبات النظام الرأسمالي، أية أقلية أو طبقة حاكمة*.

ظهور المجتمع الشيوعي الجديد يفترض، في الواقع، أكبر درجة ممكنة من الانسجام والتجانس المنسق المتكامل الجوانب لأنه يعني ليس فقط سيطرة المصلحة العامة كقاعدة تنظم حياته، بل إلغاء وجود أو دور المصلحة الفردية نفسها من هذه الحياة والبنية الاجتماعية التي تكشف عنها. تجاهل هذه النقطة كان يحدث غالباً في تحليل فكر ماركس، ولكن هذه النقطة مهمة جداً لأنها أساسية لمذهبه، الذي لم يكن يرمي فقط إلى إعادة توجيه الاقتصاد بشكل يعمل فيه على إشباع الحاجات وليس صنع الأرباح، بل كان يريد أن يطرح من جديد طبيعة ومكانة مبدأ التبادل التجاري نفسه. فالصعيد الاقتصادي في نظره، هو الذي يشكل، كصعيد اقتصادي، مصدر اغتراب الأفراد أو الناس، «فالمجتمع الشيوعي يفرض، كتجاوز للمجتمع البورجوازي، إلغاء توسط المصلحة في العلاقات الاجتماعية التي تقوم عليها... والشيوعية تعني، في هذا المعنى، زوال العامل الاقتصادي نفسه... فهو يماهي الرأسمالية بوضوح مع المجتمع التجاري، وبشكل أكثر عمقاً مع الاقتصاد ذاته. ليس من الممكن إدراك مجموع كتابات ماركس خارج هذا الدمج أو التماهي الذي يشكل الحلقة المنطقية التي تصوغ فلسفته ونقده للاقتصاد البورجوازي. لهذا كانت الشيوعية مرادفاً لمجتمع الوفرة. ففي مجتمع الوفرة فقط يمكن إلغاء الاقتصاد لأن القلة تزول»(24) ويمكن بالتالي تحقيق المجتمع الشيوعي الجديد الذي يحرر نهائياً الإنسان. دون هذه الوفرة، كما يكتب في «الإيديولوجية الألمانية»، تعود هذه القلة، فتصبح عامة، وهذا يعني في دوره الصراع لأجل ما هو ضروري للحياة، وبالتالي السقوط مرة أخرى في القمامة القديمة. في سياقات أخرى، وخصوصاً في كتاب «الرأسمال»، يعود ماركس مرات عديدة إلى هذه الفكرة الأساسية التي تقول بأن تألق الإمكانات الإنسانية يحدث خارج الإنتاج أو يتجاوز هذا الإنتاج.

ظهور هذا المجتمع الشيوعي الجديد يعني تحرير الإنسان نهائياً من حالة الاغتراب التي كانت باستمرار تورثه البؤس وتخنق إمكاناته وسعادته. فالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أشرت إليها، والتي يفترض حدوثها ظهور هذا المجتمع تزيل أسباب ومصادر هذه الحالة وبالتالي تجعل هذا الظهور ممكناً. فالمجتمع الجديد لا يكون، في الواقع، ممكناً مع

---

* مسؤوليات دكتاتورية البروليتاريا الأساسية يجب. بالإضافة إلى تحقيق هذه الوفرة وما ذكرناه سابقاً وخصوصاً إلغاء أشكال الملكية الخاصة واستبدالها بالملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج. أن تؤمن استقرار الطور الاشتراكي ليس فقط بتدمير الطبقة البورجوازية، بل بتحقيق ما أشرت إليه أعلاه وهو «تحرير المجتمع والفرد تماماً من الروح البورجوازي والمؤسسات البورجوازية»، فهذا التحرير يجب أن يحدث بشكل يكرس نهائياً عجز البورجوازية عن العودة وإحياء سلطتها، وذلك بإزالة تامة لآثارها الفكرية والنفسية، وهو قصد مارس آثاراً مهمة وخطيرة جداً. سلبياً وإيجابياً. على مصير الثورات والأنظمة الشيوعية.

استمرار حالة الاغتراب لأن هذه الحالة تتناقض تماماً مع ما يعنيه وجوده من انسجام متكامل الجوانب، انسجام الإنسان مع ذاته ومع المجتمع الذي يعيش فيه.

إن كان الاغتراب مشكلة اجتماعية تعود في نظرية ماركس، كما أشرت أعلاه، إلى طبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي، يجب إذن، إن نحن أردنا معالجتها والتغلب عليها، إلغاء هذا النظام واستبداله بآخر لا يفرز هذا الاغتراب. ماركس كان يؤمن تماماً بأن إلغاء هذا النظام، أو بكلمة أخرى، الملكية الخاصة، يعني زوال هذا الاغتراب وبالتالي ولادة مجتمع جديد*. ماركس يتكلم في سياقات مختلفة عن الاغتراب وأسبابه ولكن النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها من مراجعة ما يقوله هي أن الملكية الخاصة، وخصوصاً كما هي في المجتمع الرأسمالي، مسؤولة عن هذا الاغتراب، ولهذا كان استبدال هذا المجتمع بمجتمع آخر يلغي هذه الملكية ضروري في معالجة الاغتراب وتحرير الإنسان منه. إن ماركس يكتب، في الواقع، أن إلغاء الملكية الخاصة التي ينتقد وجودها كسبب له يعني في نفس الوقت إلغاء هذا الاغتراب(25). هذه الملكية المنظمة في النظام الرأسمالي هي الأساس والسبب للعمل المغترب، لأن العمل لا يشكل جزءاً من طبيعة العامل أو من إنسانيته. العامل لا يجد أنه يحقق ذاته ويعطي معنى لحياته في هذا العمل. فالعمل مفروض ومقدور عليه فقط كأداة في إشباع حاجاته الأساسية، وفي مجرى عمله يعامل كشيء من الأشياء، وينتج ما ينتجه لمصلحة شخص آخر، والأشياء التي ينتجها هي أشياء غريبة عنه لأنها غير كاملة، وذلك بسبب التخصص الدقيق الذي ينظم إنتاجها. المجتمع الشيوعي يقدم في بنيته ذاتها الحل المتكامل لجميع أشكال هذا الاغتراب.

العامل يشعر أنه شريد، أن عمله ليس حراً أو اختيارياً بل مفروض عليه، فهو ليس تحقيقاً لحاجة بل أداة لإشباع حاجات أخرى، وهويته المغتربة تدل على ذاتها بوضوح في تجنب هذا العمل وكأنه الطاعون حالما يزول أي قسر مادي يرغم العامل عليه. العمل الخارجي، العمل الذي يغترب فيه الإنسان عن ذاته، هو عمل تضحية بالذات، وتعذيب ذاتي. وأخيراً إن سمة العمل الخارجية بالنسبة للعامل تكشف عن ذاتها في كونه عمل لإنسان آخر وليس لنفسه، وأنه في هذا العمل ليس ملكاً لنفسه بل لشخص آخر(26). الإنسان، بالنسبة لماركس، يشغل نفسه بالإنسانية وتطورها، ولكن النظام الرأسمالي يخلق له حالة اغتراب تفصل بينه وبين الآخرين، فيجد أنه لا يعمل نتيجة مسرة في تحقيق قواه وإمكاناته الخلاقة في عمله، أو في السيطرة على وسطه، بل هو يتنكر لذاته في هذا العمل ويشعر بالبؤس فيه. «فالعامل» في هذا الوضع الذي يجد ذاته فيه «لا يؤكد ذاته بل ينكرها يشعر تعيساً في عمله، يعذب جسده ويدمر عقله، عاجزاً فيه عن تنمية أية طاقة عقلية ومادية حرة(27).

ولكن كي يمكن التغلب على حالة الاغتراب والتحرر منها نهائياً يجب أيضاً تجاوز التخصص والتغلب عليه، لأن استمرار هذا التخصص يعني استمرار تلك الحالة. لهذا فإن

* تحديد معنى الاغتراب alienation اتخذ، ككل مفهوم آخر مهم، أشكالاً عديدة، ولكن رغم هذا التعدد يمكن القول ان هناك معنى اساسياً يخترق هذه الأشكال كعنصر مشترك فيها كلها. فالاغتراب يشير في هذا المعنى الأساسي، أولاً، إلى حالة انفصام يعيشها الإنسان مع واقع خارجي، حقيقة خارجية، او حتى مع ذاته، وثانياً، إلى وجود بعض المشاكل، الاضطرابات، العقد النفسية او حتى العقلية التي ترافق عادة هذه الحالة وتعكس وجودها.

المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه الماركسية يتجاوز هذا التخصص ويضع نهاية له. فهو ينظم عمل ونشاط الفرد بشكل ينوع ويوسع نطاقهما ومستوياتهما، وذلك كي يتمكن، من الكشف عن مختلف طاقاته، وتحقيقها في مجالاتها الخاصة. في هذا الموقف كان ماركس، على عكس علماء الاجتماع المعاصرين، يدين التخصص في العمل الذي يقود إلى تجزيء البنى والتمييز بينها، يمنع في نظره انسجام المجتمع مع ذاته، ويحول دون ظهور كومينوته جديدة (مجتمع جديد)(28). بالإضافة إلى هذا، إن «الفكرة القائلة بأن ظهور الدولة يعود»، على عكس ما قاله ماركس، «إلى التخصص في العمل وليس إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج كانت أساسية في النظريات الاجتماعية المعاصرة حول الدولة»(29).

لقد أشرت في ما تقدم الى أن مجتمع الوفرة الاقتصادية التي تزيل نهائياً القلة وتشبع الحاجات المادية ضروري في إلغاء الاقتصاد. في سياق آخر يرتبط بالاغتراب ينتقد ماركس فلسفياً المجتمع البورجوازي في ذاته لأنه يعني الاغتراب الذي يفرز كما أشرنا سابقاً - توسط المصلحة الاقتصادية. فالشيوعية تعني مجتمعاً يزيل من وجوده ليس فقط السياسة بل الاقتصاد أيضاً، ويتجاوز بالتالي أي انقسام، فلا يكون هناك أي توسط خارجي ينظم العلاقات بين الناس. «فالمجتمع البورجوازي يتجاوز في ذاته التوسط السياسي، والشيوعية هي التي تسمح، في تحقيق الوفرة، بإلغاء التوسط الاقتصادي»(30). ماركس كان يؤمن بأن الجوهر الإنساني يمكن أن يتحقق تماماً فقط في عمل حر، واع، وخلاق، عمل يعبّر فيه الإنسان عن ذاته، بله عن إنسانيته نفسها، دون أية ضغوط خارجية، وأن المجتمع الرأسمالي أو حتى الاقتصاد ذاته - يتناقض مع إمكان امتداد هذا المعنى الإنساني الأساسي إلى معظم مواطنيه لأنه يحوّل الإمكانات الإنسانية إلى سلعة*. ماركس يعبّر هنا عن مفهوم حول انسجام الناس الطبيعي يتجاوز الحدود البورجوازية لانسجام المصالح الطبيعي، إن انسجام المصالح الطبيعي يمثل ظاهرة تتطابق فقط مع واقع تاريخي محدود يمكن تجاوزه، هذا على الرغم من أنه كان يعني تقدماً ضرورياً.



هذه التحولات الجذرية التي أشار إليها ماركس تعني إذن ظهور المجتمع الجديد الذي يحقق عندئذ الانسجام التام المتكامل، ليس فقط في بنيته، بل بين الإنسان وذاته أيضاً، بينه وبين المجتمع نفسه. إن كانت الأوضاع، كما تقول المذاهب والإيديولوجيات الحديثة، هي التي تكوّن الإنسان، فإن هذه الأوضاع يجب أن تكوّن تكويناً إنسانياً. هذا التكوين يعني ولادة إنسان جديد في مجتمع جديد يلغي جميع التناقضات الأساسية على الأقل في المجتمع، في الإنسان وبين الاثنين. هذا المجتمع يحقق التحرير الأصح والوحيد لأنه يقوم على نظرية تعلن أن الإنسان هو الكائن الأعلى للإنسان. في «مخطوطات فلسفة - اقتصادية» يكتب ماركس، «الفلسفة هي رأس هذا التحرير والبروليتريا هي قلبه، الفلسفة لا يمكن أن تتحقق دون إلغاء

* في كتاباته الأولى على الأقل وصف ماركس هذا الاغتراب من زاوية نفسية، وهذا يوحي بأن التغيير الذي أراده في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية استبدال النظام الرأسمالي بنظام آخر، غير كاف في معالجة هذا الاغتراب وتجاوزه.

البروليتاريا، وإلغاء البروليتاريا لا يمكن أن يتم دون إلغاء الفلسفة»(31)، ففي المجتمع الشيوعي فقط، كما يكتب ماركس في هذه «المخطوطات...» أيضاً، يستطيع الفرد أن يحقق ذاته كشخصية فردية وككائن اجتماعي، لأن «الشيوعية ليست، في الواقع، سوى رجوع الإنسان التام إلى ذاته ككائن اجتماعي، أي ككائن إنساني». المجتمع الجديد يلغي الفلسفة والبروليتاريا، وهذا يعني إلغاء التناقضات التي تدعو إلى وجود الفلسفة والبروليتاريا، وهذا يحقق الانسجام التام المتكامل والمترابط الجوانب الذي يميز هذا المجتمع ويشكل القاعدة التي يتمحور عليها.

جميع التحديدات العلمية والإشارات الجدية إلى هذا المجتمع كانت بالتالي تنبه إلى هذه السمة الأساسية كالعامل المكون له، الكامن وراءه، والموجه له. فعندما يكتب مثلاً المفكر الماركسي الكبير، جورج لوكاش، بأن «النظرية الاجتماعية الماركسية وضعت نهاية للانقسام الثنائي... بين الواقع الاجتماعي والمقاصد الإنسانية، وهو الانقسام الذي جعل نظريات الطوباويين الكبار السابقة نظريات لا يمكن بلوغها»(32)، فإنه كان يعبر عن هذه السمة، السمة التي ألغت البروليتاريا والفلسفة. هذا ما كان يؤكده آخرون عندما كانوا يقولون إن المجتمع الشيوعي يلغي الاغتراب ويضع نهاية له لأنه يحقق عودة الإنسان عودة تامة وواعية إلى ذاته، أو أن الشيوعية تمثل الحل الحقيقي للصراع بين «الوجود» و«الجوهر»، الموضعة (objectification) وتوكيد الذات، الحرية والضرورة، الفرد والنوع، أو أن هذا ما كان يعنيه ماركس عندما كتب بأن الإنسان يستطيع في المجتمع الشيوعي فقط، أن يحقق استعادته لذاته ككائن اجتماعي، أي كإنسان، فيجد ذاته أخيراً كائناً اجتماعياً دون أي صراع مع الآخرين. فالمجتمع الشيوعي يعني، في الواقع، مجتمعاً حقق وحدة النظرية والممارسة، أي مجتمعاً يحل كل المشاكل الاجتماعية والسياسية التي كانت تواجه المجتمعات الإنسانية*.

جوهر المجتمع الشيوعي الجديد، بالنسبة لماركس هو، بكلمة مختصرة، وحدة الحسي والمثالي، الفردي والجماعي، المصلحة الفردية والمصلحة العامة، نهاية الإيديولوجية، تحقيق

---

* ولكن من السخرية التاريخية حقاً أن «المجتمع» انتهى، في الممارسة والنضال لأجله، بالضبط إلى مجتمع. نقيض، يجد قواعده في دولة كليانية، بيروقراطية ذات أجهزة ومؤسسات تمتد في المجتمع وعليه امتداد الأخطبوط، وأقلية حاكمة لم تلبث أن نسيت منطلقاتها ومصادرها الإيديولوجية فتحولت إلى طبقة انتهازية فاسدة. حتى إن افترضنا جدلاً أن ما يقوله ماركس حول دور دكتاتورية البروليتاريا المحدود، وحول نهاية الدولة كان صحيحاً، فإن الواقع الشيوعي كان يتناقض تماماً مع المفهوم الماركسي، فالدولة التي تنكر لها ماركس رجعت مجهزة ببيروقراطية معقدة رهيبة كي تنتقم منه ومن الماركسية بشكل رهيب.

ماركس تكلم في نظريته التطورية الاجتماعية عما أسماه بنمط الإنتاج الآسيوي الذي لا يشكل طوراً من سلسلة الأطوار التاريخية التي تعاقبت، كما كتب ماركس، في التاريخ الغربي، وهي طور نمط الإنتاج القديم الذي يستخدم الرقيق، طور نمط الإنتاج الإقطاعي الذي يستخدم القنانة، وطور نمط الإنتاج البورجوازي الذي يستخدم الأجراء أو العمال. النمط الآسيوي يتميز، على العكس، بخضوع جميع العمال إلى الدولة، مما يعني أن النظام الاجتماعي الذي يقوم عليه لا يعرف الصراع الطبقي الذي نجده في الغرب، أو في المعنى الذي يعطى عادة له، بل بخضوع المجتمع واستثماره كله من قبل الدولة نفسها.

بعض الذين أشاروا إلى هذا النمط، نبهوا أو حذروا بأن دكتاتورية البروليتاريا التي تشرف على تأميم الاقتصاد، تنظم المجتمع ككل وتحول بالتالي الجميع إلى أجراء يعملون لها، قد تنتهي في نظام هذا النمط الآسيوي وليس في مجتمع جديد تزول منه ليس فقط كل أشكال الاستثمار، بل الدولة نفسها. آخرون رجعوا، في الواقع، إلى بعض الفقرات التي وجدوها في كتابات لينين نفسه، وتكشف عن خوفه بأن الثورة الاشتراكية التي يجب أن تستخدم دكتاتورية البروليتاريا كي تحقق ذاتها يمكن أن لا تقود إلى الغاية المقصودة منها، بل إلى نمط الإنتاج الآسيوي(34).

الفلسفة، أنسنة الطبيعة، وحدة النظرية والممارسة، نهاية المجتمع الطبقي، والاغتراب، والدولة، والتخصص في العمل، والقلة؛ الحل النهائي للعداء بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، وبين الفرد والنوع، إلخ... لهذا كان المجتمع الشيوعي يعني، بالنسبة لماركس «حلاً للغز التاريخ، ويدرك ذاته كهذا الحل»(33).

تحديدات كهذه دفعت عدداً من المفكرين إلى التنبيه إلى طبيعته الدينية. هذا المجتمع كان، في الواقع، يمثل في صورة علمانية الحياة السعيدة التي وعدت بها بعض الأديان في حياة أخرى*. نظرية المادية التاريخية تحولت، عند الممارسة، إلى مثالية تاريخية أعطت العمال المعدمين، الجماهير المتذررة، المثقفين الذين يشعرون بالخيبة وحالة من الإحباط أمام الحياة والتاريخ، والذين يقاسون بشكل عام حالة اغتراب في وضعهم الاجتماعي أو الإنساني بالضبط ما أعطته المسيحية، مثلاً، في بداية ظهورها في مرحلة انحطاط روما، لطبقات وقوى اجتماعية مماثلة، وهو صورة حياة أخرى تقدم فيها تصحيحاً جذرياً كلياً لمواقعها، تحقيقاً لانتصارها وخلاصها.

بدلاً من «الشعب المختار» استخدم ماركس فكرة «الطبقة المختارة» التي كان من المقدور عليها أن تشق الطريق أمام الإنسانية جمعاء نحو الخلاص النهائي في المجتمع الجديد»(35). باحثون آخرون نبهوا أيضاً، مع ميرسه إلياد، أن ماركس تبنى وواصل استخدام أسطورة من أكبر الأساطير الاسكتولوجية في عالم البحر المتوسط الآسيوي، أسطورة دور «العادل الافتدائي» («المختار»، «المكرس»، «البرىء»، «الرسول»، وفي يومنا «البروليتاريا») الذي يكون من المقدور عليه في عذابه، أن يغير مركز العالم الأنتولوجي، إن المجتمع اللاطبقي الذي قال به ماركس وما يترتب عليه من زوال التناقضات والتوترات التاريخية يجد، في الواقع، أقرب سابقة له في أسطورة العصر الذهبي الذي وضعته تقاليد عديدة في بداية أو نهاية التاريخ. ماركس أغنى هذه الأسطورة المهيبة بإيديولوجية عمرانية - مسيحية خلاصية: الدور النبوي واللاهوتي الخلاصي الذي عزاه للبروليتاريا، من ناحية، والمعركة النهائية بين الخير والشر، من ناحية أخرى، والتي يمكن مقارنتها بسهولة بمعركة مماثلة بين المسيح والمسيح الدجال (antichrist)، التي يعقبها انتصار كامل للأول...(36).

لهذا ليس من الغريب أن يكتب ماركس ما أشرت إليه سابقاً وهو أن «المجتمع الشيوعي هو الحل للغز التاريخ ويعرف ذاته بأنه هذا الحل».

* راجع كتاب «الإيديولوجية الانقلابية، قسم «المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية».

10 - 2

فكرة المجتمع الجديد في النقابية الثورية

النقابية الثورية ظهرت في فرنسا، في أواخر القرن التاسع عشر*، وكانت تشكل مذهباً للعمال، ظهر من حركة العمال نفسها. المذهب كان يعود بجذوره الفكرية بشكل خاص إلى الماركسية والفوضوية، ولكنه أضاف إلى هذه الجذور عناصر فكرية جديدة، وكوّن من ذلك هوية إيديولوجية خاصة به تميزه كمذهب جديد. «فرضيات هذا المذهب الأساسية ظهرت، في الواقع، بشكل مستقل تقريباً في بلدان أوروبية عديدة، ولكنها وجدت في فرنسا صياغتها المفضلة المتناسقة، والأكثر استمراراً وحيوية»(3). في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ظهر في اتحادات العمال الفرنسية انقسام أساسي بين اتجاهين أساسيين، اتجاه معتدل واتجاه ثوري، أصبحا يسميان فيما بعد «النقابية الإصلاحية» و«النقابية الثورية» ولكن عندما ساد الجناح الثاني على اتحاد العمال وسيطر عليه، أصبح يشار إليه وإلى سياسته فقط بكلمة «النقابية»، وهي كلمة أخذت تطلق في ما بعد على مذاهب مماثلة تقول بها جماعات عمالية أصغر في بلدان أخرى(4).

النقابيون كانوا، من ناحية عامة، يصفون مذهبهم كتطور منطقي لأفكار ماركس الأساسية، تطور يحتفظ بطروحاته الأساسية ويستخدمها حتى النتائج النهائية التي تترتب عليها، ولكن بعد تنقيتها من الأغاليط الشائعة في التفاسير الحالية لها، وتصحيح الأخطاء التي وقع فيها ماركس نفسه، وتعود أساسياً إلى كون الفرضيات والطروحات والتوقعات التي تتكون منها نظريته حدثت في مرحلة تاريخية سابقة كانت ترافق بداية الحركة العمالية. هنا تجدر الإشارة الى أن درجة هذا التصحيح كانت واسعة بشكل كان يبدو معه وكأنه في الواقع، نقض للماركسية(5)، بما أن الماركسية تجنبت إعطاء فكرة مفصلة عن المجتمع الماركسي الجديد، لم يكن من الغريب أن تستمر الإيديولوجية النقابية في هذا الخط، ولكن عملية التصحيح امتدت،

* هنا تجدر الإشارة أو التنبيه العابر أن هذه النقابية الثورية ليست النقابية الاشتراكية التي وصفها البعض بأنها تدعو إلى نظام اجتماعي وسطي بين النقابية الثورية وبين الاشتراكية السابقة(1)، وانه يمكن تحديدها كتوسيع أو إعادة صياغة موسعة للنقابة، يتمثل اسمها الإضافي بما قدمته كنظرية حول مشاكل الاستثمار المحتمل للمستهلك من قبل المنتج وتوجيه اعمال عامة كالتعليم، والعدالة، والصحة التي تتميز بطبيعة جماعية(2).

كما يبدو، إلى هذا الجانب أيضاً، فتجاهلت هذه الإيديولوجية أي تحديد واضح ليس فقط حول التفاصيل، بل حتى حول الملامح الأساسية التي تكوّن هذا المجتمع الجديد، وهو شيء قامت به الماركسية. أما من حيث طبيعة المذهب الأساسية، فمن الممكن القول أن هذه النقابية كانت تعني أن العمال وحدهم هم الذين يجب أن يسيطروا على الأوضاع التي يعملون ويعيشون فيها، وأن التحولات الاجتماعية التي يحتاجون إليها يمكن أن تتحقق بجهودهم الخاصة فقط، بعمل مباشر يقومون به في اتحاداتهم الخاصة، دون اعتماد على العمل السياسي وخارج مؤسساته في الدولة، وفي طليعة ذلك العمل الإضراب العام والضغوط الخارجية المختلفة التي يمكن أن ترعب الحكومة وتدفعها للقيام بالسياسة أو العمل المرغوب به.

النقابية اعتبرت نفسها «مدرسة جديدة» للاشتراكية لأنها رفضت سواءً بسواء المخططات والنظريات الإصلاحية الداعية إلى مصالحة بين العمال والمجتمع البورجوازي، وكذلك أيضاً المخططات التقليدية لاستيلاء البروليتاريا على السلطة باستخدام وسائل سياسية. هذا الرفض للأشكال الاشتراكية الموجودة وللعمل السياسي وأدواته السابقة، رغبة منها في البقاء والنضال خارج مؤسسات الدولة والاقتصاد السياسي، دعا في الواقع، إلى اعتبارها كإيديولوجية معارضة ورفض. موقفها الأساسي كان ينطلق من موقع سلبي يؤكد على ضرورة إلغاء الدولة السياسية، على عجز العمل السياسي كأداة في تحرير العمال، وعلى الاعتماد على العمل المباشر في تحقيق هذا التحرير. العمل المباشر هو عمل يقوم به العمال أنفسهم دون مساعدة الوسطاء؛ إنه لا يعني بالضرورة عملاً عنيفاً، وإن كان يمكن أن يتخذ أشكالاً عنيفة. إنه تعبير عن وعي وإرادة من الخارج، وهو يتكون من ضغط يمارس مباشرة لمصلحة الحصول على مقاصد يرمي إليها(6). لهذا كانت هذه النقابية تنشغل بتدمير وسائل السيطرة والقمع الموجودة وفي طليعتها الدولة، واستخدام وسائل أخرى يمكن بها تحقيق هذا القصد. هذا دفعها بالتالي ليس فقط إلى إهمال وسائل إدارة البنية والقضايا الاجتماعية بعد نجاح جهودها الثورية، بل أي تحديد دقيق لطبيعة المجتمع الجديد. إنها كانت توحي بذلك أنها تعتقد ضمناً على الأقل بأن تدمير النظام الاجتماعي السياسي القائم مع وسائل القمع التي يقوم عليها كاف في ظهور مجتمع جديد يحقق ما كانت تتطلع إليه من مساواة وحرية.

النقابية كانت تعتقد أساسياً أن ليس من الضروري أو الممكن عقلانياً التخطيط بطريقة بناءة لتنظيم المجتمع المقبل، وأن ما يجب صنعه في الحاضر هو إلهام وتوجيه العمال في أعمال الهجوم والدفاع ضد النظام القائم. المنظرون الذين كانوا يتجهون اتجاهاً فلسفياً، وخصوصاً سوريل وبيرت، كانوا يقولون في الواقع أن كل محاولة في وصف تفاصيل المجتمع المستقبلي الجديد تبدد الرؤى المثالية الحدسية التي تشكل قوة النقابية الأساسية(7). هذه الملاحظات السريعة تدل على أن تجنب إعطاء أية فكرة مفصلة أو واضحة عن طبيعة وبنية المجتمع الجديد يعود إلى قناعة عقلانية بضرورة ذلك، وليس إلى تهرب من المسؤولية الفكرية، إلى خمول أو أفق فكري ضيق*. ولكن

* إن المحاولة الفكرية النقابية الوحيدة التي تحدد شكل وتركيب المجتمع النقابي الجديد كانت دراسة بعنوان «كيف تحقق الثورة» لنقابيين كانا فوضويين سابقين(8).

الأفكار أو الملاحظات الأساسية القليلة التي أشارت بها هذه النقابية إلى طبيعة المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه كانت توجه باستمرار إلى مجتمع مماثل للنموذج العام الذي رأينا الإيديولوجيات والمذاهب الأخرى تعبّر عنه. فهي تقول، مثلاً، إن الطبقات الاجتماعية تتناقض بعضها مع بعض، إن كل طبقة منها تختلف عن الأخرى في أوضاعها ومصالحها الاقتصادية والاجتماعية، في الأفكار، والتصورات الإيديولوجية، والمؤسسات التي تنشأ عنها وترتبط بها، وحتى في المقاييس الأخلاقية التي تنظم علاقاتها داخلياً وخارجياً، أي مع ذاتها ومع المجتمع. هذا لا يعني فقط أنه لا يمكن بناء مجتمع يقوم على التعاون والانسجام دون تدمير النظام الطبقي، بل إنه يجب تدمير هذا النظام لأنه يعثر ظهور المجتمع الجديد الذي تريده النقابية، والذي يجد طبيعته ومعناه في التعاون والانسجام. هذا التدمير يسمح لطبقة العمال التي تتميز عن الطبقات الأخرى بأن تعيد بناء المجتمع بطريقة تجعله ملائماً ليس فقط لمصالحها الدائمة، بل لمصلحة الآخرين، لمصلحة المجتمع ككل. لهذا كانت النقابية تؤكد وتنبه أن النظام النقابي الذي تقول به يختلف عن اتحادات العمال الأخرى، من النموذج البريطاني أو الأمريكي، التي تشكل فقط لتحسين أوضاع عملها، حماية، توسيع وتقديم مصالحها الاقتصادية. «إن قصده الأساسي هو خلق الأوضاع التي تؤمن «العمل الحر في مجتمع حر»، ورفع العامل إلى مستوى يؤمن كرامته، حريته، واستقلاله ككائن منتج، لأن العمل المنتج الذي يكشف عن إمكانات الفرد ويحققها يشكل التعبير الأعلى للشخصية الإنسانية فيه»(9). ولكن كي يمكن لهذا العمل أن يكون من هذا النوع يجب أولاً تحريره من النظام الطبقي، فيكون حقاً عمل القائم به، الذي يمارسه إرادياً واختيارياً في أوضاع ولأجل مقاصد يحددها هو نفسه بالمشاركة مع العمال الآخرين. لهذا كان النظام النقابي، كما كتب جورج سورسيل - فيلسوف النقابية - عام 1877، يعني «أن مستقبل الاشتراكية كله يكمن في نمو نقابات العمال الحر»، والمجتمع النقابي الجديد هو إذن مجتمع يحرر الإنسان ويخلق أوضاع هذا التحرير في تدمير المؤسسات التي تعثر ذلك وفي طليعتها الدولة وآلياتها القمعية، وفي تحقيق علاقات تقوم في الأخوة، استقلالية الإرادة، المساواة الاجتماعية والحرية. هذا التحرير يعني مرة أخرى مجتمعاً جديداً يستطيع فيه الإنسان أن يكشف عن إمكاناته ويحققها بشكل يعبّر عن الذات الإنسانية العليا فيه.

11 - 2

فكرة المجتمع الجديد في الاشتراكية النقابية

الاشتراكية النقابية* كانت، كالفوضوية والماركسية، سابقاً، تعارض النظام الرأسمالي لأنه يقمع طاقات الإنسان ويحول دون تحققها، ولكنها كانت أيضاً تعارض أشكال الاشتراكية الموجودة بسبب الجماعية المركزية التي اقترنت بها. ما كانت تعترض عليه أساسياً كان، بكلمة أخرى، الصناعة الضخمة، المنظمة على نطاق واسع، سواءٌ كانت اجتماعية أو خاصة، رأسمالية أو اشتراكية، وذلك لأنها تشغل أساسياً بإنتاج وتوزيع السلع القابلة للبيع والاستهلاك، وتتجاهل جوانب واعتبارات أخرى أساسية كالجمال، والحرفية، خدمة الإنسان وتحقيق طاقاته. إنها لم تتحول، وذلك على نقيض الفوضوية والماركسية، مثلاً، إلى حركة سياسية، إلى مذهب أو إيديولوجية يتبناها أحد الأحزاب اليسارية الموجودة، وكانت تمثل اتجاهاً فكرياً فقط يقتصر على مجموعة من المفكرين البريطانيين الذين دعوا إليها في العقدين الأولين من هذا القرن. النقابات القليلة التي ظهرت بالانطلاق من مبادئها انهارت في بداية العشرينات.

«جامعة النقابات الوطنية» التي كانت تنضم فيها، لم تتجاوز قطّ الخمسمائة عضواً وعاشت ست سنوات فقط، ولكنها كانت تضم مفكرين كباراً من أمثال، ر.هـ. توني، برتراند راسل، برالسفورد، وج. هـ. كول. النقابية الاشتراكية استمرت فقط في عالم الفكر أو العقل حيث مارست نفوذاً مستمراً على العمال البريطانيين فعززت معارضتهم للحكومية** وجعلتهم حذرين من أي برنامج اشتراكي يدعو إلى تركيز القوة الاقتصادية في يد الدولة»(1).

لهذه الأسباب كنت أريد في البداية أن لا أقف عندها ولكنني رجعت عن ذلك للأسباب التالية(2)، لأنها مارست، في كتابات كول بشكل خاص، أثراً فكرياً في الفكر الديمقراطي الحديث؛ هذا الأثر قد يكون محدوداً جداً عند المقارنة بمذاهب أخرى، ولكن اقترانه بأسماء بعض المفكرين الكبار وخصوصاً توني، وراسل، كان يعطيه وزناً تاريخياً خاصاً(3)؛ النفوذ

* Guild socialism.

** étatisme, statism.

الفكري الذي مارسته في أوساط العمال البريطانيين، والذي استمر بعد فشلها كحركة نقابية أو فكرية ترمي إلى تحقيق بعض المقاصد السياسية(4)؛ لأنها انشغلت في إعادة تنظيم الصناعة كديمقراطية مباشرة، أو كما يقول بعض الباحثين «كديمقراطية مشاركة(5)؛ لأنها رغم انشغالها الأساسي وتركيزها على هذه الناحية الثالثة، أو آلية تنظيم هذه الديمقراطية في المصنع، كانت تعبّر عن فكرة مجتمع جديد تتطلع إليه وتعبر به نهائياً عن وجودها. إننا قد لا نجد عند مراجعة كتابات الاشتراكية النقابية، وفي طليعتها كتابات كول نفسه، كثيراً من الأفكار التي تدور حول هذه الفكرة، طبيعتها وعناصرها الأساسية، ضرورتها والأسباب الداعية إليها، ولكن القليل الذي نجده مهم، من زاوية الدراسة الحالية، لأنه يماثل أساسياً هذه الفكرة كما تكشف عن ذاتها في المذاهب الأخرى، أو ما قالته هذه الأخيرة حول طبيعتها العامة الأساسية. هذا يدل بشكل إضافي على قوة الفكرة وأثرها لأنها تؤكد وجودها كنموذج عام حتى في النظريات التي تتجه أساسياً في وجهات أخرى. مراجعة مبادىء الاشتراكية النقابية الأساسية تدل بالتالي، مباشرة وغير مباشرة، على أنها تعبر أساسياً عن هذه الفكرة التي تعني في جوهرها مجتمعاً جديداً منسجماً، متناسق الأبعاد، يحرر من الشرور والصراعات والتناقضات التاريخية المعروفة، يخلق الأوضاع الملائمة للكشف عن طاقات الإنسان، ازدهارها وتحققها تماماً، ويحقق للإنسان حريته وحياة جديدة تقوم في الأخوة والمساواة. الملاحظات التالية تبرز بوضوح هذه الواقعة الأساسية.

❖ ❖ ❖

الاشتراكية النقابية كانت تعبّر عن كراهية للنظام الصناعي الرأسمالي الحديث كما هو لأنه يخنق، في قناعتها، طاقات الفرد العليا ويجعل العمل الفني والخلاق مستحيلاً. دعاتها تعاونوا مع الاشتراكية الموجودة وناصروها في البداية لأنها كانت تهاجم هذا النظام، ولكنهم انفصلوا عنها في ما بعد لأنها كانت تنشغل، في قناعتهم، بأوضاع العامل الاقتصادية، ولا تملك برنامجاً في إحياء طاقاته الأخرى، العفوية والخلاقة، التي قضى عليها المصنع وما يسوده من تخصص دقيق في العمل. الاشتراكي النقابي ينطلق، كما يكتب كول، من المبدأ القائل بأن الشر أو الخلل الأكبر في المجتمع الحالي هو سيادة الرأسمال والتنظيم الكامل لعمل الإنسان من قبل الذين يملكون هذا الرأسمال. هذا الاسترقاق هو أسوأ بكثير من الفقر لأنه يمثل المرض في حين أن الفقر عرض من أعراضه. فأكثرية الناس ليست مسترقة لأنها فقيرة، بل هي فقيرة لأنها مسترقة(6). هذا المجتمع يعني أيضاً صراعات وتناقضات، أجهزة وبنى بيروقراطية تقمع إمكانات الإنسان وتشتت طاقاته. من الممكن القول، في الواقع، أن بعض المذاهب والإيديولوجيات في القرن التاسع عشر نفسه، كالماركسية والفوضوية، مثلاً، كانت تمثل بقدر ما رداً على البقرطة المتزايدة للمجتمع، وأن مذاهب ونظريات وحركات ثورية أخرى، في ما بعد كالنقابية، والاشتراكية النقابية، وحركة «عمال العالم الصناعيون»، إلخ... كانت تمثل ردود فعل على امتداد هذه البقرطة إلى الحركة الاشتراكية نفسها؛ «هذا يعني أن الاشتراكية نفسها تكون أسوأ بقليل من الرأسمالية لأنها تعني فقط استبدال البيروقراطي الرأسمالي بالبيروقراطي الحكومي، بيروقراطي الدولة»(7).

اعتراض الاشتراكية النقابية الأساسي على النظام الرأسمالي وتنظيمه للإنتاج الصناعي هو أن العمل يتحول فيه إلى سلعة أخرى، إلى وضع يشتت طاقاته، فيجرد العامل بالتالي من كرامته. في النظام الاشتراكي النقابي يسترجع العامل والعمل تماماً هذه الإنسانية المهدورة مما «يعني قبل كل شيء الاعتراف بحق المساواة في الفرص وفي المكانة الاجتماعية(8). الشيء المهم هو أن على العمال، من يدويين ومفكرين، أن يأخذوا على عاتقهم في كل صناعة توجيه هذه الصناعة، ومع هذا التوجيه السيطرة على حياتهم العاملة. الحل الذي يقدمه الاشتراكيون النقابيون كان بالتالي أن على كل صناعة أن تنظم ذاتها في نقابة مستقلة. «الاشتراكية النقابية كانت تريد، من ناحية إيجابية، الحكم الذاتي في الصناعة، الذي يعني سيطرة العامل على نظام الإنتاج بالتعاون مع العمال الآخرين، الحكم الذاتي الذي يعطي العامل فرصة لتنمية شخصيته، ويؤمن له مرتباً مالياً ككائن إنساني، سواء كان يعمل أم لا، وليس فقط كعامل يقدم قدراً أو نوعاً معيناً من العمل»(9). الفلسفة النقابية تبنت المبدأ الاشتراكي الذي يقول بإنتاج لا يقوم على الربح، وكانت بكلمة مختصرة تلح على المبدأ الماركسي الذي يطالب بإلغاء نظام الأجور، الذي كان سيئاً من جميع الجوانب، ليس فقط الاقتصادية، بل النفسية والروحية والأخلاقية، والفنية، ويخلق حالة عقلية مسترقة ترافق العامل في حياته الاجتماعية والسياسية خارج المصنع(10). إلغاء هذا النظام كان ضرورياً في تكامل تحقيق إمكانات الإنسان في مجتمع تتكامل فيه إنسانيته. النظام الصناعي الرأسمالي يستبدل نظام الإنتاج الذي يقوم على الخدمة بنظام هدفه سحق العامل وتسخير جهده وعمله لمكاسب يجنيها منه للمالكين دون أي اهتمام بحاجات المنتجين أو رغبات المستهلكين، ولهذا كانت الاشتراكية النقابية تدعو بالرجوع إلى إنتاج يقوم على الخدمة الاجتماعية لأن المجتمع المتحرر الذي يتكامل فيه تحقيق طاقات الإنسان وتزول منه الصراعات وأشكال الفقر والشر الأخرى لا يكون ممكناً دون هذا الرجوع. «الاشتراكية النقابية تؤكد بالتالي أن الملكية تجد تبريرها الأخلاقي فقط عندما تقترن بالخدمة الاجتماعية وتقوم عليها»(11).

الاشتراكية النقابية تقول بضرورة مكافأة أو مرتب مماثل، ولكنها تنبه في نفس الوقت الى أنها تنظر إلى ذلك كمثال يجب بلوغه لأنه غير ممكن التحقيق في المراحل الأولى من الاشتراكية النقابية. كول كتب في هذا الموضوع، «إن المساواة في الدخل لا يمكن، ولا يجب أن تحول إلى شرط لإقامة النظام النقابي، لأنني مقتنع بأن الأوضاع الأخلاقية والنفسية التي يمكن أن تجعل مساواة كهذه ممكنة يمكن أن تنمو فقط في جو مجتمع حر، وأنها ستكون حتى في مجتمع كهذا مسألة تدريجية»(12).

المجتمع الجديد الذي تدعو إليه الاشتراكية النقابية لا يقف عند القول بالمساواة في الدخل وإلغاء نظام الأجور كأوضاع ضرورية في تحقيق مقاصده، بل يتجاوز ذلك إلى تحقيق هذه المساواة في المنزلة أو المكانة الاجتماعية نفسها. فهذه المساواة الأخيرة هي أهم من المساواة في الدخل التي يقول كول بأن المجتمع يكشف عن اتجاه ليس فقط إلى تحقيقها، بل إلى إلغاء فكرة التعويض عن العمل نفسها. المساواة في المنزلة ضرورية ومهمة لأن الاستقلال الفردي الضروري للديمقراطية المباشرة أو «المشاركة» معاً في الحياة السياسية يرتبط بها.

هذه المساواة في المنزلة الاجتماعية التي تعلن بوضوح تام، من زاوية الدراسة الحالية، عن طبيعة المجتمع الجديد كما أشرت إليها سابقاً، ستنتج مع الوقت كما تقول الاشتراكية النقابية عن ثلاثة عوامل:

1 ـ تأميم وسائل الإنتاج الذي تقول به والذي يعني إلغاء الطبقات والنظام الطبقي.

2 ـ لأن الديمقراطية «المشاركة» أو المباشرة التي ستعمل الاشتراكية النقابية في إطارها تعني أيضاً إلغاء المراتبية في مكان العمل، فلا يكون هناك مجموعة محدودة من المدراء، وأخرى كبيرة من الذين لا يمارسون أية سيطرة على قضايا وشؤون العمل، بل جماعة واحدة يشارك أفرادها على قدم المساواة في صنع القرارات.

3 ـ تنظيم الصناعة على أساس الديمقراطية المباشرة يقود إلى تحرر الفرد العادي من خوف البطالة، مما يعني إلغاء التمايز الآخر الكبير في المنزلة الاجتماعية وهو اللامساواة في ثبات، استقرار واستمرار العمل أو الوظيفة(13).

المذاهب الحديثة الكبرى التي كانت تعلن عن فكرة المجتمع الجديد كانت، كما رأينا في الفصول السابقة، تتجه إلى هذا المجتمع كنقيض للدولة، ضدها، لتدميرها، أو كبديل يحل محلها. الاشتراكية النقابية اتجهت إلى المجال الصناعي، إلى المصنع كبديل خارج الدولة وضدها يستطيع فيه الفرد أن يشارك مباشرة وبشكل صحيح في اتخاذ القرارات التي تقرر عمله وذلك كأساس لمجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة التي تسود هذا المصنع. إنها تعبّر كالنقابية الثورية الفرنسية عن كره لجميع المذاهب التي تجعل الإنتاج مرتبطاً بالدولة أو السلطة السياسية ولكنها لا تدعو مثلها إلى إزالة الدولة تماماً من المجتمع. إنها لم تنكر، كما صنعت الفوضوية مثلاً، الحاجة إلى قوة منظمة كدفاع عسكري أو كسلطة قمعية للحماية ضد الجريمة والأذى، وهي لم تتجاهل هذا النوع من القضايا بل اعترفت بوجود بعض الحاجات الاجتماعية التي تفترض وجود مؤسسة منظمة على أسس مماثلة للدولة الحالية، «إنها تبقي على الدولة وتمنحها كممثل للمجتمع بعض مواصفات السلطة المهمة، ولكنها تحد بشدة من دورها»(14).

الحل الذي كانت تدعو إليه الاشتراكية النقابية كان في مكان آخر وهو «الرجوع إلى أوضاع الإنتاج القروسطية حيث كان الحرفيون يعملون في جماعات محلية صغيرة يمارسون فيها سيطرتهم على حرفهم وأوضاعها، وإعادة تنظيم الصناعة الحديثة على نمطها. دعاة هذه النقابية كانوا، رغم بعض الاختلافات المهمة بينهم يلتقون في هذه الأرضية. الاشتراكية النقابية تعبّر هنا عن الأثر الذي مارسه فيها مفكرون بريطانيون سابقون من أمثال جون روسكين، ويليام موريس، توماس كارليل، من الذين كانوا يكرهون جداً هذه الصناعة الحديثة وما يقترن بها من إنتاج آلي رتيب حول الحياة المدنية إلى حياة بشعة غير إنسانية، وكانوا يتطلعون بالتالي بلهفة إلى القرون الوسطى حيث كان الحرفيون المستقلين في نقاباتهم (Guilds) يعتزون بعملهم الخلاق، ويخلقون الفن الكبير الذي ميزها.

هذا الاتجاه دفع بعض الباحثين إلى اعتبار الاشتراكية النقابية كحركة رجعية. «فالحركة كانت في البداية حركة رجعية في معنى أن كثيرين من روادها كانوا يتطلعون إلى إحياء

النقابات القروسطية مع بعض التعديلات التي تفرضها الأوضاع الحديثة»(15)، نقد كهذا كان يتجاهل الواقعة التالية وهي أن هذه النقابات القروسطية كانت فقط نماذج روحية لأن ليس هناك، كما يكتب أحد الاشتراكيين النقابيين المؤسسين، من اشتراكي نقابي يقترح إهمال التقنية الحديثة وما يقترن بها من إنتاج صناعي لمصلحة العمل الحرفي أو رجوع المجتمع إلى وحدات إنتاجية صغيرة مماثلة لتلك النقابات(16). الاشتراكية النقابية لم ترجع إلى النقابات القروسطية كنموذج تبغي إحياءه أو حتى تقليده كما كان، بل كتجربة تاريخية يجب الإفادة منها، استلهامها وتقليدها كتجربة استطاع فيها الأعضاء سيادة وضعهم، بطريقة «يمارسون فيها»، كما أشرت أعلاه، «سيطرتهم على حرفهم وأوضاعهم»، هذه هي السمة الأساسية التي كانت تجذب إليها الاشتراكية النقابية وتدفعها إلى التفكير بإعادة تنظيم المصنع الحديث بطريقة توفر للعمال القدرة على سيادة أوضاعهم والسيطرة على عملهم. جميع المذاهب والحركات الاشتراكية ابتداء من القرن التاسع عشر كانت تتمرد، في الواقع، على روتينية العمل الصناعي وما يترتب عليه من نتائج سلبية، وتخطط للخروج منه وتجاوزه بإعادة تنظيم هذا العمل. «فالاشتراكية النقابية شاركت ماركس، مثلاً، في إدراكها للنتائج الإنسانية السلبية التي تترتب على الروتين الصناعي، ولكنها شاركت أيضاً آخرين من أمثال ويليام موريس في إعجابها بالسمات الأخلاقية التي تميز الحرفية»(17).

ما كانت تبغيه الاشتراكية النقابية إذن لم يكن الرجوع عن المصنع الحديث بل إعادة تنظيم هذا المصنع وتحويله إلى الوحدة الديمقراطية الأساسية لديمقراطية اجتماعية مباشرة لا يصح خارجها خلق مجتمع المساواة الجديد، المجتمع المنسجم المتناسق البنية والمتجانس الجوانب.

12 - 2

فكرة المجتمع الجديد في اليسار الجديد

في أواخر الستينات، عام 1968 بالضبط، انفجرت على نطاق واسع ثورة الطلاب الجامعية في الغرب وخصوصاً في الولايات المتحدة وفرنسا. انفجار هذه الثورة التي عبرت عن ذاتها سريعاً كيسار جديد، وتحولها بسرعة إلى ثورة عالمية امتدت إلى كل بلد تقريباً في غربي أوروبا، إلى بلدان أخرى خارج أوروبا الغربية، كانت مفاجأة لم ينبىء بها أحد، ولم يتوقعها أحد. هذه الولادة الإيديولوجية الجديدة لما أصبح يسمى باليسار الجديد كانت تمثل «أوسع الحركات الفكرية» والإيديولوجية المعاصرة في الغرب في النصف الثاني من هذا القرن، «وأكثرها درامية»(1).

قبل انفجار هذه الثورة في فرنسا، في مايو 1968، كان الجنرال ديغول يعلن في بداية ذلك العام أن «فرنسا هي منارة معصومة للعالم»، ولكنه لو عرف أية منارة ستكون في مايو من ذلك العام لما كان ألقى ذلك الخطاب الافتتاحي للعام الجديد. وفي آخر ذلك العام الذي أرغمت فيه الثورة الجامعية في أميركا ليندن جونسون، الرئيس الأميركي، على الانسحاب من انتخابات الرئاسة الجديدة، اختصر هذا الأخير، في يوم «عيد الشكر»، الوضع الجديد الذي ترتب على ذلك الانفجار، بقوله «الأميركيون الذين يتطلعون إلى الوراء، إلى عام 1968، قد يكونون أكثر ميلاً بأن يطلبوا من الله رحمته وإرشاده بدلاً من تقديم الشكر»(2).

انفجار هذه الثورة الجامعية دون إنذار كان بالنسبة للذين كتبوا حولها وحللوا طبيعتها، ظاهرة يصعب إدراكها*. الانفجار ثم تبدده، وخصوصاً في فرنسا، حدثا بسرعة شهابية. ففي

---

* ولكن من درس الوضع الأمريكي في أوائل الستينات من زاوية إيديولوجية كان يستطيع على الأرجح أن يتوقع انفجاراً من هذا النوع في المستقبل القريب. في بحث نشرته، في الواقع، بعنوان «أزمة الدعاية العربية في الولايات المتحدة» في ذلك الوقت، في مجلة «دراسات عربية»، بيروت، عدد 5، 1965، وحاولت فيه التدليل على ان من المستحيل تقريباً تغيير سياسية أمريكا الصهيونية عن طريق الإعلام، الحوار العقلاني الموضوعي، لأن طبيعة النظام السياسي. الإيديولوجي الأمريكي تحول دون ذلك وأشرت، لأسباب شرحتها، بأن الوسط الوحيد الذي يمكن فيه لإعلام عربي مستنير أن يكون فعالاً هو الوسط الجامعي. في مجرى ذلك نبهت إلى ما أسميته «بالفراغ الإيديولوجي» الذي يسود هذا الوسط، وأن الشباب الأميركي أصبح يتململ متضجراً من هذا الفراغ، ويدل أنه يتطلع إلى التزامات إيديولوجية كبرى يتجاوزه بها. بعد ثلاث سنوات من هذا البحث، انفجرت الثورة الجامعية الأمريكية بتطلعاتها الإيديولوجية الثورية، القارىء الذي يود التوسع في الموضوع يستطيع الرجوع إلى كتابي: «هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة الأمريكية في النزاع العربي الإسرائيلي؟...» معهد الإنماء العربي، بيروت 1986.

أقل من شهر انقلبت الأوضاع والحياة العادية، وما يقارب من عشرة ملايين عامل أضربوا عن العمل، وفي باريس كانت عشرات الألوف تتظاهر يومياً، تجابه وتقاتل الشرطة للسيطرة على المدينة. «الانفجار هدد ليس فقط بتحويل أنماط الإنتاج السابقة، التعليم، والحكومة، ولكن نمط الوجود كله في جميع مظاهره. ما بدأ كاحتجاجات طلابية ضد تدخل الولايات المتحدة في فيتنام كان يتحول سريعاً إلى وضعية ثورية سريعة»(3)، الجنرال ديغول نفسه اعترف في ما بعد أنه كان يميل إلى الاستقالة بعد بضعة أيام من ابتداء الانفجار الذي امتد من الجامعات إلى المصانع، إلى مؤسسات الدولة، وإلى الشعب بشكل عام.

في الولايات المتحدة حيث بدأت الثورة الجامعية قبل انفجارها في فرنسا في مايو، 1968، بلغت هذه الثورة قمتها عام 1970 عندما أعلنت الحكومة الأميركية عن اعتدائها على كمبوديا وغزوها لها. في الأيام الستة الأولى من الاعتداء، كان معدل عدد الجامعات التي كانت تنضم كل يوم إلى الإضراب العام عشرون جامعة، وبعد وقوع ما يسمى بمذبحة الطلاب في جامعة كانت حيث قتل عدد من الطلاب برصاص الحرس الوطني في الرابع من مايو، 1970، بلغ عدد الجامعات التي أخذت تنضم إلى الانفجار مائة جامعة كل يوم. في نهاية الشهر بلغ عدد الجامعات المشاركة فيه ثلث عدد الجامعات والمعاهد العليا الذي كان ثلاثة آلاف تقريباً، ولكن أكثر من ثمانين في المائة من هذه الجامعات والمعاهد شارك بشكل متقطع، وما يقارب من نصف عدد الطلاب الجامعيين البالغ ثمانية ملايين، والمدرسين البالغ عددهم 350000 شاركوا بشكل نشيط في الإضراب(4)، أهم الجامعات الأميركية، من باركلي... إلى وسكونسن، ومن هارفارد إلى كولومبيا وكورنيل، إلخ... تحولت إلى مراكز ثورية. إضرابات الطلاب كانت تغلق مئات الجامعات في وقت واحد، القتلى كانوا بالمئات والجرحى بالألوف؛ مئات المدن كانت مسارح للتمرد الثوري والاصطدامات المسلحة بين مجموعات من القناصة وبين الشرطة والجيش، وألوف الأبنية دمرت جزئياً أو كلياً نتيجة القنابل التي فجرها الطلاب فيها؛ انفجار هذه الثورة الجامعية في هذا الشكل في مايو، عام 1970، خلق وضعاً جديداً دون مثيل في تاريخ الولايات المتحدة. 75 في المائة من طلاب الجامعات كانوا يناصرون ذلك الإضراب، حسب تقرير لجنة عينتها الحكومة الأمريكية نفسها. لهذا « ... لم يكن من المبالغة القول بأن الانفجار الذي أثاره الاعتداء على كمبوديا كان دون مثيل له منذ الحرب الأهلية في الستينات من القرن الماضي»(5). هذه الثورة التي كانت الأولى من نوعها في تاريخ الولايات المتحدة ابتدأت، على عكس مثيلتها في أوروبا الغربية، في عام 1960 وليس عام 1968، فالاتجاهات والجماعات التي تكونت منها الثورة الجامعية في ما بعد ابتدأت تظهر كلها تقريباً في ذلك التاريخ... وليس في أواسط الستينات»(6). ما يميز أيضاً هذا الانفجار في الولايات المتحدة هو أنه كان، على عكس ما حدث في أوروبا، يقتصر أساسياً على الوسط الجامعي من طلاب ومدرسين، وعلى المثقفين بشكل عام. إنه وجد صدى قوياً في أواسط الشعب، ولكن باستثناء طبقة العمال التي بقيت حتى نهاية حرب فيتنام الاعتدائية تناصر الإدارة الأميركية، تصطدم أحياناً كثيرة في الشوارع مع الطلاب في تحركاتها المؤيدة لهذه الحرب. ولكن في أوروبا، وبشكل خاص وأساسي في فرنسا، امتدت الثورة إلى قطاعات عديدة في المجتمع؛ فالطلاب

هم الذين فجروا هذه الثورة في فرنسا، ولكنها امتدت بسرعة هائلة إلى مجموعة الشعب رغم أن المنظمات الثورية التقليدية عارضتها، ومنها الأحزاب الشيوعية ونقابات العمال نفسها. في المصانع كان العمال الشباب هم الذين عارضوا بيروقراطية اتحاد العمل العام، كما عارضوا أيضاً أصحاب العمل.

هذا اليسار الجديد لم يكن، باستثناء بعض المجموعات الصغيرة، ماركسياً أو حتى اشتراكياً تقليدياً، وكان يتميز، على العكس، بريبة عميقة يغذيها تجاه كل إيديولوجية حتى وإن كانت الإيديولوجية الاشتراكية التي يشعر بخيبة منها لأنه يعتبر أنها خانته. علاوة على ذلك، اليسار الجديد لم يكن يركز، باستثناء بعض المجموعات الصغيرة، على الطبقة العاملة كطبقة ثورية، ولا يمكن أن يحدد أبداً من ناحية طبقية. فهو تشكل كما كتب أحد فلاسفته من «مثقفين، من جماعات تنتمي إلى حركة الحقوق المدنية، من الشباب، وخصوصاً عناصر ثورية من الشباب...»(7) المقاومة الطلابية الجامعية في الولايات المتحدة نفسها كانت تشكل جزءاً من مقاومة أوسع كانت تسمى عادة «اليسار الجديد».

❖ ❖ ❖

اليسار الجديد كان يتطلع، هو الآخر، إلى بناء مجتمع جديد، ولكنه كان على عكس النقابية الثورية والاشتراكية النقابية، مثلاً، ينشغل جداً بتجديد وإبراز طبيعة هذا المجتمع والعناصر الأساسية التي تتكون منها. هنا أيضاً نجد أن هذا اليسار يتطلع إلى مجتمع منسجم التكوين، متناسق ومتجانس الجوانب. لهذا كانت السمات الأساسية التي تميزه تستعيد في الوقت نفسه سمات النموذج العام الذي كانت تشارك فيه المذاهب والإيديولوجيات الأخرى. بما أن هذه الفكرة كانت أساسية ومنطلقاً لهذه الأخيرة، فإنها كانت تخترق، كما أشرت في سياقات أخرى، جميع أبعادها الأساسية. هذا ما نجده هنا أيضاً، في هذا اليسار الجديد. التحليل المركز التالي لعناصر هذه الفكرة كما نجدها فيه، يكشف بوضوح عن ذلك.

اليسار الجديد تطلع إلى بناء مجتمع يمكن تحديد العناصر الأساسية التي تتكون منها بنيته كما يلي:

1 ـ ثقافة غير قمعية قوامها حرية الإرادة والاختيار، حرية الشخصية في النمو، وفي التعبير عن ذاتها دون قيود خارجية.

2 ـ زوال القلة والعمل القسري الذي تفرضه حاجات ومصالح الرأسمالية، أي خلق مجتمع ـ ما ـ بعد القلة حيث تزول السوق التجارية نتيجة ميكانيكية آلية للعمل، ويتحول هذا العمل ذاته إلى لهو.

3 ـ عالم واحد يلغي الشوفينية الثقافية، والعنصرية، والاستغلال الاقتصادي، وروح الكسب، والسيطرة السياسية، ويجد روحه في المحبة والإدراك ـ الذاتي المتبادل.

4 ـ إلغاء الملكية الخاصة، والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج.

5 ـ استخدام الإنتاج والموارد الاقتصادية في تحقيق السلام والانسجام بين جميع شعوب العالم.

6 . خلق «كومينونات» (Communities) لامركزية ومتحررة تماماً تتكون من شخصيات إنسانية حقيقية حيث يكون تحقيق الخير المشترك شرطاً ضرورياً لتحقيق الإمكانات الذاتية للجميع.

هذه بكلمة موجزة، السمات الأساسية التي تختصر مقومات هذا المجتمع الجديد(8).

هذا المجتمع يستثني جميع أشكال الهيمنة والانقسام، من اقتصادية، وعنصرية، واجتماعية، وقومية، وحتى أبوية، إلخ... ويعمل بحرية تقوم على لاتركيزية صنع القرار، التسيير - الذاتي في مكان العمل، وفي المجتمع بشكل عام، على اقتصاد عالمي يعمل وفقاً للحاجات الاجتماعية ويخضع لها بالانطلاق من ديمقراطية تمتد إلى المجلات الاقتصادية والثقافية وجميع مجالات ومستويات الحياة الأخرى، وتقول بمبدأ «كل السلطة للشعب»، بدلاً من مبدأ «دكتاتورية البروليتاريا»، مثلاً. أكثر ما كان يخاف ويحذر منه هذا اليسار في تجمعاته وجماعاته وحركاته المختلفة، من باريس إلى واشنطن، ومن لندن إلى روما، كان ظهور المراتبية والقيادة من فوق. هؤلاء المتمردون كانوا على قناعة بأن كل قيادة رسمية أو ثابتة تبني حتمياً مصالح خاصة في استمرار وتثبيت وجودها الشخصي والتنظيم الذي تشرف عليه، فتخسر بالتالي صلتها الإيجابية وتفاعلها الصحيح مع طموحات الأعضاء المباشرة. التجارب الثورية والديمقراطية ذاتها، وخصوصاً الثورات الشيوعية وفي طليعتها الاتحاد السوفياتي كانت، في الواقع، دليلاً واضحاً على ذلك.

من الصعب، في الواقع، المبالغة في وصف هذا الاتجاه المضاد للبيروقراطية في ثورة هذا اليسار الجديد، وخصوصاً في فرنسا والولايات المتحدة. فجميع القواعد والأحكام التي تشكل جوهر الأشكال العقلانية - القانونية - الدستورية التي تقوم عليها وفيها البنى البيروقراطية والسلطة السياسية كانت تستدعي الرفض والنقد الساخر وفقاً للشعار الجديد «ممنوع القول ممنوع». «هذه الثورة الثقافية وخصوصاً ضد الهيمنة البروقراطية والسيطرة الاقتصادية كانت تعبّر عن ذاتها في المبدأ القائل «إن الإنسانية لن تتحرر إلا عندما يتم شنق آخر رأسمالي بأمعاء آخر بيروقراطي»(9).

اليسار الجديد كان يريد بالتالي مجتمعاً جديداً يلغي الدولة، وجميع أشكال السلطة المركزية، والاستغناء عنها بالاعتماد على لاتركيزية واسعة تقوم على الديمقراطية المباشرة، لأنه كان مقتنعاً ليس فقط أن ممارسة السلطة تفسد أصحابها وتحوّل حتى القيادات الثورية إلى قيادات انتهازية وقمعية، بل إن التعاون نفسه مع السلطة وهذه القيادات يفرز النتيجة نفسها. هذا يعني أن الاعتماد على السلطة سواء كان في شكل ديكتاتورية ثورية، تشريع، أو تعليم. إلخ... في تحقيق اكتمالية الإنسان أو المجتمع الجديد يصبح بالتالي اعتماداً غير ممكن ولاغياً. إنه مجتمع حر من جميع الضغوط الخارجية، مجتمع يعود فيه الفرد إلى ذاته ويعبر فيه عن إرادة حرة تعمل عفوياً في وئام مع الإرادات الأخرى، في مجتمع منسجم متناسق لا يحتاج إلى أية ضغوط تقيد عمل المواطنين، تضبطه، وتفرض عليه السلوك في هذا الاتجاه. هذا اليسار، وبشكل خاص في قاعدته الجامعية، كان يركز ساخراً على الموظفين ومؤسساتهم البيروقراطية، سواء كانت شيوعية أو ليبرالية رأسمالية، ويهزأ منهم في كل مكان يوجدون فيه.

اليسار الجديد كان يتطلع إلى مجتمع يتحرر من « ... جميع آليات المراتبية ومنها الأحزاب اللينينية التقليدية، علاقات المدرس ـ الطالب التقليدية، علاقات المنظم ـ المنظم، وحتى نماذج الاجتماعات التقليدية حيث يمكن لخطباء معروفين أقوياء بأن يهيمنوا على الأحداث، اليسار الجديد كان يناضل لأجل التناوب في جميع المسؤوليات، لأجل آليات المشاركة في اتخاذ القرارات، لأجل اجتماعات دون ضغوط تقوم على المشاركة»(10). إن أحد المشاركين مثلاً، في إحدى الكومينوتات التي أقامها اليسار الجديد في الولايات المتحدة قال، في تفسير الأسباب التي دعته إلى الانضمام إليها:

«إن حلمي كان الانتماء إلى قبيلة، حيث يتدفق النشاط من كل فرد، حيث يهتم كل فرد بالآخرين، حيث لا يعمل أحد، بل كل فرد يريد صنع شيء لأننا كلنا نعتمد بعضنا على بعض في بقائنا وسعادتنا»(11). هذه الرغبة في حياة تكون على نموذج حياة «القبيلة» تعبر ببساطة ووضوح عن جوهر فكرة المجتمع الجديد، المجتمع «الفاضل»، «الكامل»، الذي يفترض به قبل كل شيء أن يكون مجتمعاً منسجماً متناسقاً بشكل يحقق سعادة أفراده. هذا المجتمع، كما يعلن بيان ثورة الطلاب الجامعية الأساسي الأول، «بيان بورت هورون»*، الذي حدد في البداية موقف أو بالأحرى منطلق هذه الثورة الإيديولوجي ـ هذا المجتمع هو مجتمع يصبح فيه الإنسان القيمة العليا، «مجتمع دون عنف أو حروب، توزع فيه المنافع المادية الوفيرة بشكل متساوٍ على الشعب كله، ويقيم بدلاً من السلطة التي تجد جذورها في التملك والامتياز، أو الظروف، سلطة جديدة تقوم على المحبة، فرادة الفرد، التفكير، العقل، والإبداع»(12). اليسار الجديد بدأ وجوده بمقاومة أعلن عنها ضد النظام الجامعي نفسه لأنه رأى أن هذا النظام يخضع لنخب أو مراتبية غير مسؤولة تهيمن عليه، ولهذا كانت المراتبية مرادفاً للاستبدادية في قناعته، هذه القناعة عبرت عن ذاتها بعداء قوي لكل أشكال النخبوية والمراتبية، ولكل الاحتمالات والأوضاع التي يمكن أن تقود إلى أحد هذه الأشكال؛ لهذا لم يكن غريباً أن يخلص هذا اليسار إلى فكرة مجتمع جديد من هذا النوع ينظم ذاته وفق مبدأ الديمقراطية المباشرة.

هذا المجتمع الجديد كان يجب أن يحقق، في قناعة هذا اليسار، ترتيباً اجتماعياً إنسانياً حقيقياً لا يعرف أية مراتبية، أية ضغوط خارجية تقمع ازدهار إنسانية الإنسان. إنه مجتمع دون حروب، فقر، ظلم، حقد، صراعات، أو أي شر من الشرور الحالية الأخرى. هذا اليسار كان يتطلع إلى «عالم دون جوع أو سباق إلى التسلح، دون اغتراب أو ضجر، دون دول قومية نزاعة إلى الاستبداد أو سلطات اعتباطية. هذه الرؤيا التي كانت تتبىء بها ممارسات هذا اليسار نفسها، كانت تكهناً غير مرتبك بمستقبل نظام العالم»(13). هذه الرؤيا، هذا المجتمع كان يعكس تطلعات هذا اليسار، العالمية النزعة والميول، التطلعات التي كانت تكشف عن وعي إنساني عالمي فريد في نضاله ضد الاستثمار والقمع في أشكالهما المختلفة. الحرية التي كان يدعو إليها لم تكن بالتالي حرية من هذه الأشكال فقط، أو من الحرمان الاقتصادي، والثقافي ذاته، بل حرية تتجاوز ذلك إلى تكوين كائنات إنسانية جديدة، حرية خلق الإنسان خلقاً جديداً

* Port Huron statement.

في مجتمع يحقق فيه جميع طاقاته. هنا أيضاً كان هذا اليسار يعبر بوضوح، كما رأينا سابقاً في الأمثلة الأخرى، عن فكرة المجتمع الجديد كنموذج عام. لهذا كان هذا اليسار يرى أن «النضال يجب أن يتخذ كقصد نهائي له إقامة نظام اشتراكي يمكن فيه تدمير جميع الحواجز أمام تحرير الطاقة الخلاقة في كل فرد. القصد يعني ثورة ليس فقط في علاقات الإنتاج، بل في نمط الحياة، في طريق التفكير، في العلاقات الإنسانية، وفي مفهوم الحياة الجنسية بالنسبة للجميع»(14). اليسار الجديد، بكلمة أخرى، دمج حركة اجتماعية تعمل للتحرير السياسي والاقتصادي بثورة ثقافية. المقاصد التي كان يتطلع إليها في مجتمع جديد كانت تقود بجدليتها الخاصة إلى هذه الثورة الأخيرة.

الثورة الجامعية لم تكن في بدايتها يساراً جديداً يمثل ثورة ثقافية. «أواسط الستينات شاهدت، في الواقع، أعداداً كبيرة من المثقفين... الذين يتخلون عن القيم الغربية، ولكن نشاط الشباب المثقف ابتدأ من نقد إصلاحي وبنّاء واضح للواقع الاجتماعي السياسي بالانطلاق من القيم الغربية نفسها كأساس له... ولكن عندما بلغ تمرد الشباب قمته، تحول النقد البناء إلى إدانة كلية للمجتمعات الغربية...»(15) هذا التحول ابتدأ في أواخر الستينات. في ذلك الوقت، وابتداءً بالضبط من عام 1968، تمخضت المرحلة الأولى عن مرحلة ثانية عبرت عن قناعة بأن النظام الغربي الثقافي ذاته كان نظاماً لا يطاق ولا يمكن تصحيحه أو معالجته. فهو نظام حلت فيه تماماً سيطرة الرأسمال وقيمه محل المؤسسات الديمقراطية التي خسرت بالتالي قدرتها بأن تكون أداة فعالة يمكن الرجوع إليها واستخدامها في إصلاح هذا النظام؛ بما أن هذا الأخير يعني ثقافة عامة متكاملة الجوانب، كان من الضروري إذن، كي تنجح الثورة ضده، أن تتحول إلى ثورة جامعة الأبعاد أو، بكلمة أخرى، إلى ثورة ثقافية تجدد الإنسان نفسه.

توفير السلطة السياسية والحياة المادية (كالمسكن، والتعليم، والعمل الثابت، إلخ...) للفقراء والجماهير كان يوحي، بالنسبة لليسار الجديد وخصوصاً الأميركي الجامعي، بتوجيه هؤلاء على الأرجح إلى التفكير والسلوك بطريقة مماثلة لحياة الطبقة الوسطى وبالتالي دمجهم في هذه الطبقة. هذا كان احتمالاً غير مقبول من هذا اليسار المقاوم للثقافة البورجوازية. فهناك وراء اللامساواة الاقتصادية والسياسية والعنصرية والاجتماعية ثقافة معينة يجب تحرير الفقراء والجماهير - المجتمع ككل - منها، ولهذا لا يصح الوقوف عند هذه اللامساواة لأن الحياة العامة في المجتمع البورجوازي هي حياة تتناقض مع وجود إنساني لائق وكريم ويجب تجاوزها وخلق ثقافة جديدة(16). هنا تجدر الإشارة، في ما يتعلق بموضوعنا، أن هذا اليسار الجديد كان يرفض بشكل خاص تنكر هذه الثقافة البورجوازية لفكرة المجتمع الجديد، هو تنكر يعبر عن ذاته بمفاهيم إيديولوجية تشاؤمية حول طبيعة الإنسان وإمكاناته تقول، مثلاً، إن الإنسان عاجز من حيث تكوينه عن بناء المجتمع الفاضل، إن القضايا التي يلتزم بها ليست أكثر من فورات نفسية خطرة، إن المثل لا تجد مكاناً لها في السياسة، إلخ... الثقافة البورجوازية القائمة تتنكر، بكلمة أخرى، للتقليد التفاؤلي الكبير الذي قامت عليه الليبرالية ابتداء من فلسفة التنوير حتى القرن العشرين(17).

بعض الباحثين وجدوا، في الواقع، أن المشاغل والقضايا الثقافية تشكل العامل الأساسي

في ثورة اليسار الجديد في أواخر الستينات وبداية السبعينات. ويلنار، مثلاً، الذي قام بدراسة لهذه الثورة من هذه الزاوية خلص إلى القول بأن الخراب الثقافي الذي نتج عن انحطاط الحضارة البورجوازية هو الذي حفزها وليس الخراب الاقتصادي أو السياسي؛ «فالقيم البورجوازية أو ما بعد ـ البورجوازية بدت ميتة حقاً وتماماً، إن حضارة بكاملها لا يصفها أحد كحضارة «غربيّة» أو «مسيحية» كانت مستمرة فقط كهيكل عظمي»(18). هذه الظاهرة لا تقتصر طبعاً على هذا اليسار، وهي تشكل، كما رأى القارىء من المذاهب والإيديولوجيات الأخرى في الفصول السابقة، عنصراً أساسياً في فكرة المجتمع الجديد بصرف النظر عن المذاهب أو الإيدولوجية التي تدعو إليها شرط أن تكون الإيديولوجية أو المذهب، متكامل الجوانب من ناحية فلسفية أو إيديولوجية*.

إن «بيان هورون» الذي أشرت إليه سابقاً، والذي أعلن عن ولادة هذا اليسار الجديد في الولايات المتحدة، يقول «الناس يملكون طاقة لم تتحقق بعد للتثقيف الذاتي، للتوجه ـ الذاتي، للإدراك الذاتي والعمل الخلاق. هذه الطاقة هي التي تعتبرها أساسية، وهي التي نتجه إليها وليس إلى الإمكانات الإنسانية على ممارسة العنف، اللاعقل، والخضوع إلى السلطة. فهدف الإنسان والمجتمع يجب أن يكون الاستقلال الإنساني... الانشغال بمعنى للحياة يكون حقيقياً من ناحية شخصية إنسانية»(19). توكيد اليسار الجديد على الكشف عن هذه الطاقة في مجالات جديدة، على ضرورة إعادة تكوين الحاجات الإنسانية التي تحرك الإنسان، الإطارات النفسية ومقومات الحياة الأخلاقية نفسها والكامنة وراء هذه الحاجات، كان يعني من حيث المنطلق ثورة ثقافية جذرية. اليسار الجديد دعا، أمام التشتت النفسي والاجتماعي الذي أفرزه المجتمع الصناعي المتقدم، إلى إعادة دمج الفرد في مجتمع جديد منسجم يتجاوز هذا التشتت. هذا دفع، كما لاحظ أحد الباحثين، إلى «نقاش فرنسي عام» حول انفجار ثورة اليسار الجديد «كان ينشغل إلى درجة كبيرة بإعادة وحدة الكومينوته الثقافية المجزأة»(20). الثورة الجامعية التي انضم إليها، وخصوصاً في فرنسا، قطاع كبير خارج الوسط الجامعي يتشكل من مهنيين ثقافيين، وعلماء، وخبراء، وصحافيين، وكتّاب، وفنانين، إلخ... كانت، في الواقع، تعلن عن ذاتها كيسار جديد لأنها كانت ثورة ثقافية. هذه الثورة امتدت في فرنسا إلى قطاعات العمال نفسها(21).

إنني ذكرت في تحديد فكرة المجتمع الجديد أن هذه الفكرة كانت تعني باستمرار مجتمعاً يتغلب على حالة الاغتراب ويتحرر منها نهائياً. اليسار الجديد كان يعبر بقوة عن هذا الجانب، وينبه باستمرار إلى ضرورة هذا التحرر. شعار «ضد الاغتراب» الذي كان يعلن عنه كثورة ثقافية كان من الشعارات الأساسية التي كانت تلصق على الجدران والأعمدة، بشكل خاص في

* هذا العنصر لا يعيد ذاته ويتكرر لأن المذهب او الإيديولوجية الجديدة تقتبسه من تجربة سابقة، أو تقليد ترجع إليه، بل نتيجة تفاعلها. كما سنرى فيما بعد. مع وضع إنساني أساسي واحد، وأوضاع تاريخية متماثلة. ما أعنيه هنا ب «إيديولوجية» هو ما شرحته وحللت عناصره بشكل جامع منظم في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، اي مفاهيم جديدة تنظمها فلسفة حياة جديدة تمتد إلى طبيعة المجتمع والإنسان، علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ، معنى التاريخ والإنسان، إلخ...

فرنسا حيث تبنت قطاعات كبيرة من العمل مبدأ النضال ضده. جدران باريس كانت، في الواقع، مغطاة بالشعارات التي تشير إلى اليسار الجديد كثورة ثقافية. منها مثلاً:

«لا للبيروقراطية».

«المجتمع الاستهلاكي يجب أن يموت موتاً عنيفاً. مجتمع الاغتراب يجب أن يموت موتاً عنيفاً. إننا نريد عالماً جديداً ومبدعاً. إننا نرفض عالماً يدفع خطر الموت من الضجر كثمن في تأمين ذاته ضد الجوع».

«الإنسانية لن تكون حرة إلا عندما يتم خنق آخر بيروقراطي بأمعاء آخر رأسمالي».

«الثورة التي بدأت، تقاوم ليس فقط المجتمع الرأسمالي بل الحضارة الصناعية».

«السلطة للخيال»(22).

شعارات ومبادىء كهذه تدل بوضوح على أن المجتمع الجديد الذي قال به اليسار الجديد يعني ثورة ثقافية جذرية تمهد الطريق إلى تكريسه ولا يمكن أن يصبح دونها. فالمجتمع الجديد يفرض، بكلمة أخرى، هذا النوع من الثورة. فهو يحتاج إليها كي يكون. إنه كان يمثل أزمة ثقافية طغت على المجتمع الصناعي، وكانت في نفس الوقت تعني أزمة ذات أبعاد اقتصادية وسياسية(23). مفاهيم ومنطلقات كهذه دعت إلى وصف هذا اليسار كثورة ضد الاغتراب. سارتر، ليفافر، غورز، كاستورياديس، وآخرون وقعوا، مثلاً، بياناً يصف حركة الطلاب كجهد جسور في التغلب على «نظام الاغتراب» الذي هيمن على المجتمع(24). إنه «ثورة ضد الاغتراب في المجتمع البيروقراطي»(25). شعارات ومفاهيم كهذه تدل في الواقع، أن ثورة اليسار الجديد لم تكن في خط ماركس بل في الاتجاه الذي يتطلع إليه مفكرون فرنسيون آخرون من أمثال سارتر، ليفافر، وكاستورياديس. فالوعي، بالنسبة لليسار الجديد كان يمثل، على عكس ما كان عليه اليسار القديم، جانباً أساسياً يجب الانشغال به. ففي كل سياسة يتخذها كان هذا اليسار الجديد يدرك أن المشكلة الأساسية هي التأثير في أفكار الناس، وبالتالي في ولائهم، حوافزهم ومقاصدهم السياسية، وحتى في إمكاناتهم السلوكية(26). هذا ما كانت تقود إليه، في الواقع، جدلية فكرة المجتمع الجديد التي تعني تجديد الإنسان نفسه وليس فقط وجوده الاجتماعي.

اليسار الجديد طرح إمكان إعادة بناء مستقبل جديد نوعياً، يعمل على تحقيق حاجات الإنسان الثقافية، ينشغل أولاً بهذه الحاجات، ولا يقف عند الحاجات المادية فقط. لهذا ليس من الغريب أن نجد أن هذا اليسار كان، على نقيض الماركسية التي كانت تنطلق من مادية موضوعية، يعطي الأولوية الفلسفية إلى الذاتية ويؤكد عليها. بالنسبة لهذا اليسار ليس هناك، في الواقع، من فرق في «هيكل» الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الفكري الإيديولوجي. فالاثنان متماثلان من حيث العجز عن توجيه العالم إلى مقاصد إنسانية جديدة أو من حيث تجاهلهما لمشكلة القصد الإنساني في هذا العالم.

ففي مرحلة تاريخية تحول فيه الحزب الثوري المحرر في العالم الشيوعي إلى جهاز بيروقراطي يقمع الحرية ويبرر مجتمع القمع بإيديولوجية مغلقة، في مرحلة استنزف فيها مجتمع الاستهلاك في الغرب الرأسمالي إمكانات طبقة العمال الثورية وحاصرت فيها طاقات الإنسان النفسية وإمكاناته الأخلاقية والفكرية، سجل اليسار الجديد تمرداً جديداً نقياً حاول فيه دفع الإنسان إلى تحقيق منعطف تاريخي نوعي أو على الأقل اتخاذ خطوة إنسانية نوعية جديدة إلى الأمام خارج هذا المجتمع، مجتمع «اللاحرية»*.

على نقيض ما كان يقول به علم الاجتماع الغربي والماركسية الغربية بأن الفلسفة لا تمارس مبادرات خلاقة مبدعة تجاه الواقع، وأنها تعكس فقط، كبنية إيديولوجية، أوضاع هذا الواقع الاجتماعية التاريخية، أعلن اليسار الجديد، ما كانت تعلن عنه عادة فكرة المجتمع الجديد في مجراها التاريخي. مفهوماً حول الكائنات الإنسانية ككائنات خلاقة وعقلانية داعياً إلى تكوين المجتمع تكويناً جديداً يكشف عن هذه الإمكانات العقلانية والخلاقة فيها ويعزز عملها. إنه مفهوم لم يكن يرى فقط أن الفلسفة قادرة على اتخاذ مبادرات حرة مبدعة، بل إن من الممكن أيضاً تحقيق الفلسفة بتحويل جذري للواقع أو المجتمعات الموجودة.

اتجاهات اليسار الجديد المختلفة كانت بالتالي تنبذ، في منهجية النظريات الاجتماعية التي تقول بها، المفهوم الوضعي حول المعرفة بصرف النظر عن مصدره، سواء كان ماركسياً أو غير ماركسي. هذا المفهوم يعتمد، كأساس له، منهج العلوم الطبيعية العلمي الذي يقول إن المعرفة العلمية تقتصر على الموضوعات والظواهر التي يمكن التدليل عليها أمبيريقياً. هذه المنهجية تعني بالتالي دراسة الإنسان، علاقاته وأوضاعه، من الخارج واستثناء دور الوعي والحالات الذاتية التي ترافقه أو التي يعبر عنها. إنها منهجية يمكن القول عنها وبشكل خاص من زاوية اليسار الجديد، إنها تعيد صياغة قول نيتشه بأن «الله مات» بالقول إن «الإنسان مات». الإنسان من هذا المنهج الوضعي يخسر تماماً تقريباً دوره في صنع التاريخ، أهميته وعمله كفاعل نشيط في الوسط الذي يعمل فيه، ويتحول بالتالي إلى أداة غير إرادية في يد البنى الاجتماعية. هذا المنهج لا يقتصر على تجاهل تلك الحالات الذاتية بل ينكر، في بعض الاتجاهات، حتى وجودها ويحولها إلى انعكاساتها وظواهرها الخارجية أو الموضوعية. فالمدرسة البنيوية مثلاً، التي ظهرت في فرنسا في الستينات تذهب إلى أبعد من ذلك وتنكر ليس فقط أية استقلالية نسبية لهذه الحالات أو أية حقيقة لها، بل وجود الإنسان نفسه ككائن فاعل. ليفي ستراوس، المفكر البنيوي الفرنسي المعروف، عبر عن ذلك بقول إن «هدف العلوم الإنسانية النهائي ليس تكوين بل تبديد وحل الإنسان»(27) ومفكر فرنسي آخر كبير، ميشال فوكو، ينبذ بازدراء الذاتية ويجرد الإنسان من أية أهمية لها(28). حتى اللغة الآلية التي يعبر

* هذا لا يعني أن اليسار الجديد لم يكن يشمل عناصر تقول بالماركسية وتؤمن بقدرتها على خلق المجتمع الجديد، بل إن الاتجاه الإيديولوجي الأساسي الذي كان يعبر عنه اليسار ويكرس وجوده كان يتناقض معها، على الأقل كما أصبحت عليه. إن جان فوندا، مثلاً، النجمة السينمائية العالمية، أعلنت في خطاب موجه إلى ألوف الطلاب أثناء الثورة الجامعية في الولايات المتحدة. «لو أنكم أدركتم ما هي حقاً الشيوعية... لكنتم تصلون وأنتم راكعون كي تصبحوا شيوعيين في يوم ما».

فيها الإنسان عن ذاته، ويفترض به أن يعكس في صياغتها مشاعر وأفكار وحالات ذاتية، هي بنية مستقلة تستخدمه في التعبير عن ذاتها(29). في توكيده على أهمية الحالات الذاتية وأولوية الوعي يعبر اليسار الجديد، كثورة ثقافية تتمحور على فكرة مجتمع جديد، عن مجابهة كلاسيكية جديدة تواجه عادة الفكر الاجتماعي والإيديولوجيات الثورية بين المفهوم الموضوعاني والمفهوم الذاتاني، وهي مجابهة مماثلة لسابقتها مباشرة في الفكر الفرنسي بين وجودية سارتر وماركسية الحزب الشيوعي، المجابهة التي انتهت بتبني سارتر ومعارضيه الماركسيين ترجمة وجودية للماركسية(30).

❖ ❖ ❖

ما تقدم يمثل جوهرياً فكرة المجتمع الجديد كما نجدها في اليسار الجديد، وهو يدل بوضوح على أنه يتطابق أساساً مع النموذج العام الذي يعبر عن هذه الفكرة في أشكالها الإيديولوجية والفلسفية التاريخية المختلفة التي مثلت عليها تمثيلاً وافراً في الفصول السابقة، ولكن رغم أن ما تقدم يدل على انشغال قوي بطبيعة هذا المجتمع الجديد وتحديدها، فإن هذا اليسار كان يميل، في الواقع، إلى القول «بأن الواجب الأول هو التوكيد على الرفض الثوري للمجتمع القائم، لأن الحاجة الملحة الآن ليست تصميماً مفصلاً لبيت المستقبل المتحرر بل هي تدمير السجون الاستبدادية الحالية»(31). ولكن عندما ابتدأ يتضح أن «تدمير هذه السجون» أو ما كان يتطلع إليه هذا اليسار من إسقاط للنظام الصناعي الرأسمالي كان هدفاً يعجز عن تحقيقه ويزداد بعداً عنه مع الوقت، أخذ هذا اليسار يتجه في الولايات المتحدة إلى تأسيس مئات، بل ألوف من «الكومينوتات» الصغيرة، خارج ذلك النظام كان يفترض بها أن تترجم فكرة المجتمع الجديد الذي يتطلع إليه إلى واقع يحياه. هذا اليسار كان يعبر عن رؤيا لشخصية إنسانية ومجتمع جديد «يحققان لأول مرة في التاريخ حرية حقيقية، وهذه الرؤيا كانت تعني أن عليه تصميم طوبى إيجابية جديدة تحققها». ولكن كان هناك من البداية شعور ضمني، على الأقل، ليس بأن هذه الكومينوتات ستكون اعترافاً صريحاً بفشل اليسار الجديد في مقاصده، وخصوصاً إسقاط النظام القائم، بل إنها ستكون، هي الأخرى، فاشلة لأنها كانت منعزلة تواجه في انعزالها ضغوط هذا النظام المختلفة. هذا ما حدث، في الواقع، فتلك الكومينوتات أخذت تزول سريعاً، وبالسرعة التي ظهرت فيها، ولم يبق منها الآن سوى عدد قليل جداً مبعثراً في أرض الولايات المتحدة، في أمكنة لا تزال معزولة، ومنطوية على ذاتها.

ولكن رغم أن ما تقدم يشير إلى أن اليسار الجديد كان يوفر صورة واضحة عن ملامح هذا المجتمع الأساسية على الأقل، فإن بعض الباحثين خلصوا في دراستهم الكومينوتات إلى القول بأنها لم تكن ذات برنامج واضح، نظرية أو تصور صريح حول المقاصد الاجتماعية التي تريد بلوغها، حول التنظيم الاجتماعي الذي تريد تحقيقه أو العلاقات التي تترتب عليه. إن أحد هؤلاء كتب «إن البنى» التي يقوم عليها «تماثل الهياكل العظمية تحت الجلد، التي يمكن أن تصل إليها حدسياً وافتراضياً، ولكنها تبقى ضمنية - لأن المشاركين فيها لا يعون غالباً هذه البنى»(32) ولكن هناك باحثون آخرون رأوا أن من الممكن تماماً، رغم الغموض الذي يرافق طبيعة هذه الكومينوتات، الكشف عن بعض المقاصد الأساسية التي تشارك فيها، وهي مجتمع

متحرر من الاغتراب، يتحرر فيه الإنسان من جميع أشكال السيطرة الخارجية سواء كانت في أشياء، جماعات أخرى، أو سلطة سياسية.

هذا اليسار الجديد كان يتطلع، بكلمة أخرى، إلى كومينوتات لا تحدد فيها الضغوط الخارجية بل الحوافز الذاتية والإرادة الحرة الواعية مقاصد الفرد، وتسود فيها التطلعات والقيم الأخلاقية وليس المادية الحياة العامة والسلوك الإنساني. إنها كومينوتات يسرع أفرادها إلى تقديم ما قد يحتاج إليه الآخرون من مساعدة، سواء كانت مادية أو أخلاقية، في مرضهم أو في تربية أولادهم، في فراغهم أو أثناء عملهم، إلخ... كومينوتات تفترض، بكلمة أخرى، أن يعمل كل فرد دون أنانية لمصلحة الكل، وفي خدمة الخير العام في مجتمع منسجم متناسق الجوانب والبنية(33).

هذه الكومينوتات التي أقامها اليسار الجديد في الولايات المتحدة لم تكن جديدة على التاريخ الأمريكي وكانت تمثل، في الواقع، طوراً جديداً في حركة تاريخية ضالعة وعريقة في هذا النوع من التجارب. فأميركا كانت منذ بداية المستوطنات الأولى أرضاً خصبة لتجارب مستمرة في إقامة المجتمع الجديد. هذه التجارب بلغت قمتها في القرن التاسع عشر وخصوصاً النصف الأول منه*، وكان عددها آنذاك بالمئات. ولكن بعد تلك الزيادة السريعة التي حدثت في ذلك الوقت في انتشار الكومينوتات التي تعمل على خلق «المجتمع الفاضل» حدث تقلص كبير في هذا النوع من التجارب امتد إلى مائة عام تقريباً من الانحطاط. ما بقي من تلك الحركة المزدهرة كان فقط حفنة من الكومينوتات المبعثرة هنا وهناك. لا تثير الاهتمام، تمثل نسبة متناقصة من السكان، وتمارس أثراً طفيفاً على البنية الاجتماعية(35). هذا الوضع تغير جذرياً مع ظهور اليسار الجديد في الستينات، الذي أخذ يخلق بسرعة كبيرة «الكومينوتات» التي تعلن عن مجتمع جديد، والتي بلغت حسب تقدير بعض الباحثين ثلاثة آلاف؛ آخرون قدروا أن عددها يتراوح بين الألف والثلاثة آلاف(36).

---

* المجال لا يتسع هنا للوقوف كثيراً في تحليل الأسباب التي تفسر هذه الظاهرة الفريدة في التاريخ الأميركي، ولكن من الممكن الإشارة بشكل خاص إلى تجارب المستوطنات الأولى، أو الأجيال الأولى منها، التي كانت تمارس في أكثريتها الديمقراطية المباشرة في بعض أشكالها، إلى تقليد الكومينوتات الطويل الذي كان يستخدم هذه الأشكال، إلى ضعف السلطة المركزية الذي كان يعني أوضاعاً ملائمة للمبادرات السياسية المحلية المستقلة، إلى غياب الأنظمة والتقاليد والطبقات الأرستقراطية والإقطاعية الذي ترك، على عكس ما حدث في أوروبا، الباب مفتوحاً أمام هذا النوع من التجارب، إلى توفر الأراضي الشاسعة الخالية من السكان الذي كان يفرض على المستوطنين المجتمعين في مكان أو منطقة ما تنظيم أمورهم بأنفسهم، إلى استعمار القسم الغربي الذي أخذ وقتاً طويلاً، وكان يفترض في استمراره تقوية وتعزيز الإرادة المحلية الجماعية كأداة في تكوين وضبط المؤسسة التي تحتاج إليها هذه المستوطنات الجديدة، إلخ...

هذه العوامل المختلفة تضافرت في تحويل فكرة الديمقراطية المباشرة إلى جزء أساسي في ثقافة التمرد السياسي، وإلى عنصر مهم في تكوين الوعي الإيديولوجي. لهذا ليس من الغريب أن نجد أن اليسار الجديد يتجه عفوياً تقريباً إلى إنشاء تلك الأعداد الكبيرة من الكومينوتات الصغيرة التي يفترض بها أن تعلن عن ولادة مجتمع جديد يقوم على مبدأ الديمقراطية المباشرة. في كتاب يدور حول هذه الكومينوتات، أو التجارب «الطوباوية» الأمركية، وخصوصاً في القرن التاسع عشر، يخلص المفكر الماركسي السوفياتي بلاتوف، في ما يخلص إليه، إلى القول بأن المبدأ الذي كانت تلك الكومينوتات أو المستوطنات تنظم به حياتها السياسية هو المبدأ الذي يشار إليه حالياً «كديمقراطية مشاركة»، ثم يضيف، لهذا نجد أن الأزمات السياسية التي كانت هنا وهناك تدفع بعض القطاعات الأميركية إلى البحث عن بديل ديمقراطي آخر، كانت في نفس الوقت تدفع إلى هذا المبدأ كتجسيد لهذا البديل الذي كانت ترى فيه دواء نهائياً لتحرير البنية الاجتماعية من سيطرة البيروقراطية والدولة، وتسليم السلطة للشعب. هذا ما حدث أيضاً في النصف الثاني من الستينات والنصف الأول من السبعينات عندما تبنت حركات الاحتجاج السياسي (اليسار الجديد) مؤقتاً هذه الفكرة(36).

هذه التجارب كانت من أنواع مختلفة، وقد صنفها أحد الباحثين إلى ستة عشر نموذجاً (37)، ولكن رغم هذا العدد الكبير، ورغم التعدد في النماذج التي تمثلها، فإن هذه التجارب كانت تشارك، كما أشرت في سياقات أخرى، بالعمل على إقامة مجتمع جديد عام متماثل في السمات الأساسية التي تميزه، مجتمع جديد لا يعرف الاغتراب، ومنسجم سعيد لا يعرف الصراعات والشرور التي كانت ترافق باستمرار المجتمعات التاريخية حتى الآن. «هذا الإحياء أو الارتفاع المفاجىء للحركة الكومينوتية (Communitarianism) تطابق مع ظهور الحركات الديمقراطية الشعبية في الولايات المتحدة، ولكن هذا لم يكن من قبيل المصادفة، لأن المحاولات التي ترمي إلى تغيير المجتمع الأميركي وتلك التي «تهرب» منه إلى خارجه، كانت، رغم تناقضها، تجد جذورها في الموقف النقدي العام الذي كان يلازم المؤسسات، والعلاقات، والقيم السائدة»(38). توماس جافرسون كتب، عام 1824، أن ثورتنا بدأت في أرض أكثر ملاءمة، قدمت لنا لوحة نستطيع أن نكتب عليها ما نشاء، ولم يكن هناك بالتالي أية ضرورة للبحث عن وثائق عفنة، أن نركض وراء مخطوطات ملكية، أو أن نرجع إلى قوانين ومؤسسات أسلاف نصف برابرة. إننا احتكمنا إلى قوانين الطبيعة ووجدنا أنها محفورة في قلوبنا»(39).

اليسار الجديد استمر على العمل في ضوء هذا المفهوم العريق الجذور التاريخية، وكأن الواقع الاجتماعي السياسي أو الإنسان «لوحة يستطيع أن يكتب عليها ما يشاء». إنه عمل قد يكون نقياً ومتكامل المثال، وجسوراً كل الجسارة في تطلعاته الأخلاقية والإنسانية، ولكن هذا اليسار لم يوفر له، سواء كنظرية أو كأداة، رابطة موضوعية مع التاريخ وإمكاناته. ولهذا ليس من الغريب أن نراه ينهار كقوة سياسية بالسرعة الشهابية التي ظهر، وامتد، وهدد بها النظام الليبرالي الرأسمالي وخصوصاً في فرنسا والولايات المتحدة*. هذا اليسار كان يتخذ، مثلاً، موقعاً اشتراكياً يريد به أن يتجاوز ليس فقط النظام الليبرالي الرأسمالي الغربي، بل الاشتراكية الشيوعية أيضاً، ولكن دون أن يعبر عن هذا الموقع بنظرية جديدة جامعة منظمة (systematic) توفر أرضية قوية له، وهو أراد مجتمعاً جديداً يقوم على مبدأ الديمقراطية المباشرة ولكن دون مفهوم موضوعي عملي يحدد الأداة الضرورية لهذا المجتمع. إنه كان يعبر عما يمكن تسميته كمتطلبات مذهب إنسوي، ولكن مذهب مجرد ولا يعتمد اتجاهات أو قوانين موضوعية سواء كانت تاريخية عامة أو خاصة بالمجتمع الغربي الحالي، وخصوصاً في الولايات المتحدة وفرنسا حيث كشف عن قوته الأساسية. لهذا كانت اشتراكيته، كما وصفها ماركوزه نفسه، أحد منظريه الكبار، «اشتراكية سيريالية»** عبر عنها بصيغ لفظية وشعارات رنانة ولكنها ذات أشكال مثالية غير منظمة تتجاهل الاتجاهات الموضوعية الفعلية في تطور المجتمع الأميركي(41).

الثورة الجامعية التي كانت قاعدة هذا اليسار الجديد كانت أول ثورة، منذ ثورة 1848،

* اليسار الجديد لم يستطع أن يهدد هذا النظام في الولايات المتحدة بنفس الدرجة التي هدده بها في فرنسا حيث كاد يتم سقوطه، وذلك لأن طبقة العمال كانت تخاصمه، ثم إن الشعب بشكل عام كان، على الرغم من وجود قطاعات تناصره، لم يكن في الواقع ينتصر حقاً له(40).

** Surrealist socialism.

انفجرت على صعيد عالمي بتلك الأعداد الغفيرة، بتلك الكثافة، وبذلك الحماس العارم. هذا اليسار قد يكون فشل وسقط بسرعة، ولكنه كشف في الوقت نفسه عن فساد المجتمع الليبرالي الرأسمالي الغربي كمجتمع مريض، وعن النظام الشيوعي كنظام خان ذاته وخان الإنسان الذي تطلع إليه والمستقبل الذي ارتبط به. إنه في حيويته، مواقفه المعطاءة، عفوية نضاله، نقاء مثاله، قوة انفجاره، وجسارته الأخلاقية، يبقى هذا اليسار الجديد مصدر إلهام للقوى الثورية في المستقبل، ومنعطفاً نضالياً لا يمكن لحركات التحرر والتحرير تجاهله. إنه بالرغم من فشله في مقاصده استطاع إحياء تقاليد الحكم - الذاتي، الديمقراطية المباشرة والوحدة العالمية في أوروبا وأميركا، وأن يضع الثورة مرة أخرى في جدول أعمال التاريخ. إنه وسع في نفس الوقت معنى الثورة الذي امتد إلى قضايا السلطة في الحياة اليومية نفسها، فأصبح القصد الذي تعمل له لامركزية السلطة، توزيعها، والتسيير الذاتي في مجتمع جديد هو مجتمع الديمقراطية المباشرة.

- 3 -

تفسير فكرة المجتمع الجديد

1-3

المقدمة

القصد الذي أتطلع إليه في هذا القسم من الكتاب ليس تفسير تجارب تاريخية فردية عملت على تحقيق فكرة المجتمع الجديد أو التزمت بها، فلا أقول مثلاً، ما هي الأسباب التي تفسر هذه الفكرة في الليبرالية أو الماركسية، الفوضوية أو الاشتراكية، «الجمهورية» أو الجماهيرية في طوبى مور، فوريه، أو أية طوبى بين مئات الطوباوات الأخرى، أو حتى في «الطوباوية» كنموذج، إلخ... بدلاً من ذلك، سأحاول أن أحلل وأكشف عن الأسباب الأساسية العامة الجامعة والكامنة وراء فكرة المجتمع الجديد في ذاتها، كنموذج عام يمثل جميع المذاهب والتجارب التي قالت بها أو حاولت تحقيقها.

في سياق سابق ذكرت أن مراجعة هذه المذاهب والتجارب تدل بوضوح على وجود بنية أساسية واحدة تعيد ذاتها فيها كلها بدرجة عليا من الرتابة. هذا ينطبق على أسبابها الأساسية البعيدة المدى. فمراجعة هذه الأسباب تكشف هي الأخرى عن رتابة مماثلة*.

إن أحد الباحثين يكتب، في الإشارة إلى تجارب اليسار الجديد، «... إن بنى الكومينوتات الجديدة تماثل الهياكل العظمية الكامنة تحت الجلدة، التي يمكن افتراضها والكشف عنها حدسياً، ولكنها تبقى ضمنية. بالقدر الذي يكون فيه المشاركون في الكوميون Commune أنفسهم غير واعين لها»(1). الأسباب الأساسية الواحدة التي تفسر فكرة المجتمع الجديد هي كهذه الهياكل العظمية الواحدة المتطابقة والكامنة وراء تعدد الأفراد في هوياتهم المتنوعة المتناقضة.

التفاسير التي ظهرت في تفسير فكرة المجتمع الجديد (الفاضل، الكامل، المدينة المثالية) عديدة النماذج، منها ما أرجعها إلى عوامل اقتصادية، ومنها ما أرجعها إلى عوامل اجتماعية وطبقية، ومنها ما أرجعها إلى تطور الفكر النظري، ومنها ما أرجعها إلى دينامية التحولات

* في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، دللت أيضاً على وجود بنية أساسية واحدة تفرض وجودها في جميع الإيديولوجيات المتكاملة، سواء كانت ميتافيزيقية (دينية) أو علمانية.

السياسية أو الحياة الأخلاقية. التفسير الذي أنطلق منه هنا، في هذه الدراسة، لا يتناقض مع هذه التفاسير، ولكنه يتجاوزها إلى صعيد كامن وراءها كأرضية لها، صعيد أعمق وأهم هو صعيد «الوضع الإنساني» نفسه. فطبيعة وتناقضات هذا الوضع هي التي تفرز بجدليتها الخاصة حالة نفسية أو بالأحرى دينامية نفسية تدفع إلى فكرة أو مثال هذا المجتمع الجديد كحاجة أساسية يصعب. هذا إن لم نقل لا يمكن. على الإنسان أن يحيا حياة متكاملة الجوانب دونه. هذه التفاسير المختلفة قد تكون صحيحة بالقدر الذي تذهب إليه، في المستويات التي تمتد إليها أو الزوايا التي تنطلق منها، ولكنها قاصرة في ذاتها عن تقديم تفسير يمتد حقاً إلى جذور هذه الفكرة الحقيقية، إلى العوامل الأساسية التي تعكسها، لأن معالجة جميع المشاكل والقضايا التي تترتب على هذه الأسباب لا تعني نهاية فكرة المجتمع الجديد؛ حتى وإن حل الإنسان جميع المشاكل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، إلخ... التي تواجهه، فإن الانشغال بفكرة المجتمع الجديد يستمر لأن الفكرة تعكس تناقضات وضرورات متأصلة ثابتة في الوضع الإنساني لا تجد حلاً نهائياً لها. إن تماثل طبيعة وبنية هذا المجتمع في المذاهب والتصورات الفلسفية والإيديولوجيات التي كانت تعبر عن فكرته لا يمكن أن تفسر نتيجة أوضاع اقتصادية، سياسية، واجتماعية لأن هذه الأوضاع أوضاع تاريخية تتغير مع حركة التاريخ، وبالتالي لا تصح كتفسير لظاهرة ثابتة كفكرة المجتمع الجديد والبنية الأساسية الواحدة التي تعيد ذاتها فيه. هذا يعني ضرورة تتجاوز هذه التفاسير إلى عامل ثابت مسؤول أساساً ونهائياً عنها، هذا العامل هو الوضع الإنساني.

المذاهب الفلسفية والإيديولوجية لا «تختلق» فكرة المجتمع الجديد، ولا «تصطنع» الحاجة إليها. الوضع الإنساني نفسه هو المسؤول نهائياً عنها، هو الذي يحفز بتناقضاته وجدليته الخاصة المتأصلة فيه على العمل نحوها. أشكال هذه الفكرة التاريخية تكشف بوضوح عن استمرارية هذا الوضع، فكل شكل من هذه الأشكال التاريخية المتعاقبة كان تعبيراً عن المقومات والعناصر الأساسية التي تكونه لأن الإنسان لا يزال إنساناً والمجتمع الإنساني لا يزال مجتمعاً إنسانياً. لهذا ليس هناك فلسفياً أية دهشة أو استغراب عندما نجد أن تلك الأشكال تكشف عن وجود بنية واحدة أساسية تعيد ذاتها فيها.

إن النظريات والإيديولوجيات التي قالت بفكرة المجتمع الجديد لم تقدّر عادة بدرجة كافية البعد النفسي في تفسير هذه الظاهرة. هذا واضح جداً في الماركسية، مثلاً، وهو يكشف وجوده حتى في الليبرالية نفسها من لوك إلى روسو. هذه النظريات كانت تعتقد، كما رأينا سابقاً، أن الأسباب التي تحول دون قيام المجتمع الجديد (الكامل) كانت أسباباً اجتماعية وسياسية وثقافية، أن من الممكن إزالة هذه الأسباب، وبالتالي إقامة هذا المجتمع. هذه النظريات كانت تؤمن، من ناحية أخرى، بأن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة طيبة، صالحة وعقلانية من حيث تكوينها ذاته، أو أنها طبيعة تتميز فقط باستعدادات للخير والشر، ولهذا فإن إقامة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الملائمة التي تحررها من العوائق السابقة وتكونها تكويناً صحيحاً، تستطيع عندئذ أن تقود إلى ظهور هذا المجتمع. هنا،

في التفسير الذي نقدمه في هذا القسم، نتجاوز هذه المفاهيم، من إيجابية وسلبية وحيادية حول الطبيعة الإنسانية، إلى الوضع الإنساني نفسه، فنكشف في تفاعل الكائنات الإنسانية الذي يكونه، الأسباب التي تقود إلى فكرة المجتمع الجديد. قد تقول فلسفة التنوير إن الإنسان ليس حراً لأن الأوهام والمؤسسات الدينية والأنظمة الإقطاعية نزعت عنه حريته، وقد تقول الماركسية إن الإنسان خسر حريته بسبب أنظمة تقوم على الاستغلال الاقتصادي والقمع السياسي كأداة له، إلخ... ولكن جميع هذه النظريات تنطلق من مفهوم معين حول الطبيعة الإنسانية إلى وضع تاريخي معين يشوه معناها أو يشل إمكاناتها. إنها نظريات تقفز، بكلمة أخرى، فوق الوضع الإنساني لا تمر فيه أو تقف عنده في صياغة فكرة المجتمع الجديد الذي تقول به، وتربط هذه الفكرة بتغيير جذري للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، إلخ... التي تكوّن هذا الوضع التاريخي، هذه الحلقة المفقودة في هذه النظريات هي التي تشكل مصدر التفسير الذي أقدمه هنا. فهذا التفسير يقف عندها ويكشف فيها عن الجذور والأسباب البعيدة لفكرة المجتمع الجديد.

بما أن فكرة المجتمع الجديد تجد جذورها وأسبابها في الوضع الإنساني، وبما أن هذا الوضع ثابت لا يتغير - ما يتغير هو الوضع التاريخي الذي يعبر عن جدليته في أشكال اجتماعية وإيديولوجية مختلفة - وبما أن هذا يعني أن الأسباب والتفاعلات التي يفرزها فتقود إلى هذه الفكرة هي أيضاً ثابتة، فإن النتيجة التي نخلص إليها وتفرض ذاتها علينا هي أن فكرة المجتمع الجديد تشكل ضرورة تاريخية دائمة أي دون إمكان تحقيقها، وأن هذا يعني بالتالي وظائف تاريخية أخرى تمارسها ويجب تحديد طبيعتها، تحليل مقوماتها والكشف عنها.

إننا نشاهد حالياً، وخصوصاً في الأوساط الفكرية والمثقفة غرباً وشرقاً، رفضاً عاماً لفكرة المجتمع الجديد، وهو رفض نتج عن فشل الإيديولوجيات والتجارب الحديثة في تحقيق هذه الفكرة وترجمتها إلى الواقع. هذا يعود إلى ربط هذه الفكرة بوضع تاريخي يمكن تغيير عناصره ومؤسساته وليس بوضع إنساني ثابت المقومات والتفاعلات. لو تم إدراك هذا لما حدث هذا الرفض أو الخيبة المريرة التي تواجهنا حالياً، ولكن مراجعة تجارب التاريخ الإيديولوجية ومذاهبه الفلسفية وتجاربه الثورية، والجدلية التي كانت تدفع إلى فكرة المجتمع الجديد وإلى النضال في تحقيقها، تكشف أن الفكر سيتجه من جديد في هذا الطريق، في دورة (أو دورات) إيديولوجية تاريخية جديدة تحاول أن تحقق هذا المجتمع، وأن تعطي في مجرى ذلك معنى لحياة الإنسان ومخرجاً له، فتضيف بالتالي تجربة أو تجارب جديدة إلى نضال هذا الإنسان المستمر في تجاوز وضعه، وصنع التاريخ.

كثيرون من الفلاسفة والمفكرين يقولون إن المعرفة تجد أحد أسبابها الأساسية أو حتى ما يبررها في الكشف عن إمكانات الإنسان لأن إدراك هذا يعني إدراك ما هو ممكن. ما يجب التوكيد عليه هو أن التدليل العقلاني أو العلمي بأن مثالاً ما غير ممكن التحقيق، أو التحقيق تماماً، لا يعني أن هذا يستنزف طبيعة وإمكانات المثال، لأنه قد يكون للمثال وظيفة تتجاوز حدود أدلة كهذه. فالتدليل، مثلاً، بأن فكرة المجتمع الجديد هي فكرة غير علمية لأنها لم

تتحقق أو غير قابلة للتحقيق ليس كافياً في ذاته، ويكون عاجزاً عن وضع نهاية لها. النظريات التي خلصت إلى نتيجة كهذه قد تكون صحيحة من ناحية أمبيريقية، ولكنها لا تكون صحيحة فلسفياً إن هي خلصت أيضاً في ضوء هذا إلى القول بضرورة تجاهل هذه الفكرة، وذلك لأن هذه الأخيرة تمارس وظيفة تتجاوز هذا النوع من المقاييس الأمبيريقية. علاوة على ذلك، هناك جانب آخر لا يقل أمبيريقية وهو استمرار هذه الفكرة وملازمتها لعمل الإنسان التاريخي، رغم الفشل المستمر في خلق هذا المجتمع الجديد، على الأقل كما أرادته الفكرة. هذا يعني مرة أخرى حاجات وميولاً وتطلعات نفسية وأخلاقية تعود إلى «الوضع الإنساني» الذي يوجه باستمرار إلى فكرة المجتمع الجديد. لهذا يجب علينا الرجوع إلى طبيعة، تفاعلات، وجدلية هذا الوضع إن نحن أردنا تفسيراً أساسياً صحيحاً بعيد المدى والجذور لهذه الفكرة.

2-3

فكرة المجتمع الجديد
وتناقضات الوضع الإنساني

التحديدات التي رجع إليها المفكرون والفلاسفة في الكشف عن طبيعة، حركة، ومعنى التاريخ، كانت عديدة، ولكن رغم ذلك، لا يزال من الممكن إضافة أخرى إليها. هنا أود، في سياق هذه الدراسة وضوئها، تحديد هذا التاريخ كنضال مستمر. كان حتى الآن غير فعال. ضد فقد الذاكرة الذي يهيمن على الإنسان ويسبب له الكثير من المتاعب. الباحث الذي يتأمل في التاريخ يستطيع أن يتساءل مرات عديدة: لماذا لم يفد الإنسان من تجاربه، تجارب سقوط «الآلهة»؟ - لماذا كانت دروس الماضي الواضحة «صرخة مخنوقة»، كما يكتب جون ستراشي؟... لماذا كانت هذه الدروس، دائماً تقريباً، مغمورة بتطلعات الإنسان إلى مجتمع يحقق فيه «الخلاص»؟... لماذا كانت تلك الدروس فقط ضجيجاً مكبوتاً أو تدخلاً خافتاً في الجهود التي يجدد بها الإنسان نضاله في سبيل فكرة المجتمع الفاضل أو الكامل، لفكرة المجتمع الجديد، فيسرع بعد سقوط «إله» إلى التطلع إلى «إله» آخر يحل محله؟...

التاريخ يدل على أن الإنسان كان يأبى باستمرار أن يذكر ويتذكر المحاولات والتجارب الماضية الفاشلة، يكشف بوضوح أن هناك بعض التجارب الاجتماعية والسياسية، والإيديولوجية الأساسية، التي يميل الإنسان إلى التأمل فيها وكأنها تحدث لأول مرة. الماضي لا يشكل، كما يبدو، مقدمة أو تمهيداً لما نقوم به، بل تذكيراً مربكاً ومخيباً بأن التطلعات والمثل الإنسانية العليا، ومنها فكرة المجتمع الجديد، حدثت وجُربت مرات عديدة كثيرة، وفي أشكال مختلفة، لكن دون أن تخلق الحياة الجديدة التي كانت تعد بها. من يريد، كما كتب أحد الفلاسفة، تجربة حب رومانطقي، مثلاً، عندما يعلم بألوف القصص الرومانطقية التي كانت عاجزة عن تحقيق طبيعتها الرومانطقية، فقادت إلى الخيبة وبؤس الخيبة، بدلاً من السعادة التي «وعدت» بها؟... أو من يريد الإسراع إلى المغامرة أو التضحية بحياته في عمل ما عندما يدرك مزالق الموت التي تتربص به في كل خطوة من هذا العمل، وأن هذا الموت لن يحقق تماماً القصد منه؟... ومن يريد حقاً أن يعيش لأجل قصد كبير لو أنه أدرك تماماً، في خط شوبنهور، أن ليس من الممكن إعطاء أي سبب عقلاني للحياة؟ إلخ...

لماذا يتجاهل الإنسان باستمرار هذا النوع من الإدراك؟... يبدو أن هناك أسباباً نفسية عميقة الجذور لهذا النسيان، لفقد الذاكرة الذي يهيمن على مبادرات وتجارب الإنسان الإيديولوجية. فبعض المثل والتطلعات والولاءات الإنسانية تنمو بقوة ونقاء وعناد فقط عندما توحي بأنها فريدة ومتميزة، وأن الالتزامات الفكرية والوجدانية التي تفجرها تعلو على غيرها بسبب الحقائق الجديدة التي تعبر عنها. فالآن، في الدعوة أو الإيديولوجية الجديدة، يواجه الإنسان فرصته الأحسن، بله، الأولى في تحقيق الخلاص الحقيقي. تجاهل أو نسيان التجارب الطويلة في المثل العليا، الدورات الإيديولوجية المتعاقبة التي كان الإنسان ينتقل فيها من نشوة الأمل الكبير، وقمة الثقة بخلاصه، إلى بؤرة الخيبة واليأس يشكل، في الواقع، شرطاً نفسياً أساسياً لهذا التجديد التاريخي المستمر عبر هذه الدورات الإيديولوجية. لو صحت ذاكرة الإنسان التاريخية وحقق بالتالي وعياً حياً، واستيعاباً فعالاً لهذه الدورات التي كانت تتحطم في مجراها باستمرار إيديولوجيات الخلاص، لما كان بإمكانه على الأرجح الالتزام بإيديولوجية خلاص أخرى.

من يستطيع وهو يقف في المقبرة التاريخية الضخمة للإيديولوجيات والتصورات الإيديولوجية البائدة، في خرائب تصورات الخلاص المحطمة، أن يرتفع إلى صعيد الالتزام الكبير، أو حتى التفكير بأي خلاص نهائي؟... في قصيدة يختتم بها، في القرن السابع عشر، كتابه «قانون الحرية»، وتدور حول قضايا مماثلة لما نتكلم عنه هنا، يكتب الثوري وينستانلي «حيث تزيد المعرفة، يتكاثر الحزن، لأن هذه المعرفة تعني رؤية الخداع الكبير الذي يكمن في العالم»(1) وهارتليب، مفكر إنكليزي ثوري آخر في القرن السابع عشر أيضاً، أشار هو الآخر إلى هذه الناحية عندما نبه إلى صعوبة استمرار مزاج شعبي نضالي لمدة طويلة. فالشعب ينسى سريعاً ما حدث، ما دفعه إلى الثورة، ونوبات من فقد الذاكرة العامة تمحي في ذهنه ذكريات الأمس السياسية التي حفزته على النضال ضد النظام القديم. «فكل واحد ينسى ما صنع الملك، وبالتالي ينسون ما تحرروا منه. إذ أنهم ينشغلون بالآلام الحالية التي يشعرون بها أكثر من أي شيء آخر»(2).

ظاهرة ما أسميناه «فقد الذاكرة» كانت ضرورية في تطويع التاريخ لحاجة إنسانية متأصلة في الوضع الإنساني نفسه، وهي إعطاء هذا التاريخ معنى أو قصداً عاماً يضبطه وينظم حركته. التجارب التاريخية الفلسفية، الاجتماعية السياسية، والإيديولوجية، من دينية وعلمانية، تدل بوضوح على هذه الحاجة التي كانت تفرض ذاتها وتلازم التاريخ منذ بداية ظهوره. ما يفسر استمرارية تصورات كتصورات المجتمع الكامل، أو بكلمة أخرى، استمرارية التاريخ كدورات إيديولوجية، ويجعلها جذابة بالشكل الذي كشفت عنه تاريخياً، هو حاجة الناس إلى مثل وآمال عُليا تساعدهم على الخروج ليس فقط من المشاكل التي تواجههم في «وضعهم التاريخي» بل في «وضعهم الإنساني» نفسه. فهم يحتاجون إليها لأنهم يحتاجون إلى الإيمان بأن التاريخ ينطوي على إمكانات كبيرة تحقق سعادتهم إن هم عملوا في الاتجاه الملائم والصحيح، بله أن هناك حتمية تاريخية ما ستحقق لهم هذه السعادة إن هم التزموا بها. إنهم، بكلمة أخرى، يحتاجون إليها كي يتمكنوا من الاستمرار على الحياة المنتجة والخلاقة، لهذا

كانت ظاهرة «فقد الذاكرة» ضرورية لأنها ملائمة لهذه الرؤيا التاريخية، ملائمة لفكرة المجتمع الجديد التي تقول بخلاص ما، ملائم للتصورات الإيديولوجية التي تتبىء بحل لغز التاريخ، وموقع الإنسان في التاريخ.

جميع هذه المذاهب والإيديولوجيات كانت تلتقي، بأشكال مختلفة، في مفهوم يقول بوجود تخطيط تاريخي جامع كلي يشكل إمكانات الإنسان الحقيقية وإنسانيته العليا، مصلحة، إرادة، حرية وتطلعات الإنسان الحقيقية(3). الفرد الذي يواجه الواقع الاجتماعي التاريخي دون فكرة تخطيط عام ينظم حركة التاريخ، دون أي مثال يتجاوز به هذا الواقع ويضبطه يجد نفسه دون إرادة مستقلة، في وسط خضم الأحداث والوقائع والتحولات والتناقضات التي تتلاعب به من الخارج وتجره في حركتها ومتاهاتها. إنها قد تكون وليد الصدفة، ولكنه يقاسيها وكأنها تعبر عن حتمية حاسمة. إنه قد يكون حراً، ولكنه يجد نفسه عاجزاً عن تحقيق ذاته أو أية سيطرة على واقعه. الكائنات الإنسانية كانت دائماً تعبر عن قلق أليم أو خوف واضح أمام القوى التي لا يمكن التنبؤ بها وإدراكها. إنه قلق كان الإنسان يحاول تجاوزه ومعالجته بشتى الطرق والأساليب لأنه يمثل حالة لا تطاق بالنسبة له. إن فلسفة التنوير التي أعلنت عن ولادة العصر الحديث قالت بالانطلاق من مفهوم العقل بدلاً من مفهوم الإرادة الدينية الميتافيزيقية، لأن التاريخ نفسه كان يعني تقدم هذا العقل، وحلوله محل التقليد، كالعامل الذي يحدد حركة هذا التاريخ. هذه الثورة العقلانية اقترنت في ما بعد بالثورة الصناعية وحققت معها انقطاعاً جذرياً متكاملاً في الاستمرارية التاريخية لم يشهد التاريخ مثيلاً قريباً منه في أية مرحلة سابقة. هذا ولّد حقائق ومبادىء جديدة تماماً أفرزت، في دورها، شعوراً بوجود أزمة جذرية، و«استدعت الإيمان بضرورة، بله حتمية حل سريع ونهائي... هذا الحل كان يتطابق في كثير من العقول بهزة ثورية عنيفة كان يُفترض بها تحقيق تطهير عام للمشاعر يتجه الناس في أعقابه إلى تقديم موافقتهم العفوية والحبية على هذا التخطيط النهائي للأشياء(4). لهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يكون العصر الحديث عصراً فريداً بتعاقب الإيديولوجيات العلمانية التي كانت تكشف مرة بعد أخرى عن هذا التخطيط الذي يحمل في مجراه ذلك الحل النهائي. لهذا لم يكن غريباً أيضاً أن يكشف التحليل السابق الذي قدمته لفكرة المجتمع الجديد أن هناك بنية أساسية تعيد ذاتها برتابة واضحة في جميع النماذج التي كانت تعبر عنها*. إن أحد الباحثين الذين درسوا تصورات المجتمع الكامل عبر التاريخ يذهب، في الواقع، إلى أبعد من هذا فيكتب بأن «دراسة هذه التصورات تحزن النفس بما تكشف عنه من انتظامية وتماثل... وذلك ابتداءً من أثينا القديمة إلى جامعات باركلي، وكولومبيا، وهارفارد الحديثة(5)، إشارة منه إلى الثورة الجامعية وظهور اليسار الجديد في أواخر الستينات.

إن بريدفولد كان يتكلم باسم كثيرين من الباحثين الاجتماعيين والمؤرخين عندما كتب معلقاً على أول ثورة حديثة، الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر والمناخ الفكري السياسي

* في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» كشفت أيضاً أن تحليل عناصر الإيديولوجيات التاريخية، من ميتافيزيقية (دينية) وعلمانية يدل بوضوح على أن هذه البنية الواحدة تمتد إلى جميع العناصر الأساسية الأخرى وليس فقط إلى فكرة المجتمع الجديد، وتعيد ذاتها هنا أيضاً بشكل رتيب.

الذي ساد مباشرة في أعقابها، «بأن المصطلحات والصيغ تتغير من عصر إلى عصر: ولكن أشكال التبصر والحقائق الكامنة وراء الصيغ العابرة تستمر من عصر إلى عصر وتظهر من جديد في أزياء مختلفة»(6) القوى والتحولات المادية، التناقضات والصراعات الاجتماعية، الصيغ السياسية، المطامح الجماعية، الأعمال الفكرية، إلخ... تتغير من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ولكن «الأشكال الإيديولوجية التي كونت العقل السياسي الحديث لم تتغير، تُهمل، أو حتى تُعدل بشكل مهم»(7). وجود هذه البنية الأساسية التي تعيد ذاتها في نماذج وأشكال فكرة المجتمع الجديد يدل بوضوح على أن النظريات التي تكشف «أمبريقياً وعلمياً» أنها غير ممكنة التحقيق فتدعو بالتالي إلى إهمالها، هي نظريات خاطئة لأنها تتجاهل أمبيريقياً وعلمياً أيضاً أن عودة هذه البنية الأساسية في هذه الفكرة وعلى هذا الشكل الرتيب يمثل قوى وعوامل موضوعية تفرضها. «السبب في أن الفلسفة جذابة جداً هو أن الناس يحتاجون إلى الآمال والمثل التي تحثهم على متابعة سيرهم في هذه الحياة. إنهم يحتاجون إلى إمكانات الإيمان بأنفسهم كي يمكن لهم حتى محاولة العمل على تحسين أوضاعهم. جميع الحقائق هي حقائق نصفية من وجهة نظر المخلوقات الإنسانية، ولهذا ليس هناك من شر في وهم إن كان الوهم من النوع الخلاق»(8).

فرانسيس باكون كتب في أحد «الأقوال المأثورة»، إن «استعداد الفكر الإنساني لأن يتأثر ويهتاج بالإيجابي أكثر من السلبي يشكل خطأً خاصاً ودائماً في هذا الفكر، في حين كان يجب عليه، كما ينبغي، أن يكشف عن استعداد مماثل غير متغرّض تجاه الاثنين»(9). لهذا كان التوكيد على مجتمع كامل ينسجم مع الاستعداد الإنساني الذي يتطلع إلى «حل» ما أكثر من التوكيد الآخر على العناصر السلبية أو العوامل التي تدل على استحالة هذا المجتمع. «إن مشكلة الإنسان هي»، كما كتبت ريباكه واست، «أنه لا يستطيع أن يتعلم حقائق معقدة كثيراً، وينسى حقائق بسيطة جداً»(10). إن فكرة المجتمع الجديد (الفاضل، الكامل) تعبر عن ميل إلى عقل متناسق. بعض الفلاسفة والمفكرين يقولون العقل أو المجتمع «المغلق». أو الذي يهرب من المبادرات الفردية المستقلة، من القضايا الغامضة، من الحرية، من النظر إلى الواقع نظرة موضوعية وتقييمه في ضوء الدليل العلمي. كي يمكن لهذا العقل أن يحقق هذا التناسق يحتاج لأن يختار ما ينسجم مع رؤياه، وأن يتجاهل ما يتناقض معها.

الاستمرارية التاريخية الثابتة لفكرة المجتمع الجديد والمذاهب والحركات التي تدعو إليها دفعت عدداً من علماء النفس الحديث إلى الاستنتاج بأنها تمثل نموذجاً أو هماً أصلياً*، أو مضموناً عقلياً يبقى ساكناً هاجعاً في عقل جميع الناس إلى أن تحدث أوضاع تكشف عنه وتدفعه إلى التعبير عن ذاته في الواقع. الحركات والمذاهب الثورية التي دعت إلى فكرة هذا المجتمع كانت تمثل أهم هذه الأوضاع، أو بالأحرى المرشح الطبيعي لها(11). هناك تفاسير نفسية أخرى تنطلق من مواقع مماثلة، قد يكون أهمها التفسير الذي يقول إن كل تصور «للمجتمع الكامل» أو «المدينة الفاضلة» يشكل تعبيراً طبيعياً لنموذج إنساني سيكولوجي

* archetypalfantasy.

معين*، يسمى بأسماء مختلفة، الانطوائي الحالم (introverti, rveur) الفصامي (Schizode) النظري أو فقط الطوباوي(12)، إلخ...

هذه النظريات صحيحة ولا شك في توكيدها على شمولية هذه الظاهرة، فكرة المجتمع «الكامل أو الفاضل»، ولكن القول بهذه الشمولية يختلف تماماً عن الاستنتاج بأن ذلك يدل على وجودها «الأصلي» أو «البدئي» الذي يكوّن العقل الإنساني نفسه، وأن هذه الشمولية تعكس بالتالي هذا الوجود. إننا نعلم الآن، مثلاً، أن العلوم الاجتماعية وخصوصاً الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع، تضع ثقلها في الطرف الآخر، أي أن ليس هناك نماذج من هذا النوع الذي يكوّن بدئياً هذا العقل. أهم الأسباب التي تعطيها نظريات كهذه كحوافز تحرك هذا النموذج العقلي البدئي هو الرجوع إلى خلل في الوسط العائلي الأولي الذي ينشأ فيه الطفل، والذي يُفترض به أن يحدد نهائياً نفسيته وبالتالي هويته. هنا يمكن الإشارة، كمثل على ذلك، إلى إحدى هذه الدراسات التي تقول بأن فلاسفة من أمثال ديكارت، وشوبنهور، أنتجوا فلسفاتهم نتيجة حياة لا تعرف الحب. هذه الفلسفات كانت، بكلمة أخرى، تعويضاً عن اغترابهم أو خيبتهم من الواقع، الخيبة التي تجد جذورها في حرمان من محبة الأم(13). آخرون يذهبون إلى دائرة أوسع من هذه الدائرة الضيقة، ويقولون إن السبب الذي يكشف عن ذلك النموذج الأصلي أو البدئي يعود إلى خلل ما في حياة أو بنية الفرد النفسية أو الصحية يدفع به إلى هذا النموذج كتعويض عنه. فحياة الفلاسفة الكبار تدل، مثلاً، كما تقول إحدى هذه الدراسات، أن ميلهم إلى الفكر المجرد يمثل انسحاباً دفاعياً من الواقع يعود إلى صحة غير جيدة أو حساسية كبيرة في بنية الشخصية(14).

الاعتراضات الأساسية، التي يمكن الإشارة إليها، على نظريات نفسية كهذه هي أولاً، أن تصورات المجتمع الجديد والحركات الداعية إليه ازدادت عدداً، حدة ودقة في العصر الحديث الذي كان يحقق تحسيناً مستمراً لمستوى الصحة والمعيشة والتعليم ولأوضاع الحياة الأخرى من ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية، مما يعني تقليصاً للأسباب التي تدفع من زاوية هذه التفاسير إلى تلك التصورات، ثانياً، إن كان الوسط العائلي الذي ينشأ فيه الطفل السبب. لماذا نجد مثلاً أن قطاعات كبيرة من الذين نشأوا في نفس الوسط الذي نشأ فيه أفراد الحركات الثورية الداعية إلى المجتمع الجديد، إن هذه القطاعات تتجه في اتجاه محافظ أو رجعي مناقض؛ ثالثاً، لماذا كان عدد الفلاسفة الكبار قليلاً جداً «نقطة في بحر». بالنسبة للذين يشاركونهم في نفس الأسباب التي حفزتهم، في ضوء هذه التفاسير، إلى هذا الخلق الفكري.

بعض هذه النظريات يفسر مباشرة وصراحة عمل قادة الثورات الكبار بأنه يرجع إلى حالة مرضية، إما جسدية أو نفسية، يحاولون تجاوزها والتعويض عنها بهذا العمل، إنني أكتفي بالإشارة إليها ولا أدخل في التفاصيل لأن الملاحظات والاعتراضات السابقة كافية في مجال هذه الدراسة الذي لا يسمح بمتابعتها. ولكن من الضروري الإشارة هنا إلى سبب علمي آخر يدعو إلى عدم التوقف عندها في مجال لا ينشغل بها كموضوع أساسي له، وهو أن هذه

* un type Caractero Logique.

التفاسير لا تفسر شيئاً في ذاتها، فكي يمكن لهذه «الحالة المرضية»؟ أن تمارس هذا الدور الثوري، فإنها تحتاج، كما سأفسر في ما بعد، إلى تناقضات الوضع الإنساني التي تنبه إلى ضرورة تجاوزها في العمل الثوري، وإلى أوضاع اجتماعية تاريخية ملائمة تحفز على هذا العمل وتدفع إليه، ولهذا فإن الأصل في ظهور هذا العمل الثوري والقيادات الثورية يعود إلى هذه الأوضاع وليس إلى هذه «الحالات» حتى وإن افترضنا جدلاً وجودها. ما تقوله هذه النظريات حولها يدل على أنها ظاهرة تلازم الحياة الاجتماعية بشكل عام، والسؤال الأساسي يكون بالتالي، لماذا كانت تكشف عن وجودها بهذا العمل الثوري وقياداته فقط في أوضاع معينة هي، في الواقع، أوضاع قليلة محدودة جداً عند قياسها في ضوء الزمان التاريخي؛ ثم إن كانت هذه «الحالة المرضية» مسؤولة عن ظهور أو عمل القادة الثوريين الكبار، وجب إذن أن تكون مسؤولة عن الثورة والعمل الثوري، وهذا يعني، بدوره، أن جميع الناس الذين يشاركون في الثورة يقاسون أيضاً هذه «الحالة المرضية»، وأن الثورة نفسها تمثل هذه الحالة. «هذا كان في كثير من الأحيان القصد من هذه النظريات، أي التدليل على أن الثورة نفسها ظاهرة مرضية وأن الإنسان العاقل لا يقدم بالتالي عليها أو يشارك فيها، مفاهيم كهذه توحي بأن العقلية أو الذات المرضية»(15) التي تميز الثوري، أو القادة الثوريين، وليس أوضاع الثورة الموضوعية أو حدوثها كضرورة تاريخية، هي التي تحدد الثورة وتاريخ الثورة الطبيعي، الحقيقة هي على العكس من ذلك تماماً. فالاثنتان، الثورة و«الحالة المرضية» تنتجان عن مجتمع مريض معتل، في حالة مرضية، والثورة والقيادة الثورية هما أداة في معالجة مرض هذا المجتمع وإعادة صحته إليه(16).

في هذا النموذج من التفاسير النفسية نجد نظريات تمتد، في الواقع، من علم النفس إلى البيولوجيا نفسها. فالإنسان ينطوي على حافز عدواني متأصل فيه، وهذا الحافز يدفعه إلى توكيد وتكريس استقلاله في مجرى نموه، ولكنه يصطدم بوجود الوالدين، فيجب عليه كبت هذه العدوانية الغريزية كي يحتفظ بحبهما ودعمهما. علاوة على ذلك، يجب عليه أن يحشد قدراً كبيراً من العدوانية للاحتفاظ باستقلاله عن عائلته ومجتمعه رغم أن ارتباطه بهما يفرض عليه الحد من هذه العدوانية لأن وجوده فيهما ضروري لبقائه ذاته. هكذا يجد الفرد نفسه في حرب مستمرة دون نهاية بين الذات والجماعة فيتعب فيها في بعض الأحيان - أو كثير من الأحيان - ويتطلع إلى الهروب في مجتمع يقوم على السلام والانسجام والتناسق المتكامل الجوانب، كما نجد في فكرة المجتمع الجديد(17).

النتيجة التي يصل إليها هذا التفسير وهي أن فكرة المجتمع الكامل أو الفاضل تفرض وجودها كحل ومخرج من تناقضات وصراعات دائمة تواجه الإنسان في حياته هي نتيجة صحيحة بالقدر الذي تذهب إليه، ولكن حصر هذه التناقضات في هذه الحدود الضيقة وإرجاعها إلى عدوانية غريزية متأصلة في الإنسان يشكل خللاً أساسياً يحوّل هذه النظريات إلى نظريات غير علمية. فهي تبسط بشكل شاذ تماماً جميع جوانب الحياة والتناقضات التي تكشف عنها عندما تربطها كلها بعامل واحد. بالإضافة إلى ذلك، إنه تفسير يتناقض مع تفسير آخر نقيض قد يكون أكثر قوة علمية وفاعلية تاريخية وهو أن «غريزة» العطاء، التعاطف

والمساعدة، وليس العدوانية «الغريزية»، هي التي تحدد العلاقات التبادلية بين الناس(18). في سياق آخر من هذه الدراسة تكلمت عن المجتمعات البدائية وأشرت إلى النظريات والدراسات التي كشفت أن هذه المجتمعات أو الكثير منها كان يحقق نمط حياة يقوم على التعاون والانسجام، لا يعرف الصراعات وأشكال العدوانية المختلفة التي نجدها في المجتمعات التي تجاوزت ذلك الطور التاريخي. هذا يعني أن العدوانية «الغريزية» التي تتكلم عنها هذه التفاسير السيكولوجية غير صحيحة لأنها وجب، إن هي صحت، أن تؤكد ذاتها بشكل عام في جميع المجتمعات الإنسانية، وفي جميع مراحلها التاريخية.

هذه النظريات تتجاهل، من ناحية أخرى، العلاقة الجدلية التي تربط بين التعاون والصراع، بين الانسجام والتناقض، كيف أن العدوانية والضغوط والمخاطر والصراعات والحروب الخارجية تدفع إلى تزايد وتوسيع ترابط أفراد المجتمع الواحد وتعميق علاقات العطاء والتعاون والتعاطف بينهم. هناك بعض الحقيقة ولا شك في ملاحظات ساخرة كملاحظة مونتانيه «بأن الحرب ظاهرة خاصة بالنوع الإنساني»، أو في ملاحظة كملاحظة شافتسبري بأن «عبارة هوبز الشهيرة حول النوع الإنساني كنوع من الذئاب هي إهانة للذئاب»*، ولكن هناك أيضاً عدداً كبيراً من الباحثين والفلاسفة اقتنعوا نتيجة دراسات وبحوث اجتماعية تاريخية قاموا بها أن زوال الحرب والعنف وأشكال الصراع الدامية يفرض ذاته كحتمية تاريخية.

ولكن حتى وإن افترضنا جدلاً أن هذه العدوانية الغريزية موجودة، فإن الجانب المهم لا يكون وجودها، بل طبيعة (أو تناقضات) الوضع الإنساني الكامنة وراء وجودها، وطبيعة الوضع التاريخي التي تحرك وتكشف عن هذا الوجود، خصوصاً عندما تعبر عن ذاتها في فكرة المجتمع الجديد الذي يتطلع إليه الإنسان كمخرج من المضاعفات المرهقة والقاهرة التي تترتب على وجودها. بما أن هذه العدوانية تشكل - وفق هذه النظريات والتفاسير - ظاهرة ثابتة في السلوك الإنساني، فإنها تعني بالتالي ظاهرة متأصلة في الوضع الإنساني، وبما أنها تؤكد ذاتها بشكل خاص في أوضاع تاريخية معينة، فإنها تجد بالتالي العوامل المباشرة التي تكشف عنها في الوضع التاريخي، لهذا فإن الدور الأساسي يكون أولاً للوضع الإنساني وللوضع التاريخي وليس لتلك العدوانية «الغريزية» حتى وإن افترضنا جدلاً وجودها.



إن أحد الباحثين المعروفين كان يعبر عن قناعة عدد كبير من المفكرين والفلاسفة عندما كتب: «اليعقوبيون وورثتهم صنعوا ديناً جديداً يقوم على إلغاء المشاعر المتحضرة. فهم بدلاً من اقتلاع النزوات البدائية حفزوها وسلحوها، وبدلاً من اعتبار زعم الألوهية كالخطيئة الأصلية أعلنوا عنها كمجد للإنسان وقدره، وعلى هذا الإنجيل أقاموا ديناً شعبياً حول نهوض الجماهير وبلوغها السلطة. لينين، هتلر، ستالين، اليعقوبيون، الكليانيون القساة في القرن

* الشاعر «القروي» كتب في إحدى قصائده:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذعوى وصوّت إنسان فكدت أطير.

العشرين، دفعوا النتائج المنطقية التي تترتب على هذا الإنجيل بعيداً وحتى النهاية المريرة نفسها.

وما هي هذه النهاية المريرة؟... إنها حرب لا تنتهي ضد الوضع الإنساني، حرب ضد محدودية الإنسان، ومقاصد الناس الأخلاقية، وبالتالي حرب ضد الحرية، ضد العدالة، ضد قوانين ونظام المجتمع السليم كما نجد هذا محفوظاً في تقاليد الكياسة المتحضرة، وكما صاغته الفلسفة العامة»(19).

الاعتراضات التي تفرض ذاتها على هذا القول، ويجب التنبيه إليها على الأقل من زاوية الدراسة الحالية هي:

1 ـ هذا القول يفسر ظهور هذه «الأديان» السياسية الجديدة «كحرب» على الوضع الإنساني وكأنها حرب مصطنعة لا ضرورة لها ولا تعكس من حيث الأساس والمبدأ حاجة إنسانية تتفرع من هذا الوضع: أو كأن الإنسان كان ولا يزال، ويجب أن يكون راضياً عن هذا الوضع، لا يريد يجب ألاّ يتجاوزه، وبالتالي فإن هذه الأديان تمثل ظاهرة تاريخية شاذة تزوّر إرادة الإنسان ورغباته، هذا على الرغم من أنها تمثل ضرورة إنسانية تترتب، كما سنرى في ما بعد، على تناقضات الوضع الإنساني نفسه.

2 ـ إنه يتكلم وكأن هذه الأديان نجحت لأنها اتجهت إلى نزوات ومشاعر الفرد على حساب العقل وإدراكه وبالتالي فإن الإنسان العاقل والمفكر يبقى خارجها، ولكن إن صح هذا فإنه يجب أن يعني منطقياً أن الفلاسفة والمفكرين ـ على الأقل الكبار ـ كانوا يتجنبون هذه «الأديان»، الإعداد أو الدعوة لها، الانتماء إليها أو الالتزام بها، وهذا طبعاً غير صحيح. فدور هؤلاء كان كبيراً إلى درجة دفعت سلسلة طويلة من المفكرين إلى توكيد دور المثقف أو الإنتيليجنسيا الأساسي في صنع التاريخ السياسي الحديث. الباحث الذي أرجع إليه هنا كمثل ـ والترليبمان ـ أصدر كتابه في أواسط الخمسينات أي في وقت «أخذ فيه سكان عدة بلدان أوروبية يدركون» كما كتب مفكر آخر»، وبشكل مزعج من ناحية عامة، أن قدرهم يمكن أن يتأثر مباشرة بكتب في الفلسفة، معتمة ومعقدة»(20).

3 ـ هذا القول يتكلم وكأن الإنسان يكتفي بأشكال العدالة، الحرية الموجودة، على الأقل في البلدان التي لم تقع فريسة لهذه الأديان الجديدة التي يشير إليها، ولكن هذا لا ينطبق على الواقع السياسي في هذه البلدان وفي طليعتها الولايات المتحدة. ثم إن هذا يجرد الإنسان، كما سنرى في ما بعد، من مستويات إنسانيته العليا هذا إن لم نقل من إنسانيته نفسها.

4 ـ إنه قول لا يتساءل لماذا ظهرت هذه الأديان الحديثة مباشرة في أعقاب سقوط المسيحية، في نهاية دورتها الإيديولوجية، إن كان هذا «مصادفة»، مثلاً، أو يمثل ضرورة تاريخية تعود إلى الفراغ الإيديولوجي الذي تركه هذا السقوط، وهو طبعاً الصحيح.

5 ـ إنه يتكلم وكأن هذه «الأديان» الجديدة زوّرت عمل الأديان التقليدية التي تجنبت هذه الحرب على الوضع الإنساني، ولم تتجه مثلها إلى نزوات ومشاعر الناس، بل احتكمت إلى عقله وإدراكه. هذا يشكل خطأ فادحاً، بل شاذاً، وهو أمر واضح جداً لكل من درس تاريخ

تلك الأديان السابقة. هنا أشير، كنقيض لقول كهذا، إلى الكاتب الكبير دوستويفسكي والذي يكتب على لسان أحد شخصياته:

«طالما أن الإنسان حر، فإنه لن يناضل في سبيل أي شيء آخر بتلك الطريقة الشاقة والمستمرة التي رافقت نضاله بأن يجد شخصاً يعبده... لأن هذه الكائنات المثيرة للشفقة لا تنشغل فقط بما يستطيع هذا أو ذاك بأن يعبد، بل بأن تجد شيئاً يمكن للجميع الإيمان به وعبادته. ما هو جوهري هو أن يكون الجميع معاً في هذا العمل. هذا الشوق إلى العبادة الجماعية كان يشكل البؤس الأول لكل فرد، وللإنسانية كلها منذ بداية الزمان. إنهم كانوا، في خدمة هذه العبادة، يذبحون بعضهم بعضاً بالسيف. إنهم أقاموا آلهة وتحدوا بعضهم بعضاً: «اترك آلهتك وانضم إلينا في عبادة آلهتنا، وإلا فإننا سنقتلك مع آلهتك، وهكذا سيستمر الوضع إلى نهاية العالم. حتى عندما تختفي الآلهة عن وجه الأرض، فإن هذه الكائنات ستخر ساجدة بنفس الطريقة أمام أوثان»(21).

6 ـ إنه يتكلم أيضاً وكأن طبيعة الحرية، والعدالة، وقوانين ونظام المجتمع الصالح تتميز بميزات واضحة دون أي غموض، وهذا ليس صحيحاً. ثم يتكلم وكأنها جزء من الوضع التاريخي وهذا لا يقل خطأ لأن من الممكن القول، وبدليل علمي قد يكون أقوى، أن الرجوع إلى التاريخ يدل على أن الميزات المضادة كانت، حتى الآن على الأقل، تنطبق على هذا الوضع، وبقدر قد يكون أكبر. ما يمكن قوله هو أن التاريخ كان حركة من النضال المستمر نحو درجات أعلى من الحرية، والعدالة والمجتمع الصالح، ولكن ليس أنه استطاع تحقيق هذه المقاصد على حساب الظواهر المضادة لها*.

هذا النضال المستمر، المتجاوز لذاته، يعكس ضرورات متأصلة في الوضع الإنساني نفسه. التجربة التاريخية كلها تدل، ومن أية زاوية أساسية نتطلع منها، على أن تمرد الإنسان والمجتمعات الإنسانية على محدوديتها الزمانية والمكانية كان في قلب هذه التجربة، يصنعها ويكونها إلى حد كبير. التاريخ قد يدل في دوراته الإيديولوجية على هزيمة الإنسان المستمرة في تجاوز هذه المحدودية، ولكن تعاقب الإيديولوجيات التاريخية دون انقطاع يدل أيضاً على أن هذا التمرد، في مضاعفاته وما يترتب عليه من نتائج، سلبية كانت أم إيجابية، يشكل ضرورة تاريخية، ضرورة إنسانية تفرض وجودها. صور كصور بروميسيوس، فوست، دون كيخوته، أو حتى الحب الرومانطقي كما يتمثل، مثلاً، في «تريستان وإزولت»، «روميو وجوليت»، «سيرانو دي بيرجيراك» «قيس وليلى» إلخ... هذه الصورة تجسد القوى المحركة للإنسان كإرادة تمتد على الوضع الإنساني، إرادة التجاوز الذاتي والتكامل المستمر التي لا تعرف حدوداً، إرادة السيطرة على الوسط الخارجي، وتنظيم العالم والكون نفسه في خدمة الإنسان.

في حديثه عن المتمرد الميتافيزيقي الذي يتمرد على الله والكون، يكتب ألبير كامو، إن هذا المتمرد «... يجدف على الله قبل كل شيء باسم النظام، ويشجب وجوده كأب الموت،

---

* إنني وقفت عند هذه النظرية لأنها تمثل اتجاهاً فكرياً عاماً كان منتشراً بشكل خاص في الأوساط الليبرالية في أواسط هذا القرن، لهذا كان هذا النقد ضرورياً لأنه يتجه إلى هذا الاتجاه ككل وليس إلى مفكر معين.

كالإساءة العليا، وعندما يسقط عرش الله يتحقق المتمرد أن مسؤوليته الخاصة أصبحت الآن خلق العدالة، النظام والوحدة، أي ما كان يبحث عنه دون جدوى في وضعه الخاص، ويبرر به بالتالي سقوط الله. عندئذ يبدأ الجهد البائس في خلق سيادة الإنسان حتى وإن كان الثمن الجريمة والقتل»(22) هذا «الثمن» كان واضحاً في الكليانية الحديثة. كثيرون من المفكرين، وخصوصاً ذوي الميول الدينية، كانوا يرون أن اتجاه الإنسان إلى التاريخ والإنسانية بدلاً من الله، وإلى بناء جنة في هذه الأرض (فكرة المجتمع الجديد)، كان يمارس أكثر أشكال العنف والقتل شراسة لأنه أصبح دون ضابط أخلاقي صحيح يقيس به أعماله ويميز فيه بين الشر والخير. ولكن مراجعة تجارب التاريخ الإيديولوجية وعلاقتها بالعنف تكشف أن أكثر أشكال هذا العنف شراسة وقسوة، وما يرافقها من حقد وبغضاء، كانت الأشكال الدينية. هذا كان ينتج عنها عفوياً تقريباً لأن فكرة المجتمع الجديد التي تنطلق منها كانت أكثر وضوحاً وتكاملاً تعبر عن مطلق متناسق الجوانب والأبعاد لا يعرف الحدود والضوابط(23). العنف الذي مارسته الإيديولوجيات العلمانية الجديدة كان من هذا النوع. وهو كان يشتد ويتكامل مع درجة تكامل الإيديولوجية وجذريتها. تناقض هذه الإيديولوجيات الجذري مع المحدودية الزمانية والأخلاقية التي يكشف عنها الوضع الإنساني كان يخلق حالة نفسية حادة تفرز هذا النوع من العنف.

لهذا كتب أحد الباحثين الذين درسوا الموضوع «المخططون لجنة أرضية أو جنة سماوية كانوا يتقاتلون، يدمرون ويشوهون سمعة بعضهم لبعض طيلة مئات من السنين. الطرف الأول كان يتهم بالكبرياء الإنساني اللامحدود... والطرف الثاني كان يتهم بأنه فريسة للخرافات... وكل واحد كان يجد أن الآخر يقف عثرة في الطريق إلى الحياة الخالدة»(24)، في هذا العداء أو الحرب المستمرة بين الاثنين، نجد أن التعميمات الدينية كانت تماثل في خطرها أية تعميمات أخرى»(25).

هذا العنف يكشف إذن عن طبيعة ميتافيزيقية لأنه كان، في الواقع، أداة الإنسان في التعبير عن حوافز أو حالة نفسية تدعوه إلى تجاوز المحدودية التي يفرضها عليه الوضع الإنساني، وتشق «الطريق إلى الحياة الخالدة». لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد (الكامل، الفاضل) تعبر في الممارسة التي تنتج عنها عن «كراهية» للكائنات الإنسانية ككائنات فردية. الولاء لهذه الفكرة قد يعني، كما لاحظ عدد من المفكرين، مخرجاً أو مهرباً من محبة أشياء أو كائنات إنسانية حسية، وخصوصاً عندما تكون جزءاً من إيديولوجية متكاملة الجوانب والأبعاد. هذا كان يشكل ظاهرة واضحة في تاريخ الأديان الميتافيزيقية والعلمانية حيث نرى أن المؤمنين يحبون الله، الإنسانية، أو قطاعاً معيناً من هذه الإنسانية ولكنهم يعجزون عن محبة هذه الكائنات الفردية الحسية، إنهم يقتلون ويسجنون ويعذبون ويشردون هذه الأخيرة بالملايين وعشرات الملايين باسم هذه المجردات العليا الغير محدودة وكأنهم يريدون التدليل على محبتهم لها في سلوك عاجز عن محبة أي شيء أو أي فرد محدد. هؤلاء هم الذين كانوا يمارسون أسوأ أشكال العنف الجماعي في التاريخ، إنهم جلادو الإنسان في التاريخ ولكن بالانطلاق من محبتهم والغيرة عليه. فالإنسان كان، ككائن فردي، ضحية طبيعية لأنه يمثل

المحدودية التي يريد هذا الالتزام بهذه المجردات العليا، بهذه الإيديولوجيات، أن يتجاوزها ويقتلع جذورها*.

دعاة المجتمع الجديد الكامل يركزون مشاعرهم الإيجابية، من تضحية، ومحبة، وعطاء، على شيء غير موجود بعد، وهذا يعني الإساءة إلى من يحتاج إلى هذه المشاعر في الحاضر، أو بالأحرى إلى هذه المشاعر نفسها، لأن الموضوع الصحيح لها، الموضوع الذي يمكن فيه ممارستها في الواقع هو الدوائر الإنسانية الصغيرة التي نتصل بها شخصياً ومباشرة وبشكل يومي، كالعائلة، العمل، الجوار، الحي، الأصدقاء، إلخ... مشاعر المحبة، والأخوة، والعطاء، والانسجام، والوحدة، إلخ... التي يتطلع إليها دعاة المجتمع الجديد، الكماليون في المجتمع الكامل، تمثل مخرجاً من الأشكال الفردية التي تواجهنا في حياتنا العملية، لأن جميع هذه الأشكال، وفي أحسن الأمثلة التي تعبر عنها، تكون ناقصة، تكشف في الممارسة عن خلل وضعف، وتفرز هنا وهناك الخيبة، القلق، التذمر، التناقض، والألم. «ليس من مكان على وجه الأرض»، كما يكتب هيردر، «تزدهر فيه ورود السعادة دون أشواك، ولكن ما يتفرع من هذه الأشواك في كل مكان هو وردة البهجة الجميلة، ولكن الفانية»(26). المشاعر الإنسانية والإيجابية في حياتنا الواقعية اليومية هي كهذه الورود التي تلازمها تلك الأشواك فتختلط معها وتندمج فيها كجزء منها، فلا يمكن رؤية الواحدة دون الأخرى. إنها جميلة ولكن فانية، سعيدة وذات بهجة، ولكن مؤلمة. هذه المحدودية تدفع الإنسان للتوجه إلى فكرة المجتمع الجديد، مجتمع «كامل» أو «فاضل» في مكان أو زمان ما تزول فيه هذه المحدودية فيتحقق دون نقص أو خلل الانسجام المتناسق المتكامل، الوحدة المتآلفة، الاكتفاء التام. هذا المجتمع يحرر «الوردة تماماً من الأشواك»، ولكن الوردة قد تزول من الوجود دون هذه الأشواك، أو قد تخسر تماماً جمالها وبهجتها... هذا المجتمع قد يطهر الحياة من القلق والنقص، والإنسان من المحدودية التي قد يشعر بأنه يختنق فيها، ولكنه قد ينزع بذلك عن الإنسان إنسانيته*.

فكرة المجتمع الجديد ليست الفكرة التصاعدية الوحيدة التي يحاول بها الإنسان أن يتجاوز هذه المحدودية أو حدوده الزمانية وحتى المكانية. فالإنسان استخدم صوراً أخرى عديدة - القبيلة، العائلة، الحضارة نفسها، الأمة، الطبقة، فكرة القائد، وكل شكل من أشكال الولاء الجماعي. «كل هذه تتغذى من نفس الديناميك السيكولوجي والحاجة إلى الخلاص. فإن لم تكن القبيلة، تكون الدولة، الأمة، الخلية الثورية، الشركة، الجمعية العلمية، الجنس؛ الإنسان يسعى دائماً للتصاعدية... الشيء الوحيد الثابت في جميع الأشكال التصاعدية هو أن الإنسان لا يزال يهب نفسه وهو يرتجف بتواضع كما كان يفعل الإنسان البدائي أمام سلفه الطوطمي»(27).

ليفتون، الباحث النفسي المعروف، كتب حول هذه الظاهرة في تعليق حول اليسار الجديد،

---

* راجع فصل «العنف الانقلابي في الإيديولوجية الانقلابية»، في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

* هذا لا يعني طبعاً أن اي انسجام متناسق، اي نظام متكامل في عمل يقوم به الإنسان يسيء إلى هذا العمل وإلى الإنسان الذي يقوم به، انسجام أو نظام كهذا يرافق العمل الفلسفي، والعملي أو الفني، وكل عمل من هذا النوع، من الفلسفة إلى علم التحليل النفسي، ومن الفيزياء إلى علم الاجتماع يتطلع إلى التعبير عن نظام ما، ويمكن القول أن درجة الإبداع ترتبط بطبيعة وأبعاد النظام الذي يعبر عنه ويضبطه.

بأن الشباب أخذ حالياً يتجه إلى أشكال أسماها بأشكال «التصاعدية الاختبارية» أو التجربة الحادة لحالة من الشعور تبدو لبرهة ما، على الأقل، وكأنها ألغت مشكلة الزمان والموت»(28)، أو مشكلة المحدودية، الحدود الزمانية والمكانية. ليس هناك من «نمو متجانس»، من برنامج لتربية الأطفال والأولاد، من اعتماد على الذات يستطيع أن يأخذ من الناس حاجتهم إلى عالم ما ورائي يقيمون فيه وعليه معنى حياتهم(29). بولتمان يكتب «إن كان الوجود الإنساني يعني الحياة في القلق، فإن الإنسان يستطيع التخفيف من هذا القلق بإدراك لوجوده الحقيقي الخاص وبالتزامه بمستقبله(30). ولكن إن كان هذا «الإدراك الحقيقي» يعني، كما يوحي، إدراك الإنسان الموضوعي لوجوده كما هو هذا الوجود ودون أي مثل وتصورات غير موضوعية أو غير ممكنة التحقيق، فإن الإنسان لا يستطيع، كما تدل بوضوح تجربته التاريخية والإيديولوجية، الاكتفاء بهذا الإدراك.

فكرة المجتمع الجديد تعني ازدهار وتكامل الطبيعة الإنسانية والاجتماعية في إطار مجتمع استطاع استئثاء وإلغاء جميع الشرور التي كان الإنسان يشكو منها، مجتمع حقق تألقاً مثالياً يجد فيه الناس الأوضاع المناسبة للكشف عن كامل إمكاناتهم وتحقيق جميع تطلعاتهم، أي مجتمع يتجاوز جميع أشكال المحدودية التي يشكو منها الإنسان. لهذا كان من الممكن، بل الضروري، القول إن المجتمع الجديد، «المجتمع الكامل هو مجتمع سرمدي، يعلو على الزمان لأن صورته تحرك التاريخ ولكن لا تتحقق فيه، تحفز الإنسان بأن يتجاوز ذاته في لحظاته التاريخية الأساسية، ولكن لا تتجسد في عمله هذا»(31) كل صورة من صور المجتمع الجديد، الكامل، يمكن أن تسمى باسم المجتمع الذي تنشأ فيه، فيقال مثلاً، إن «جمهورية أفلاطون هي جمهورية يونانية إن «طوبى» مور هي طوبى إنكليزية، إن «كتائبية فورية» هي كتائبية فرنسية، إن ديمقراطية روسو هي ديمقراطية سويسرية، إلخ... ولكن رغم هذا، فإن فكرة المجتمع الجديد لا تجد جوهرها، معناها الأساسي، في هذه الجذور بل في قصديتها التي تشارك فيها التصورات الأخرى لهذا المجتمع، والتي تعلو بها على المكان وحتى الزمان الذي تظهر فيه. ولكن عندما تتحول هذه القصدية إلى الواقع فإن ما ينتج عنها يكون محدوداً بالأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تحيط بهذا الواقع. إننا نستطيع، في الواقع، الذهاب إلى أبعد من ذلك والقول إن فكرة المجتمع الجديد لا تعكس البنى الاجتماعية التاريخية التي تظهر فيها، لا تتفاعل معها إيجابياً، ولا تعمل كامتداد لها لأنها تتحدد في معارضتها لها، وتتكون كتمرد عليها. فهي تمثل رفضاً يفصلها عنها وليس توكيداً لها. فكرة المجتمع الجديد تدور حول مثل أخلاقية واجتماعية عليا تقول بها وتدعو إليها، ولكن هذا يعني دوراً ثورياً تقوم به لأن كل المثل الأخلاقية والاجتماعية هي ضمناً مثل ثورية وذلك لأن عناصرها النقدية تدفع إلى التمرد، وتصوراتها الكاملة تغذي الرغبة في تكوين الواقع من جديد، «وطالما أن هناك نفس حياة ما نجد أن العقل يجهد نفسه كي يكشف في الوجود وفي الحرية الوسيلة لبناء إنسانية جديدة»(32).

الاستمرارية التاريخية لفكرة المجتمع الجديد تفرض علينا الاعتراف بأنها تعبر عن حاجة أساسية يفرزها الوضع الإنساني ذاته، وأن طبيعة تكوينها ومعناها يدلان على تطلعات إلى ملجأ نهائي، إلى حياة مختلفة حيث تذوب الأنا الأمبيريقية في أنا جماعية، فتخرج من

محدوديتها وتتجاوزها في دنيا تصاعدية. هناك من فسر دائماً هذه الفكرة، الطوباوات التي تعبر عنها، كهروب سلبي من مواجهة تناقضات وشرور الوضع الاجتماعي التاريخي، كاستسلام لهذه الأخيرة لأنها تعزل عالمها عن هذا الوضع وكأنها تقول بعدم جدوى هذه المواجهة. أقوال كهذه لا تدرك الطبيعة الغامضة والجدلية لهذه الفكرة، للإيحاء المثالي أو الطوباوي الذي تمثله. «فالطوبى تعبر عن اليأس والأمل. إنها تشكل نماذج للاستقرار ولكن نماذج تدرك في روح التناقض. إنها تفسر النظام الموجود ولكنها تكون غالباً برامج للتغيير، ولكن التغيير الذي يدمر العوامل والقوى التي تعثر عمله، ويدفع عفوياً إلى هذا التدمير، لأنه يجسد مثالاً متكامل الجوانب يمثل فكرة المجتمع الجديد الذي يعد بالخلاص النهائي الذي تجاوز فيه الفرد جميع تناقضات وضعه الإنساني، فيتحرر أخيراً من المحدودية التي يفرضها عليه هذا الوضع. لهذا نجد أن «حاجة الإنسان إلى تجاوز ذاته وإخلاصه لقضية ما تحدث مذابح أكثر من العدوانية الخاصة عبر التاريخ، وبأن الحقد الجماعي المدمر كان يجد غذاءه في محبة أعضائه واستعدادهم حتى على الموت في سبيل جماعتهم»(33) الجماعة التي يتجاوزون فيها وجودهم الفردي المحدود.

❖ ❖ ❖

هناك عدد كبير من المفكرين والفلاسفة السياسيين الذين كانوا ينبهون باستمرار إلى مخاطر المذاهب السياسية والإيديولوجية الثورية التي تقدم تفسيراً جامعاً للتاريخ، وخصوصاً فكرة المجتمع الجديد التي تدعو إليها كحل لتناقضات وشرور الوضع الإنساني، كخلاص نهائي. فهذا «المثال الطوباوي» الذي يحفزها يشكل خطراً كبيراً يتهدد الإنسان باستمرار بما يقود إليه من كليانية وعنف جماعي، ولأن «الطوباوي يجب» كما كتب أحدهم، «أن يكسب أو أن يسحق منافسيه الطوباويين الذين لا يشاركونه في مقاصده الطوباوية، الذين لا يقولون بدينه الطوباوي الخاص»(34). هؤلاء يتكلمون وكأن من الممكن تحرير الإنسان من الحاجة إلى هذا «المثال الطوباوي»، إلى فكرة هذا المجتمع الجديد، كأن هذه الفكرة التي لازمت التاريخ باستمرار كانت فكرة اعتباطية لا علاقة لها بتناقضات الوضع الإنساني، محدودية الإنسان، وشرور التاريخ، أو كان من الممكن إزالة ما يترتب على هذا المثال، هذه الفكرة، من مضاعفات سلبية بالاعتماد على دليل عقلاني أو حجة أخلاقية!.

كارل بوبر، مثلاً، يؤكد أن فكرة «الطوبى» فكرة خطرة ومهلكة ويكتب «لو كان بإمكاننا فقط التخلي عن الحلم بأمكنة بعيدة والقتال حول مخططات لأجل عالم جديد، وإنسان جديد!...» ثم يضيف «ما أعتقد أننا قادرون على صنعه بدلاً من ذلك هو أن نجعل الحياة أقل شراً بقليل مما هي عليه، وأقل ظلماً بقليل في كل جيل»(35). بوبر أعد، في الواقع، دراسة ضخمة حول «أعداء المجتمع المنفتح»، أي ذوي المذاهب التي كانت تدعو، ابتداءً من أفلاطون، إلى فكرة مجتمع جديد كامل، سواءً كانت ميتافيزيقية ودينية، أو علمانية - ثورية وطوباوية، إلخ... وكأن المسألة هي مسألة ذاتية تنتج عن انحرافات مرضية في الشخصية الإنسانية، وبالتالي يمكن تجاوزها بمعالجة لهذه الانحرافات!... ولكن بوبر يقف في مناسبات عديدة كي يفسر ظهور هذه المذاهب أو الفكرة في ضوء عوامل اجتماعية تاريخية. فهو يكتب، مثلاً، أن

المجتمع المنفتح يواجه الفرد بخيارات... شخصية وما يرافقها من قلق وضغوط، بأن الانتقال من المجتمع القبائلي كان يعني بالنسبة لكثيرين صراعاً ذاتياً خطيراً، وبأن «الحلم الطوباوي كان يمثل جهداً في تعزية هؤلاء عن خسارة عالم مستقر»، ثم يضيف «إنني أعتقد أن أفلاطون وجد، نتيجة بصيرة اجتماعية عميقة، بأن معاصريه كانوا يتألمون من ضغوط قاسية تعود إلى الثورة الاجتماعية التي بدأت مع ظهور الديمقراطية والفردية. إنه نجح في الكشف عن الأسباب الأساسية لتعاستهم العميقة الجذور ـ التغير الاجتماعي، والانقسامات الاجتماعية ـ وقام بكل ما يمكنه في محاربتها... المعالجة الطبية السياسية التي أوصى بها، وهي إيقاف التغيير والرجوع إلى القبائلية، كانت خطأ تماماً»(36).

هذا يعني، بكلمة أخرى، أن فكرة المجتمع الجديد في مذهب أفلاطون، الذي يبدأ منه بوبر في نقده لهذه الفكرة في مذاهب أخرى عبر التاريخ ـ أن هذه الفكرة ـ في ذلك المذهب نتجت عن جدلية أوضاع موضوعية فرضتها، وأن عمل أفلاطون كان يعني فقط الكشف عنها وصياغة ما يترتب عليها. فالمجتمع الثابت المستقر، المترابط المتناسق، والمنسجم البنية والأبعاد الذي أراده أفلاطون كان إذن مخرجاً من حالة اجتماعية نفسية يأباها الناس لأنها سببت لهم «تعاسة عميقة الجذور». إنه مجتمع جديد يعني إلغاء أو تجاوز ذلك المجتمع المتحول، المنقسم على ذاته، لأنه كان يفرز اتساعاً متزايداً لصعيد الخيارات الحرة والمبادرات الفردية المستقلة التي يجد المواطن أن لا قدرة له عليها، ويريد بالتالي تجاهلها وتجنب ما ينتج عنها من مشاكل وتناقضات مزعجة لا يرغب في مواجهتها، ومن مسؤوليات لا ينفتح كثيراً لتحملها.

هذا التناقض الذي يكشف عنه نقد بوبر بين جانب يرى، أو على الأقل يوحي، بأن فكرة المجتمع الجديد وما كان يترتب عليها من نتائج «مدمرة» كانت تنتج عن خطأ فكري يمكن تصحيحه وبالتالي التحرر منه، وبين جانب آخر يدل على قوى موضوعية تدفع إليها، كان تناقضاً يعيد ذاته في نظريات مفكرين آخرين عبروا عن موقف أو نقد مماثل هذه الفكرة. ما يستوقف النظر هو أن الذين يستخدمون هذه المفاهيم النقدية أو النظريات النفسية التحليلية يكتبون في نفس الدراسات حول الجوانب والأسباب الموضوعية التي كانت تغذي، وتعزز وتقود إلى تصورات المجتمع الجديد عبر التاريخ(37). في أحد الكتب الأخيرة التي راجعتها في الإعداد لهذه الدراسة، يكتب المؤلف مرات عديدة حول الأسباب والقوى الاجتماعية التاريخية الموضوعية التي تفرز الحركات والإيديولوجيات الثورية وتكمن وراءها، ولكنه عندما يتكلم عن هذه الأخيرة في ذاتها، في طبيعتها ومعناها لا يتردد بأن يصفها كحالات مرضية. فهو يكتب، مثلاً، بأن «الراديكالية الثورية تبدو مزمنة في الحياة المدينية منذ بداية ظهور المدن. فهي واقعة اجتماعية تقترن بالمدينية، وتعكس ردود فعل فردية وجماعية على التوترات والضغوط التي يولدها المجتمع المديني في تخصصه الاقتصادي، التخصص في العمل، تباين الأدوار الاجتماعية، سرعة التفاعلات، الاصطدامات والتحولات الاجتماعية». ولكنه في الصفحة التالية نفسها يكتب «بأن الديناميك النفسي الذي يغذي وجود الاستبداديين الطوباويين*

* الذين يدعون، بكلمة أخرى، إلى المجتمع جديد يحقق نجاة وخلاص الإنسان.

المخلصين يبدو ثابتاً بشكل مدهش. هذه الناحية من الباتولوجيا تستحق، في الواقع، الأولوية العليا في بحث الإنسان عن معرفة ذاته والأمراض التي تصيب هذه الذات»(38) وفي مكان آخر يكتب أيضاً «الراديكالية الثورية هي أساسياً إفساد قوة الإنسان الخلاقة وطبيعته ذاتها كحيوان مفكر. إنها المثالية وقد خسرت اتزانها، تماماً كالسرطان الذي يعني نمواً صحياً طبيعياً، ويصبح هائجاً مسعوراً، وتحولاً خبيثاً لسيرورة طبيعية صحية وضرورية. إنها نتاج عقل مريض...»(39) في أقوال كهذه يتجاهل الكاتب المناسبات والسياقات الأخرى التي تكلم فيها عن الأوضاع الموضوعية التي كانت تفرز هذه الظاهرة.

الصعوبة التي تواجه مفاهيم ونظريات كهذه، وهي كثيرة، هي أنها تتمسك بشدة بمثل اجتماعية معقولة وحتى جذابة بمعقوليتها وتدعو إلى إصلاحات سياسية واجتماعية يمكن أن تكون ذات آثار كبيرة في المدى البعيد، ولكن كل ذلك في حدودضيقة محدودة تريد بها أن تتجنب المقاصد العليا النهائية أو فكرة المجتمع الجديد فتتجاهل بذلك، رغم ما تزعمه من منطلق علمي ومنهج أمبيريقي، ظاهرة تاريخية أمبيريقية كانت تلازم حركة التاريخ وتستدعي بوجودها الأمبيريقي نفسه اعترافاً بضرورتها، وعملاً معها، وليس التنكر لها بهذا الشكل وكأنها تشكل انحرافاً فكرياً أو حالة مرضية!... هناك أيضاً صعوبة أخرى تشكل الجانب الآخر لهذه الصعوبة الأولى، وهي التوتر المأساوي الخلاق بين التصورات المثالية، وفي طليعتها فكرة المجتمع الجديد، وبين التسويات العملية التي تفرض ذاتها على كل عمل في الواقع، أو بين هذه الأخيرة وحاجتها الملحة إلى الأولى إن هي أرادت أن توفر لذاتها ما تحتاج إليه من أوضاع ملائمة، من زخم نفسي في نجاح مشاريعها العملية» وتنفيذ إصلاحاتها. هذه تناقضات متأصلة في الوضع الاجتماعي السياسي، وتعكس تناقضات تمتد إلى الوضع الإنساني نفسه، ولا يمكن بالتالي تقديم أي حل نهائي لها؛ فلكل من هذين الجانبين ـ الضرورة المثالية، ضرورة فكرة المجتمع الجديد، والضرورة العملية في الواقع ـ سياق تاريخي خاص به والسياقان يتداخلان ويتفاعلان باستمرار، حتى عندما يهيمن أحدهما على العمل السياسي والإيديولوجي.

في الثلاثينات نشر كروسمان، بروفسور في الدراسات اليونانية في جامعة أكسفورد، كتاباً حول أفلاطون خلص فيه إلى القول بأن فشله كسياسي كان الحافز له على كتابة «الجمهورية»، التي لم تكن عرضاً خالداً لحقائق نهائية كما كان المقصود منها بل برنامجاً لدكتاتوريين طموحين، وأن الأكاديمية التي أسسها كانت، في الواقع، مدرسة لتخريج دعاة للثورة ـ المضادة، وأن أفلاطون نفسه كان «الأول في سلسلة من الفلسفات الاجتماعية المتمردة على الحضارة، والتي تعكس خيبة المثقف العميقة في عالم لا يرتفع ولا يمكن أن يرتفع إلى مستوى مثلنا الأخلاقية وأحلامنا حول الكمال»(40).

الاعتراض على نظرية تخلص إلى استنتاج كهذا هو، إن كانت «الجمهورية» أو أية فلسفة أو مذهب يدعو إلى فكرة المجتمع الجديد تعبيراً عن هذا النوع من الخيبة أو الفشل وليس محاولة فلسفية كبيرة في ترجمة تطلعات إنسانية أساسية إلى مجتمع جديد كامل، لماذا استطاعت إذن أن تعيش وتمارس ذلك الأثر الكبير طيلة هذا الزمان الطويل بصرف النظر عن تحولاته الإيديولوجية، الدينية، الفلسفية، الاجتماعية، العلمية، إلخ... ورغم النماذج المختلفة

والمتناقضة التي كانت تعبر عن هذه التحولات؟... لماذا لا تزال تمارس هذا الدور إن كانت تعبر عن حالة نفسية شخصية؟... ألا يدل هذا أن هناك أسباباً أخرى عامة عميقة تتجاوز ليس فقط هذه الحالة بل تلك التحولات التاريخية نفسها وتجد جذورها في الوضع الإنساني نفسه؟... كروسمان يرى - وبذلك يتكلم باسم كثيرين - أن أفلاطون كان من دعاة الثورة المضادة، ولكن هذا المفهوم يصبح علمياً فقط عندما يعني أساسياً مواقف فكرية لا تجاري حركة التاريخ وجدليتها التحولية، فكيف يمكن إذن «للجمهورية» التي تمثل ثورة - مضادة أن تمارس أثرها على تقدميين أيضاً وليس على محافظين أو رجعيين فقط؟... أو أن تستمر وتمارس الأثر الذي مارسته؟... الجواب يجب أن يكون، إما أنها ليست فلسفة مضادة للثورة، وإما أنها تتجاوز هذا الصعيد السياسي الإيديولوجي المحدود الذي تتهم به وتجد جذور وقواعد استمراريتها في الوضع الإنساني نفسه وليس في أي وضع تاريخي أو سياسي خاص. بما أن الأوضاع والمراحل التاريخية تتغير وتختلف وتتناقض، فإن استمرار فكرة المجتمع الجديد في ذلك العدد الكبير المتواصل من المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات الثورية يدل بأنها تعكس جدلية تتجاوز تلك الأوضاع والمراحل، متأصلة في الوضع الإنساني، وتعود إليه. هذه الأمثلة العابرة التي أشرت إليها كتمثيل على النقد الذي كان يوجه باستمرار إلى فكرة المجتمع الجديد ويمتد من الجمهورية إلى آخر المذاهب والحركات الثورية الحديثة كان يتجاهل باستمرار طبيعة الوضع الإنساني الذي يقف نهائياً وراء هذه الفكرة وعلاقتها بجدلية هذا الوضع الذي كان يفرض وجودها التاريخي المستمر، بل حتميتها التاريخية - حتى الآن على الأقل.

❖ ❖ ❖

هذه الملاحظة الأخيرة وملاحظات أخرى مماثلة في سياقات سابقة مختلفة تدل على أن كل تفسير أساسي جامع لفكرة المجتمع الجديد يجب، كي يمكن له حقاً تفسيرها والكشف عن طبيعة استمراريتها التاريخية أن يتجاوز الأوضاع التاريخية الخاصة التي كانت ترافق ظهورها، ويكشف عن أسبابها وجذورها في الوضع الإنساني، أو بكلمة أخرى، بما كنت أشير إليه، هنا وهناك، كتناقضات يتشكل منها هذا الوضع ولا يمكن حلها بأي شكل نهائي؛ أو كمحدودية تميز جميع العناصر والمستويات والقوى التي يتكون منها وتفرض ذاتها كقدر إنساني. الإنسان كان يتمرد باستمرار، وبأشكال ووسائل مختلفة على هذه التناقضات، على هذه المحدودية، يحاول تجاوزها، ويرفض وجودها كقدر عليه. هذه المحاولات التي كان يقوم بها الإنسان باستمرار في مجرى تاريخه الطويل كانت هي الأخرى تشكل قدراً إنسانياً مفروضاً عليه. هذا هو التاريخ: إنه صراع مستمر دون نهاية أو حل بين «قدر» تلك التناقضات والمحدودية وبين «قدر» الحرية أو العمل على الحرية منها. هذا الصراع هو، بكلمة أخرى قد يفرض ذاته، قدر يجد فيه الإنسان إنسانيته ذاتها، كما سنرى في سياق آخر في فصل لاحق. تفسير فكرة المجتمع الجديد يفرض علينا إذن الرجوع إلى هذه التناقضات كمصدر لها لأنها تكوّن الوضع الإنساني وتواجهنا بالتالي في كل اتجاه فيه، وتتسرب إلى جميع أبعاده وجوانبه الأساسية.

ما أشرت إليه مرات عديدة في سياقات سابقة كتناقض بين المثال والواقع، النظرية والممارسة، يمثل فقط أحد التناقضات الثنائية الأساسية التي يكشف عنها الوضع الإنساني،

ومنها بشكل خاص تناقضات الحرية والضرورة، الحياة والموت، الذات والموضوع، العقل والمشاعر، العلم والفن، العقل والحدس، الواقع الحقيقي (REALITY) والظواهر، الفرد والدولة، الفرد والمجتمع، الحياة الباطنية والوجدانية، والحياة الخارجية، الثبات والتحول، المحدودية واللامحدودية، التدريجية والثورية، تحول الأشياء أو الأعمال إلى نقيضها، الحرية والاستبدادية، إلخ... في مواجهة هذه التناقضات لا يستطيع الإنسان الارتياح إلى أحد الجانبين، الاستقرار فيه والاطمئنان إليه؛ وهو كلما حاول ذلك أو وجد نفسه في حالة يهيمن عليها تماماً جانب واحد يضيق ذرعاً بهذه الحالة ويكتشف سريعاً أنه يختنق فيها فيتجه راغباً إلى الجانب النقيض*. التجربة الإنسانية التاريخية تدل بوضوح أن كل جانب في كل هذه الثنائيات المتناقضة يحتاج إلى الجانب الآخر كي يكون. فوجود الواحد يفترض وجود الآخر، يجد معناه ويستمده من تناقضه معه؛ كل جانب يتفاعل باستمرار مع الجانب الآخر ويجد ذاته ويعبر عنها وفق جدلية هذا التفاعل؛ كل توكيد أساسي على أي جانب يدفع عاجلاً أو آجلاً إلى توكيد مناقض على الجانب الآخر، وكل انشغال بأي جانب أو ممارسة له يحمل في ذاته بذور تدميره الذاتي. هذا يعني أن الإنسان يجد نفسه متأرجحاً باستمرار ودون نهاية بين هذه التناقضات، محتوم عليه أن يعيشها، ولهذا ليس من الغريب أن تدفع به جدلية هذا الوضع الإنساني إلى فكرة المجتمع الجديد، المترابط الجوانب والأبعاد، المتناسق البنية والمنسجم تماماً مع ذاته حيث يرتاح نهائياً من هذا التمزق الدائم الذي يحياه. العقل الإنساني كان يحاول باستمرار الرجوع إلى حقائق عليا مطلقة يكشف عنها في الكينونة، الله، التاريخ، الطبيعة الإنسانية، إلخ... ويعتمد عليها كحلقة وسيطة بين هذه الثنائيات والتناقضات، كأداة يتجاوزها بها ويتحرر نهائياً منها. فكرة المجتمع الجديد كانت تلازم باستمرار هذه المحاولات. الإنسان هو في نفس الوقت أيضاً كائن روحي، كائن اقتصادي، كائن سياسي، كائن اجتماعي، كائن نفسي، كائن بيولوجي، كائن فني، إلخ... أي كائن ذو حاجات، إمكانات، ومستويات مختلفة، لهذا فهو كان يحتاج باستمرار إلى فلسفة حياة ما، أو بالأحرى إلى إيديولوجية ما تنظم هذه الجوانب وتنسقها، وفكرة المجتمع الجديد كانت باستمرار الأداة الأولى التي تحقق فيها ذلك.

هذا يعني أن المشكلة الإيديولوجية، على صعيد ميتافيزيقي أو علماني، تتميز بضرورة أساسية وحتمية لأنها تعكس تطلعات الإنسان إلى تجاوز تناقضات الوضع الإنساني وتنسيقها في حل ما كان يتجسد عادة في فكرة هذا المجتمع. قد يقول البعض - كما كان يحدث باستمرار - أن الإنسان ليس كائناً مخلوقاً لحياة منسجمة، ليس كائناً من المقدور عليه، أو من الممكن له أن يجد راحته وسعادته وقصده في مجتمع متناسق الأبعاد، لأن التناقضات تشكل جوهر الوضع الإنساني، ومجتمع من هذا النوع يجرد الإنسان من حريته. ولكن هذا بالضبط ما يدفع الإنسان، أو بالأحرى ما يخلق حالة نفسية تدفع به إلى فكرة المجتمع الجديد كمثال

---

* هنا تحضرني إحدى الأساطير اليونانية. ففي هذه الأسطورة نجد ان احد الآلهة غضب جداً على أحد الملوك، فانعزل الإله يفكر جاهداً بعقاب له يكون أسوأ عقاب يمكن للعقل ان يفكر به او يمكن ان يصيب الإنسان، اي إنسان في اي مكان وزمان، وبعد تفكير طويل وجد ضالته: إعطاء الملك حياة ابدية، اي حياة دون نقيض الموت الذي تحتاج إليه كي تقيس به وجودها وتضفي عليه معنى!...

أعلى يحفزه ويتطلع إليه. فتأرجحه المستمر بين هذه التناقضات التي أشرت إلى بعضها، والمقدور عليه كإنسان أن يحياها، هو الذي يدفع به إلى التطلع إلى الخلاص في مجتمع كهذا. المهم والأساسي ليس إمكان تحول هذه الفكرة إلى «واقع»، بل «الإيمان» بها، الإيمان بإمكان ترجمتها إلى واقع، إلى حياة جديدة. فهذه التناقضات* كانت تفرز باستمرار حالة نفسية *أخلاقية تتطلع إلى حل نهائي لها، لجميع المشاكل التي تترتب عليها، تسيء إلى الإنسان وتعذب* الإنسانية. فحل كهذا «موجود»، «ممكن» الوجود، و«يجب» أن يكون موجوداً، وهو «سيكون» موجوداً. هذا الوجود يعني عندئذ السعادة التامة لجميع الناس أو على الأقل لأكثريتهم الساحقة. هؤلاء يتحولون بالتالي إلى ناس فضلاء وليس فقط سعداء، ناس حكماء، أحرار، ومتنورين، يعيشون في أخوّة جامعة دون أحقاد أو مخاوف. ولكن جنباً إلى جنب مع هذه الرؤيا هناك دائماً تقريباً وجه آخر يرافقها كنقيض لها، وقد أشرت إليه سابقاً. فإن كان هذا المجتمع ممكن التحقيق، لا يكون هناك بالتالي من قسوة، عنف أو اضطهاد يمكن أن يرفض إن كان ضرورياً في تحقيق هذا المجتمع الذي يعني خلاص الإنسان النهائي. هذا كان يعني تبريراً لكل الأعمال التي تنزل العذاب بالآخرين طالما أن هذه الأعمال تعبر عن بواعث نقية في خدمة هذا المجتمع.

فكرة المجتمع الجديد تكشف عن رغبة الإنسان في التغلب على هذه التناقضات الدائمة التي يكشف عنها الوضع الإنساني وتجاوزها وهي، رغم استحالة تحققها تماماً كما يراد منها، ضرورية لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها لأنها جزء من رغبة أساسية تفرض ذاتها وتدفع به إلى ضبط وضعه وإعطاء معنى له ككل. لهذا كان الإيديولوجيات (أو الفلسفة) ظاهرة ثابتة في تركيب وصنع التاريخ، في حياة الحضارات، والثقافات والأمم والأفراد. هذه الأهمية التي تمارسها تتولد من حاجة أصيلة دائمة في الكائنات الإنسانية إلى معنى في حياتهم، إلى دمج وتنظيم هويتهم في رؤيا عامة واضحة متناسقة تعطي وحدة وقصداً لوجودهم، وتوفر لهم الطرق والوسائل التي يستطيعون بها مواجهة ما يعترضهم من مشاكل وقضايا. لهذا لاحظ أرسطو أن كل فرد يلتزم بفلسفة ما سواء كان واعياً لذلك أم لا، وفيلسوف معاصر تكلم باسم الفلاسفة والفلسفة منذ زمان أرسطو عندما كتب «الكائنات الإنسانية، بدائية كانت أو متحضرة، متعلمة أو جاهلة، خاملة كانت أو لامعة الذهن، لا تستطيع الهروب من الفلسفة. الفلسفة عمل ينشغل به كل إنسان*(42). فكرة المجتمع الجديد، التي تشكل محور كل

---

* التناقضات التي يتكون منها الوضع الإنساني كانت تعبر عن ذاتها أيضاً في أشكال اخرى عديدة بالإضافة إلى التي أشرت إليها، وإن كانت لا تمثل أبعاداً أساسية مثلها، فنحن نجد أشكالاً كهذه حالياً في «القول بضرورة التنظيم الصناعي ضد القول بالحقوق الإنسانية، بضرورة القواعد البيروقراطية ضد ضرورة المبادرة الفردية، بضرورة حكومة فعالة ضد ضرورة الاستقلال الذاتي، بضرورة الاستقرار السياسي ضد ضرورة الحرية.

إننا نجد أيضاً أن مطالب معينة تتحول إلى نقيضها، فالمطالبة بالديمقراطية المشاركة، مثلاً، تتحول إلى اضطهاد الأقليات، والإجراءات التي تتخذ في تحقيق المساواة الاجتماعية تسحق مبدأ تقرير المصير الذاتي وتخنق العبقرية الفردية»(41).

* الفلسفة تمارس هنا نفس الدور الذي أميز به الإيديولوجية وهو في قناعتي الأصح في سياق كهذا، فالفلسفة تشير عادة إلى عمل فكري جامع للإنسان ووضعه ولكن على صعيد العقل النقدي، ولكن الإيديولوجية تشير عادة إلى هذا العمل عندما ينسق ويبسط ويحول إلى نمط حياة ينظم ويكون السلوك الإنساني، أو عمل يراد فيه أن يتحقق كنمط حياة.

راجع كتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، فصل «الإيديولوجية الانقلابية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت».

إيديولوجية متكاملة والكثير من الفلسفة، تلغي بالتالي الإيديولوجية والفلسفة وتضع نهاية لهذا لأنها تلغي تناقضات الوضع الإنساني التي تفرض وجودها.

الزمان الحالي الذي نعيش فيه شاهد من هذه الناحية فلسفتين متناقضتين لا يمكن الموافقة بينهما، الأولى تعتقد بوجود حقائق وقيم ضرورية غير عرضية، ثابتة خالدة تلزم جميع الناس بها، وتقول إن السبب الذي حال حتى الآن دون اعتراف الناس بها وتعرفهم عليها، دون ترجمتها إلى الواقع الذي يحيون فيه، كان يعود إلى عجز فكري وأخلاقي أو مادي بين الناس، ولكن من الممكن معالجة هذا العجز ووضع نهاية له عن طريق المعرفة العلمية الحديثة التي تحرر وتلقح الإنسان ليس فقط بالوعي الملائم لظهورها بل بالمشاعر الملائمة لذلك. هذه المعرفة لم تتحقق لنا حتى الآن لأسباب تاريخية كانت تجمد عملها وتشوه طبيعتها، كما نجد مثلاً في الصراع الطبقي أو في عمل مؤسسات ومذاهب تثقف الناس بالجهل والأوهام خدمة لمصالحها، إلخ... تجارب كهذه كانت حتى الآن تمنع قيام تنظيم عقلاني للحياة في ضوء تلك المعرفة، ولكن هذه المعرفة أصبحت قوية متزايدة القوة والنمو، والحل العام الشامل سيصبح واضحاً لكافة الناس، وعندما يحدث ذلك يموت مجتمع ما - قبل - التاريخ ويبدأ حقاً عندئذ تاريخ الإنسانية الحقيقي.

الفلسفة الثانية ترفض هذه المفاهيم وتقول إن مواهب، رغبات، تطلعات، أمزجة وميول الناس تختلف بشكل دائم لا يمكن تجاوزه، أن التجانس الذي تقول به الفلسفة الأولى يقتل هذا التنوع الضروري، وأن الإنسان يستطيع أن يحيا حياة صحيحة خلاقة فقط في مجتمعات منفتحة تقوم في تنوع الاتجاهات الفكرية، حرية الفكر، تضارب الآراء واصطدام وجهات النظر المختلفة، ولكن في إطار قواعد عامة تمنع تحول ذلك إلى صراعات دامية أو إلى الاحتكام للعنف السياسي. النماذج السياسية الأخرى وفي طليعتها التي تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد أو الكامل تجرد الإنسان، في تصور هذه الفلسفة، من حيويته، إمكانات الخلق والإبداع فيه، وليس فقط من حريته. المهم بالنسبة لدعاة هذه الفلسفة هو بالضبط هذا النوع من التناقضات وليس وحدة الأساس والعمل والاتجاه. فالوحدة التي تمثلها فكرة المجتمع الكامل والرغبة العميقة التي تدل عليها وعلى تحقيقها بالرجوع إلى نقاء طبيعي تجدد فيه الإنسان، فتخرجه من مجتمع منقسم على ذاته، مجزّأ البنية، وتدفع به إلى كل اجتماعي أخلاقي متجانس - كل هذا يمثل من وجهة نظر هذه الفلسفة الأخيرة وهماً، ميولاً طفولية خطرة أو حتى حالة نفسية مرضية، كما أشرت سابقاً.

الاتجاه الفلسفي الذي نتخذه هنا يختلف عن هاتين الفلسفتين لأنه يعتبر، على خلافهما، أن هذه التناقضات التي أشرت إليها هي تناقضات متأصلة في الوضع الإنساني ذاته وبصرف النظر عن الأوضاع والمراحل التاريخية التي تكون فيها، وبالتالي لا يمكن إلغاؤها نتيجة تقدم المعرفة العلمية كما تقول الفلسفة الأولى، وليس هناك أي خوف من زوالها في قيام مجتمع جديد كامل كما تحذر الفلسفة الثانية. هنا يجب التنبيه إلى أن ليس هناك، في الواقع، أي فرق، من هذه الزاوية، بين الفلسفتين. فالثانية تلتقي مع الأولى لأنها تقول، ضمناً، على الأقل، أن من الممكن لهذه الأخيرة أن تحقق مقاصدها، ولهذا فهي تحذر من مخاطر هذا التحقيق،

وتدعو بالتالي إلى مقاومة تلك الفلسفة. الموقف الفلسفي الذي تعبر عنه الدراسة الحالية يختلف إذن تماماً عن هاتين الفلسفتين لأنه يعتبر أن هذه التناقضات هي تناقضات دائمة يمكن التفاعل معها، والعمل بها أو التعبير عنها في أشكال فلسفية، سياسية، إيديولوجية مختلفة ـ كما كان يحدث فعلاً عبر التاريخ ـ ولكن لا يمكن تجاوزها أو توقع نهايتها. فهذه التناقضات الأساسية واحدة. ولكن ليس هناك من حقائق وقيم شاملة واحدة، من نظام أخلاقي ثابت خالد يمكن الكشف عنه وتحقيقه. إنها تناقضات تفرض فكرة المجتمع الجديد كمثال أعلى يحفز على الخروج منها، وفي مجرى ذلك يخلق أشكال حياة جديدة، ولكن دون أن يؤثر في وجودها. فهذا الوجود ضروري، كما يبدو في، تجاوز الإنسان لذاته ولكنه ليس وجوداً يمكن تجاوزه.

فكرة المجتمع الجديد، الكامل والمتكامل الانسجام، ليست بالتالي فكرة يمكن تحقيقها في هذه الأرض كما نعرفها، ولكنها فكرة ضرورية رغم استحالتها، لأن الإنسان يحتاج إليها كي يمكن له مواجهة هذه «الأرض» والعيش فيها. إنها فكرة مجتمع يمثل معاني ليست المعاني التي تقترن بالعالم الإنساني كما نعرفه وكما يمكن أن نعرفه. إنه مجتمع يكشف أن القيم التي نعرف أنها تتناقض تزول، وتحل محلها قيم لا تعرف هذا التناقض، وبالتالي فهي قيم ليست لنا. إن المبادىء والمفاهيم والتحولات التي تتطابق مع بعضها البعض الآخر ليست التي نعيش بها في تجاربنا اليومية في هذا العالم كما هي وكما يمكن أن تكون. إن هي تحولت جذرياً عما هي عليه، أو ما يمكن أن تكون عليه في ضوء ما هي عليه، فإن التحول يكون في أوضاع غير الأوضاع الإنسانية التي نعرفها ونتعرف عليها في هذا العالم الأرضي؛ ولكن طالما أننا نعيش ككائنات إنسانية، فإن هذه الأرض، وما هي عليه من وضع إنساني، هي العالم الوحيد الذي نعيش فيه. إنه وضع إنساني لا يمكن لأي إنسان تقريباً أن يتهرب من تناقضاته؛ فنحن نخضع لها ولا نستطيع الخروج منها، أو من فكرة المجتمع الجديد، الكامل المتكامل، التي تفرضها كنقيض لها، مهما حاولنا ذلك وبصرف النظر عن المفاهيم والتصورات والمذاهب التي نلجأ إليها هنا. في الاستحالة العملية لهذه الفكرة والحاجة المثالية الملحة لها نواجه، في الواقع، أحد تناقضات الوضع الإنساني الأساسية التي من المحتوم علينا أن نعيش فيها وبها، ولكن دون قدرة على معالجتها، أو أمل بإلغائها.

فكرة المجتمع الجديد، وخصوصاً في أشكالها الحديثة كما رأينا، تعني تقدم المعرفة والاعتماد على هذا التقدم في تحققها. ولكن هذا التقدم يفرز في نفس الوقت درجة جديدة وعليا من البؤس، على الأقل بين أصحاب هذه المعرفة. إن تطور المعرفة أو الفكر يجعل الملذات العليا، من فنية وفكرية وفلسفية، متوفرة إلى درجة أكبر، ولكن قابلية الإنسان للألم تنمو أيضاً في هذا التطور وخصوصاً في النتائج الاجتماعية والنفسية والأخلاقية والبنيوية التي تترتب عليها، كما أصبح من الواضح لنا حالياً. بعض الفلاسفة والمفكرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وخلصوا إلى القول أن الشعوب البدائية والطبقات الغير متعلمة في مجتمعات تقليدية تكون أكثر سعادة من الشعوب في المجتمعات المتحضرة والطبقات الأكثر ثقافة.

إننا ولا شك نستطيع حل الكثير من المشاكل التي تواجهنا، والتغلب على الكثير من الآلام

الفردية التي تعترض طريقنا. هذا يشكل ظاهرة أمبيريقية تكشف عنها الحياة باستمرار. ولكن ليس من الصحيح أو الممكن إلغاء وجود الألم أو تغيير طبيعة الوضع الإنساني نفسه. حتى وإن افترضنا جدلاً أن من الممكن تحقيق هذا فإن النتيجة تكون، على الأرجح، حالة إنسانية «لا تطاق» لأنها تتناقض مع خاصة الإنسان الأساسية وهي التجاوز الذاتي المستمر. فإن كان من الممكن كما كتب شوبنهور إلغاء الحرب (يجب أن نذكر أنه كان يتكلم في النصف الأول من القرن التاسع عشر) وإشباع جميع حاجات الإنسان المادية، فإن النتيجة تكون حالة من الضجر الذي لا يطاق، وتقود بالتالي إلى رجوع الصراع(43). «إن كان أي شخص يحتاج» كما يكتب كروشه إلى إقناع بأن الحرية لا يمكن أن توجد بشكل يختلف عن الطريقة التي كانت تحيا بها، وستحيا بها دائماً في التاريخ، أي حياة نضالية وخطرة، دعه يفكر لحظة واحدة بعالم من الحرية دون عقبات، دون مخاطر، دون اضطرابات* من أي نوع كان، عندئذ يجب أن يوجه نظره برعب بعيداً عن هذا العالم لأنه يرى فيه شيئاً أسوأ من الموت نفسه «وضجراً غير محدود»؛ ثم يضيف في مكان آخر، «في مجتمع مماثل للجنة، دون عمل أو نضال، حيث لا توجد عقبات يجب التغلب عليها، لا يمكن وجود فكر، لأن كل حافز على الفكر يكون قد زال، لن يكون هناك أيضاً أي تأمل حقيقي، لأن التأمل الفعلي والشعري ينطوي في ذاته على عالم من الصراعات العلمية»(44).

هناك، في الواقع، عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين، ابتداءً من شوبنهور، ونيتشه، كانوا يرون أن الشخصية تظهر وتنمو وتتطور عن طريق التناقضات أو الصراعات التي تكون الإنسان باستمرار. المذهب الفلسفي الوجودي حول القيم يرى، من ناحيته، أن هذه القيم تبرز وتتحقق فقط في الصراع، وعن طريق الصراع. هذه التناقضات أو الصراعات في تحقيق القيم والشخصية تعني ضمناً الحرية والعقلانية في آن واحد، الحرية لأنها لا تصح، ولا تكون دون خيارات، والعقلانية لأنها تعتمد على العقل في مجرى ذلك، على الفكر النقدي في اتخاذ الأدوات والمواقف الملائمة. ولكن ما يؤكد عليه هؤلاء هو أن هذا الصراع، سواء كان في تكوين الشخصية أو القيم، ليس صراعاً خلاقاً فقط لأنه يعني هذا التكوين، بل هو أيضاً صراع مأساوي لأن التموضعات التي يجر إليها نتيجة الحرية التي يمارسها تدمر «وحدة الذات مع الثقافة». بعض هؤلاء المفكرين كانوا ينظرون إلى هذه التموضعات ليس فقط نظرة سلبية أو تشاؤمية، بل يرون فيها في عبارة أحد المفكرين، «فرانكشتين» مخيفاً وقد أفلت من كل قيد يضبطه، فأخذ يدمر أو يخضع القدرة الخلاقة الذي أنتجته(45). جذور هذا المفهوم تمتد إلى هيجل، وفيورباخ، ونظرية ماركس حول الاغتراب، إلى ماكس فيبر وعلماء اجتماع آخرين معاصرين له من أمثال جورج زيميل وفيرديناند تانيس. كانْت يقول، من طرفه، إن التقدم يحدث نتيجة الصراع والتناقض، أو بكلمة أدق، يحدث فقط لأن الصراع متجذر في الطبيعة الإنسانية نفسها. «فالإنسان يرغب في الانسجام، ولكن الطبيعة تعرف أحسن منه ما هو خير للنوع الإنساني، ولهذا يجب أن يعيش في النزاعات، وهو يريد بأن يعيش في راحة وطمأنينية

* بكلمة أخرى دون التناقضات التي تواجهنا في الوضع الإنساني.

ولكن الطبيعة تريد أن يبتعد عن الكسل والاكتفاء الساكن، وأن يقذف بنفسه في العمل الشاق والكدّح حتى وإن كان سعياً وراء علاجات لهما»(46).

قد يكون من الواضح، في الواقع، أن الإيمان بالتقدم نحو المجتمع الجديد الكامل يفترض، كشرط له، استمرار الشر، الإيمان باستمرار التناقضات، الصراع، والاغتراب. فإن كان يجب على المستقبل أن يكون تجاوزاً مستمراً للشر، أو تقدماً دائماً على الحاضر، وجب أن ينطوي الواقع الذي يحياه الإنسان في أية لحظة تاريخية على الشر، كي يمكن تصحيحه والتحرك إلى حالة الكمال التي تعالجه. «فقدر معين من الشر ضروري كي لا يستسلم الإنسان لواقعه فيصبح جزءاً ساكناً فيه»(47). تصورات المجتمع الجديد، الكامل تعبر في آن واحد عن اليأس والأمل، اليأس من العالم، من المجتمع كما هو، وكما نقاسيه، والأمل بمستقبل نتجاوز فيه عناصر الخلل، عناصر النقص التي تستدعي ذلك اليأس. ولكن كي يمكن أن نتطلع إلى أمل كهذا في مستقبل متكامل كهذا، وجب أن تكون الحالة التي يحيا فيها العالم، حالة خلل ونقص. المفهوم الذي كان سائداً، حتى ظهور فلسفة عصر التنوير، كان يؤكد في الواقع على الشر كعنصر ضروري في تكوين العالم، كشرط أساسي في تحقيق الكمال النهائي - ولكن في عالم آخر.

فلسفة التنوير مثلت قطيعة مع هذا التقليد سواءً كمذهب ديني أو كمذهب فلسفي. الإقدام على هذه القطيعة كانت لا تزال تمثل في ذلك الوقت ورغم اختمار الأوضاع التاريخية لها عملاً فكرياً جسوراً؛ وتصور مستقبل يزول منه الشر، على الأقل بقدر أساسي جذري، كان يعني - في عبارة يمكن استعارتها من كيار كجارد - «قفزة إيمان» كبيرة. في اتخاذ هذا الموقف الفلسفي الجديد كانت فلسفة التنوير تواجه ليس فقط عراقة التقليد الفكري السابق، قداسته في الكثير من أشكاله، وقوة المذاهب التي كانت تبرره وتضع عثرات فكرية وأخلاقية كثيرة تعترض أية محاولة تتناقض معه، بل مذاهب علمانية حديثة ما لبثت أن أكدت من زواياها الخاصة على التناقضات التي ينطوي عليها الوضع الإنساني وعلى ضرورتها في حركة التاريخ. في عبارة هيردر «الحماقة يجب أن تظهر كي يمكن للحكمة أن تتغلب عليها». إن كانت «جميع الشرور الجزئية ضرورية للخير العام الشامل... فإننا لا نستطيع أن نتوقع زوال أي شر جزئي. التفاؤل التام المتكامل يعادل عقيدة الاحتفاظ بالشر الميتافيزيقي، الأخلاقي، والمادي، إن كمية النقص في الأجزاء يجب أن تبقى ثابتة لأن الرغبة في تحقيق الكمال في الكل تعني بالضبط وجود هذه الكمية»(48). إن كانْتْ كتب مرة بأن الخشب الذي صنع منه الإنسان ملتو إلى درجة لا يمكن معها بناء أي شيء مستقيم منه. ولكن هذا هو سر إنسانية الإنسان، بل عظمته. إنه في كونه من هذا النوع من الخشب الذي يواجهه بتحد دائم، وفي مجرى ذلك يسمح له بأن يحول ويتجاوز ذاته.

القيم والمقاييس الأخلاقية تتباين وتختلف، وحالتها الطبيعية هي حالة تناقض واصطدام. هذا التناقض لا يحدث فقط بين حضارات وإيديولوجيات، ثقافات ومجتمعات مختلفة، بل في داخل كل منها، بين جماعات مختلفة، وعلى الصعيد الفردي نفسه في داخل كل فرد. هذه ظاهرة يمكن لكل فرد واع أن يراقب حدوثها في تجارب الحياة اليومية، وحتى في المجتمعات

والجماعات الأكثر ترابطاً وانسجاماً. هذا التناقض لا يعني بالضرورة أن بعض هذه القيم المتناقضة صحيح والبعض الآخر خطأ. فالحرية الحقيقية المتكاملة الجوانب، مثلاً، هي قيمة عليا بين الناس؛ ولكن المساواة التي يمكن أن تتضارب معها في كثير من الأوضاع هي الأخرى قيمة عليا لكثير من الناس. الالتزام بجانب أو آخر في هذا التناقض لا يعني في كثير من الأحيان اصطداماً أو تناقضاً بين حق وباطل، بين ما هو صحيح وما هو خطأ، بين خير وشر. العدالة التامة الدقيقة تشكل قيمة عليا مطلقة بالنسبة لكثير من الناس، ولكن هذه القيمة تتضارب مع قيمة أخرى لا تقل ضرورة وقيمة بالنسبة لآخرين كثيرين، وهي الرحمة والعطف كما نواجه ذلك في قضايا حسية وليس كمفهوم مجرد. زيد من الناس يؤمن بضرورة طاعة واحترام الوالدين بصرف النظر عن الأوضاع أو عن الأعمال التي تصدر عنهما، وآخر يؤمن أنه لا يدين لهما بأية طاعة، احترام أو محبة إن لم تدل أعمالهما أو علاقتهما به أنهما يستحقان ذلك. زيد يؤمن أن الأبوة أو الأمومة تعبر عن أنانية تسيء إلى معنى الإنسان الحقيقي لأنها تعبير لا واع عن رغبة الوالدين بالاستمرار في الأبناء والاحتيال بهم على الموت، وآخر يؤمن بالعكس، أي أن الأبوة أو الأمومة تمثل عطاء نبيلاً، وتضحية مستمرة. زيد يؤمن بقول الحقيقة دائماً وأبداً، كمبدأ، وبصرف النظر عن النتائج، وآخر لا يؤمن بذلك لأنه يعتقد أن هذه النتائج تكون في بعض الأوضاع مؤلمة وهدامة جداً دون فائدة. من الممكن مناقشة وجهات نظر متناقضة كهذه رغبة من الطرفين بالوصول إلى اتفاق ما، ولكن هذا الاتفاق قد يستحيل لأن المقاصد العليا التي يتطلع إليها كلاهما لا تسمح به.

الحرية والمساواة كانتا باستمرار من القيم الإنسانية الأولى والأهم عبر التاريخ، ولكن حرية البعض قد تعني دمار آخرين. فحرية الأقوياء قد تكون موتاً للضعفاء، وحرية الأغنياء قد تعني استثمار وتجويع الفقراء، إلخ... المساواة قد تفرض حدوداً على حرية الذين يريدون استثمار آخرين والسيطرة عليهم، أو الحد منها كضرورة اجتماعية وسياسية.

أنتيغون تواجه معضلة يطرح سوفيكليس حلاً ضمنياً لها، ولكن سارتر يقدم الحل النقيض، في حين أن هيجل صعدها إلى مستوى أعلى.

هل يجب على الإنسان أن يقاوم سلطة استبدادية، احتلالاً ما، بأي ثمن وإن كان بالتضحية بحياة أهله، أصدقائه، أولاده، زوجته، إلخ... هل يجب عليه إطاعة الأوامر التي تأتيه من رؤسائه في النظام السياسي أو العسكري، أم هل يجب عليه رفض هذه الأوامر إن كانت تتناقض مع قيم أخلاقية يؤمن بها؟... هذا النوع من التناقضات كان ولا يزال يواجه إنسان القرن العشرين بخيارات مختلفة.

الناس - على الأقل أكثريتهم الساحقة - لا يتحملون تناقضات كهذه، أو بكلمة أخرى أساسية، أو القضايا المختلفة الغامضة. إنهم يتميزون، بعبارة عالم النفس فرانكل برونزويك «بتعصب ضد الغموض»، يضيقون صدراً بأية حالة من الشك في معنى الحياة، بأية تناقضات تثير هذه الحالة حول جوانب وجودهم الأساسية. فهم يتوقون إلى حقيقة لا ريب فيها، إلى الخلاص في حياة متكاملة الجوانب تعلو على مصادر وأسباب هذه التناقضات، الشكوك،

والغموض، ويكشفون باستمرار عن استعداد كبير عميق للهروب من الواقع كما هو، فيلجأون بالتالي إلى حقيقة تصاعدية عليا تعلن عن حياة جديدة، مجتمع جديد يؤمّن لهم هذا المهرب، هذا الخلاص، وما يحتاجون إليه من طمأنينة نفسية ـ أخلاقية تلف وجودهم وتغلف أنفسهم وعقولهم. الوضع الإنساني يكشف عن ميل عميق إلى التقليدية والتمسك بأحكامها، ولكنه في نفس الوقت يكشف أيضاً عن شوق إلى الجديد ويدل على أن الجديد كان يمارس فتنة، إغراء خاصاً للإنسان. التاريخ يدل، في الواقع، كما قال أحد المفكرين الذي لا يحضرني اسمه، أن ليس هناك من شيء قديم قدم هذه الرغبة في الجديد، ولكن هذا القول ينطبق أيضاً على التقليد إذ يمكن القول أيضاً وبقدر أكبر إنه ليس هناك من شيء قديم في قدم التمسك بالتقليد. هذا الميل إلى الجديد يعلن عن ذاته بشكل خاص عندما تنهار التقليدية المحكمة التركيب، فيبدأ الإنسان بمواجهة تناقضات تأباها نفسه، ويحاول تجاوزها بالتطلع إلى الجديد الذي يوفر حلاً لها. لهذا كان جوهر هذا الجديد في هذه الأوضاع هو أن يظهر كشيء فريد دون مثيل. فكرة المجتمع الجديد كانت تجسد هذه الرغبة.

هذه الوقائع تدل على أن الإنسان كائن يتأرجح باستمرار بين وقائع أو حقائق نصفية، حقائق ليست فقط غير قادرة على استنزاف جميع جوانب الوجود، الحياة، أو الموضوعات الأساسية التي تنشغل بها، وتهمل في صياغة بنيتها جوانب أمبيريقية أخرى خارج الجوانب التي ترجع إليها، بل لأنها تحتاج أيضاً إلى الحقائق ـ المضادة كي تؤكد وجودها. أمام هذه الحقائق النصفية المتضادة، أمام هذه التناقضات التي يجد نفسه متأرجحاً بينها، كان الإنسان يسرع إلى الالتجاء إلى فكرة المجتمع الجديد يبسط بها وجوده ويعيد إليه، كي يستطيع الحياة والوجود، ما يحتاج إليه من وحدة وانسجام. ظواهر كهذه دفعت دوستويفسكي إلى القول في لسان إحدى شخصياته، «الناس يخجلون من كل تفكير مستقبلي. هل تعلم عدد الناس المهتدين الذين نكسبهم باستخدام الأفكار المبتذلة والعبارات الجاهزة»(49).

هذه التناقضات التي تكوّن الوضع الإنساني وتدفع إلى تجاوزها في فكرة المجتمع الجديد تتخذ ولا شك أشكالاً مختلفة مع اختلاف الأزمنة التاريخية والأوضاع الثقافية. هذا يفسر بالتالي السمات المميزة للمذاهب الفلسفية المختلفة. ولكن وراء هذه الأشكال والمذاهب المختلفة يكمن الوضع الإنساني كقوة محركة دائمة تفرز باستمرار تناقضات يجب على العقل الإنساني مواجهتها، ولا يستطيع تجنبها أو تجنب البحث عن حل لها. فالعقل قد ينشغل أساساً في لحظة تاريخية معينة بتناقض معين بين «الروح والجسد» مثلاً، «الحرية والمساواة»، «الفاعل والموضوع*، إلخ... ولكن بصرف النظر عن هذه التناقضات، فإن الحافز الأول للعقل هو نفس الشيء، بلوغ مبدأ موحد واحد حول المجتمع والعالم كأرضية لفكرة المجتمع الجديد الذي يحقق خلاص الإنسان في العالم أو من العالم. هذا كان يعني، كما كتب أحد الفلاسفة المعاصرين، «أنه يجب بناء المطلق كقاعدة للوعي». هذا واجب الفلسفة، لأن التركيب الذي تحققه يجب أن يشمل، في المدى البعيد، الواقع ككل، وأن يتغلب على التناقض الأساسي بين

* Subject and object.

المحدود واللامحدود، ليس بأن ننكر كل واقعية على المحدود أو بتحويل اللامحدود إلى تعددية الأشياء المحدودة في حد ذاتها، ولكن في دمج المحدود في اللامحدود»(50). هذا كان المخرج. الحل الذي كانت تتطلع إليه الفلسفة. فالقصد الأساسي للفلسفة هو، كما كتب هيجل، التغلب على التناقضات والانقسامات. فالانقسام هو مصدر الحاجة إلى الفلسفة». العقل، الذي يجد أن عالم التجربة هو عالم تناقضات تواجهه، يحاول بالتالي بناء كل موحد من هذا العالم، والتغلب على ما يسميه هيجل «بالانسجام الممزق».

هذا التناقض الأساسي بين قيم، جوانب، وقائع، حقائق نصفية مختلفة يشكل جوهر الوضع الإنساني. فكرة المجتمع الجديد كانت مخرجاً منها وحلاً لها. لهذا كانت تشير دائماً إلى حياة تزول منها هذه التناقضات، وتحقق انسجاماً عاماً بين الأشياء والعناصر التي تتكون منها، هذا يعني، بكلمة أخرى، أن فكرة المجتمع الجديد التي كانت تنتج عن الفلسفة، كانت تقود إلى نقيضها، أي نهاية الفلسفة، لأن تغلب العقل على التناقضات الموجودة، وقدرته على تجاوز محدودية الإنسان، أوضاعه وحقائقه، في اللامحدود المطلق، يعني خلق الكل المنسجم وتطابق الفلسفة مع الواقع. لهذا يمكن، بل، يجب القول أن فكرة المجتمع الجديد هي فكرة «دينية» حتى عندما تتخذ هوية علمانية متكاملة الجوانب والأبعاد، وذلك لأنها تتجاوز الوضع الإنساني، وتعلو على جميع المقولات الإنسانية التي ترتبط به وتصنعه. إنها فكرة تستعيد فكرة الله التي تمثل وحدة مطلقة دون تمايز أو تناقض.

3 - 3

فكرة المجتمع الجديد

من الوضع الإنساني إلى الحل الميتافيزيقي

في سياق هذا البحث، وخصوصاً في القسم الأول والقسم الثاني، كنت أشير إلى «الشر الاجتماعي»، وكيف أن فكرة المجتمع الجديد كانت محاولة للتغلب على هذا الشر وتجاوزه، هناك أيضاً شر آخر لا يقل عنه «شراً» ـ أو قد يزيد عليه كما رأى عدد من الفلاسفة ـ كنت أشير إليه، هنا وهناك، ضمناً على الأقل، ويمكن تسميته بـ «الشر الميتافيزيقي». فكرة المجتمع الجديد كانت أيضاً محاولة في التغلب على هذا الشر وتجاوزه. هذا الشر يمثل أيضاً ما أشرت إليه في السياق السابق كـ «نقص أساسي» متأصل في الوضع الإنساني. فما هو هذا الشر؟... هذا النقص؟... وكيف حاول الفكر الفلسفي أن يجد مخرجاً منه؟... وكيف كانت فكرة المجتمع الجديد تمثل هذا المخرج؟...

الفلسفة كانت، بكلمة مختصرة، ترى أن هذا الشر أو النقص يتمثل في الطبيعة المتحولة والزائلة للكائنات الإنسانية وأعمالها، وللظواهر الاجتماعية التاريخية التي تنتج عنها وتحيط بها. أما الحل الذي كانت تتجه إليه في معالجة هذا الشر وتجاوزه فكان حقائق عليا مطلقة تدعو إلى الارتباط بها، «إن أحد الأسباب الأساسية التي كانت تدفع الفلسفة إلى صياغة عالم ميتافيزيقي يسوده الثبات الدائم والاستقرار المستمر كان الرغبة في الخروج من ظواهر التحول المستمر، التغير الدائم، والطبيعة العابرة الزائلة التي تشكل الحياة الإنسانية»(1). جذور ما نجده في التاريخ من دينامية تاريخية كانت تحفز الإنسان باستمرار على تجاوز ذاته تعود إلى رغبة إنسانية عميقة في التغلب على حدود هذا الوضع الإنساني، الانتصار على هذه الظواهر، على المحدودية الإنسانية، محدودية الزمان والمكان. هذا كان يتحقق بقفزة ميتافيزيقية إلى تلك الحقائق العليا المطلقة.

هنا يمكن لنا أن نرجع إلى الفلسفة أو الميتافيزيقيا الأفلاطونية ونبدأ منها كنموذج أو كمثل كلاسيكي على ذلك. أفلاطون رأى أن جميع الأشياء والظواهر يمكن أن تصنف في نوعين، الأول يشمل ما كان منها خالداً، ثابتاً مكتفياً بذاته، كفكرة الجمال أو العدالة، مثلاً، والثاني يشمل ما كان منها ناقصاً غير مكتفٍ أو مكتمل بذاته لأنه محدود بالزمان والمكان.

النوع الأول يمثل عالم «الأشكال» التي قال بها أفلاطون وتعبر عن الكمال الميتافيزيقي الذي نبه بارمينيدس إليه كخاصة الكينونة. هذه الأشكال تمثل النماذج العليا التي ترجع إليها جميع الأشياء والظواهر التي تواجهنا. فالأعمال الفنية الفردية، مثلاً، تزول وهي ذات وجود عابر، ولكن الجمال في ذاته، شكل الجمال، لا يمكن أبداً أن يزول، وهذا ينطبق على كل شيء آخر، من العدالة والخير إلى الدائرة والمثلث، إلخ... فالأشكال تتميز إذن بالخلود، ولهذا لم يتردد أفلاطون بالقول بأنها إلهية. الأشياء العادية أو الخاصة تزول وذلك كنتيجة ضرورية تترتب على طبيعتها المتغيرة، المركبة والمعقدة. لهذا كان من الضروري أن تكون الأشكال بسيطة لا تنقسم، وثابتة لا تتغير، لأنها ذات طبيعة خالدة. هذه الأشياء الفردية والخاصة التي يتكون منها العالم الذي نعيش فيه موضوعياً تفسد تلك الأشكال وتلوثها لأنها تجرها إلى مستواها. النوع الأول، أو عالم الأشكال، هو النوع الذي تتجه الفلسفة إليه لأنه هو الذي يمثل عالم الكينونة الحقيقي، أما الثاني فإنه يمثل عالم الصيرورة، عالم سيرورات مختلفة محدودة زمانياً ومكانياً، والظواهر والأشياء التي يتشكل منها تظهر إلى الوجود ثم تزول من الوجود، وفي مجرى وجودها تكشف أنها ترتبط، كظواهر وأشياء فردية، بظواهر وأشياء أخرى تحيط بها، وأنها أثناء هذا الوجود تتحول وتتغير تحت تأثير وثقل احتكاكها بهذه الأخيرة. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن النوع الثاني يفرض بسبب طبيعته ذاتها التي تتميز بالتحولية والمحدودية والتبعية ـ النوع الأول الذي يتيمز بالميزات المضادة أي الثبات، الاكتفاء الذاتي والخلود.

أفلاطون افترض وجود أشكال أو أفكار خالدة اعتبرها، كما يبدو، متميزة عن الله، ولكنها عملت كنماذج خلق الله وفقاً لها وفي ضوئها العالم كبنية عقلانية واضحة. بعض فلاسفة اليونان في ما بعد، من الذين كانوا يعملون في التقليد الأفلاطوني، حددوا موقع هذه الأشكال المثلى في العقل الإلهي. الفلاسفة المسيحيون استلموا في دورهم هذا التقليد في طور لاحق، وأخذوا يستخدمون ويكيفون هذه النظرية في صياغة فكرة الله، وتفسير خلقه الحر للعالم(2).

أرسطو هزأ من «أشكال» أفلاطون، ولكنه استقر معه في أرضية ميتافيزيقية واحدة، ولكن من زاوية أخرى، فهو حدد الحياة الفكرية، مثلاً، كتأمل وليس كاكتشاف، وهذا كان نتيجة ارتباط هذا المفهوم بتحديد الحياة الكاملة كحياة مماثلة لحياة الآلهة. فهو رأى أن من السخافة أن نعزو إلى الله أية فضائل عملية ـ العدالة، الشجاعة، الاعتدال أو الكرم، لأن هذا النوع من الفضائل يكون معقولاً ويجد معنى له فقط في وضع دنيوي، ويتفرع من المحدودية الإنسانية. فنحن لا نستطيع بالتالي أن نعزو إليه مثلاً كبح النفس والنزاهة مما نستطيع أن نعزو إليه الزنى والسرقة. ثم إن أرسطو كان يلتقي مع أفلاطون في هذه الأرضية الميتافيزيقية الواحدة لأنه كان يتخذ هذا المنطلق الميتافيزيقي في مجالات أخرى كما نجد، مثلاً، عندما يتكلم عن جوهر الإنسان أو الجوهر الإنساني.

وسقراط يقول في «السيمبورزيوم» إن من السخافة القول بأن الآلهة تحب لأن الحب يعني نقصاً في ذات الذي يُحب، والإله لا ينقصه شيء. فالحب يرمز إلى حاجة أو رغبة في شيء، وليس إلى اكتمال أو تحقق ذاتي متكامل، ولكن ليس من أحد يحتاج شيئاً أو يرغب في

شيء يملكه. إنه يؤكد، من ناحية أخرى، أن الخيبة تواجه كل حب إنساني. فالحب قد يجد مصدره في جمال جسد المحبوب الذي يثير مشاعره وحماسه، ولكن هذا النوع من الجمال يزول في يوم ما، وهو قد يجد مصدره في جمال روح المحبوب، ولكن هذا الجمال هو أيضاً جمال هش ومحدود. لهذا فإن الإنسان يجد الطمأنينة الدائمة فقط إن كان موضوع حبه فكرة الجمال النقية البسيطة والخالدة التي تشكل حقيقة تصاعدية تتجاوز الأشياء المحدودة التي تكون، في الواقع، نسخاً ناقصة وسريعة الزوال.

والأبيقراطيون عبروا عن موقف فلسفي مماثل عندما نبهوا بأنه يجب على الإنسان أن يخاف الآلهة لأن الألوهية تعني كائناً خالداً دون أية مشكلة أو نقص، انسجاماً مطلقاً في ذاته، اكتفاءً متكاملاً تاماً غير محدود بهذه الذات، راحة سعيدة كلية فيها، وبالتالي فهو كائن لا يسبب، نتيجة طبيعته ذاتها، أية مشكلة لأحد لأن ذلك يعني حركة يقوم بها نتيجة تحيزه، خيبته، وغضبه؛ حركة كهذه تعني ضعفاً أو نقصاً وهو أمر يتناقض مع الألوهية.

مذاهب فلسفية كهذه رافقت الفلسفة من البداية تشير بوضوح كيف أن طبيعة الأشياء والظواهر التي يتكون منها العالم تفرض في ذاتها الاتجاه إلى حقيقة عليا مطلقة* أو حالة نهائية (فكرة المجتمع الجديد) ثابتة كمخرج من النقص الذي يميزها. هذا الحل الميتافيزيقي يقول بأن العلاقات والأعمال الإنسانية تكون، نتيجة طبيعتها ذاتها، علاقات غير ثابتة ومؤقتة. فمن نحب يموت، والقضايا الكبرى التي نعمل لها تتحول عند التطبيق إلى درجات مختلفة من الفشل، وجميع منجزات الإنسان من فكرية، وإيديولوجية، وفنية، وتقنية، وعلمية (حتى الآن على الأقل) تكون زائلة، ووجودنا الإنساني لا يجد له أي قصد واضح نهائي، والغموض الأخلاقي يتسرب إلى أعمالنا وعلاقاتنا، وحياتنا تنتهي في موت دون معنى يتربص بنا. إلخ... المخرج الذي كان يفرض ذاته وجه باستمرار إلى حقيقة عليا مطلقة، خالدة، ثابتة، تكمن وراء الكون وطبيعته أو التاريخ وحركته، يركز الإنسان الجهود والمشاعر عليها، يرجع إليها وينطلق منها في أعماله وفي تفسير التحولات والظواهر التي تحيط به. في هذا كان الإنسان يجد

---

* هنا تجدر الإشارة ان فكرة هذه الحقيقة التصاعدية المطلقة، كما وردت في هذه المذاهب الفلسفية وخصوصاً الأفلاطونية كانت شيئاً جديداً لأنها كانت غائبة إلى حد كبير من الفكر الفلسفي اليوناني الذي تقدم عليها. فالوضع بالنسبة للفكر اليوناني القديم كان واضحاً، فالكمال غير موجود حتى في دنيا أخرى، الآلهة نفسها لم تكن كاملة، هذا إن كان الكمال يعني كمالاً اخلاقياً لا يعرف اي نقص أخلاقي. لهذا تذمر بعض الشعراء والفلاسفة من ذلك، ومنهم كينوفانس، الشاعر الحكيم: «هومر وهيزيودن نسبا إلى الآلهة كل شيء يمثل العار ويدعو إلى التذمر بين الناس، كالسرقة وممارسة الزنى، والاحتيال بعضهم على البعض الآخر»(3) حالة هذه الآلهة الأولومبية الميتافيزيقية لم تكن أحسن من حالاتها الأخلاقية، وكانت تكشف ايضاً عن نقص ميتافيزيقي يماثل النقص الأخلاقي، فهي لم تكن مكتفية متكاملة في ذاتها لأنها لم تخلق ذاتها بل كانت تولد، وفي بعض الأحيان بطرق غير مقبولة، مما يعني أنها كانت محدودة من حيث الزمان والمكان، ثم إنها كانت آلهة تتعرض للأذى ولا تتميز بميزات لا نهائية أو بعدد لا نهائي منها. هذا كان يمثل موقفاً فلسفياً يختلف عن الموقف الذي ظهر فيما بعد وحرر الحقيقة العليا المطلقة (الإلهية) من النقص الميتافيزيقي بالإضافة إلى النقص الأخلاقي. هذا الموقف الأخر اعتبر، كحقيقة قبلية، بأن الألوهية تعني كما لا يعرف النقص الأول أو النقص الثاني، لأن هذا الكمال يشكل الجانب الأساسي في أي تحديد لله. هذا دفع البعض إلى القول بأن هذا الدين الأولومبي لم يكن ديناً، وأن آلهته ليست آلهة. هذا الموقف انتقل في ما بعد، في العصر الحديث، إلى المذاهب والإيديولوجيات العلمانية التي رجعت هي الأخرى إلى حقيقة عليا مطلقة، ولكن حقيقة متأصلة في التاريخ، الطبيعة الإنسانية، أو المجتمع، كامنة في داخل هذا العالم.

راجع قسم «المضمون الميتافيزيقي في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

الطمأنينة النفسية والأخلاقية التي يحتاج إليها. لهذا كان من الضروري الرجوع إلى هذا الصعيد في تقديم أي تفسير نريد أن يكون جذرياً ومتكامل الجوانب لفكرة المجتمع الجديد.

الأفلاطونية التي ابتدأت بها في صياغة هذا التفسير كانت تعني أن طبيعة الظواهر والأشياء التي يتكون منها العالم تفرض في ذاتها الاتجاه إلى حقيقة عليا (الأشكال التي قال بها)، أو حالة نهائية لفكرة المجتمع الجديد كمخرج من هذا النقص الذي ينطوي عليه الوضع الإنساني. المذاهب الفلسفية الكبيرة كانت في ما بعد، تعبر بأشكال مختلفة، عن هذه الثنائية الفلسفية التي يكشف عنها مذهب أفلاطون، ليس لأنها كانت تريد تقليد الأفلاطونية، بل لأن طبيعة الوضع الإنساني كانت تفرض عليها هذه الأشكال. فقد كان عليها، كنتيجة لجدلية تفكيرها حول طبيعة تلك «الأشياء والظواهر»، حول «الشر الميتافيزيقي» الذي يكشف عنه الوضع الإنساني، أن تصل إلى ما وصلت إليه حتى وإن لم توجد الأفلاطونية. هذه الثنائية الأساسية انتقلت مباشرة إلى اللاهوت المسيحي الذي ورث الأفلاطونية حيث نجد أنها تعبر عن ذاتها بفكرة الخالق التي تماثل فكرة الكينونة في النوع الأول، وفكرة المخلوقات الإنسانية التي تماثل فكرة الصيرورة، أو تحولية ومحدودية الأشياء والظواهر، التي تميز النوع الثاني. هنا أيضاً نجد أن المخرج - الحل يتوفر للإنسان فقط في التوفق إلى حقيقة عليا مطلقة تتجاوز هذا العالم الموجود، وتمثل النقيض له. هذه الثنائية لا تقتصر طبعاً على المسيحية أو تراثها اللاهوتي بل هي موجودة، بشكل ما، في جميع الأديان الأخرى، وخصوصاً الوحدانية.

المذاهب الفلسفية الكبيرة في ما بعد قد ترفض الأفلاطونية على طريقة أرسطو، أو تهزأ منها على طريقة شوينهور، أو تنبه إلى خطرها التاريخي كما نجد عند بعض الفلاسفة السياسيين المعاصرين، من أمثال كارل بوير، إلخ... ولكن مراجعة هذه المذاهب تدل بوضوح على وجود ثنائية مماثلة تقول بصعيد يتمثل في حقيقة تصاعدية مطلقة وصعيد آخر يمثل الأشياء والظواهر، الأعمال والكائنات الإنسانية في تحولها الدائم، وفي محدوديتها التامة. إن اسبينوزا، مثلاً، لم يكن يؤمن بالله ما تصورته الأديان السابقة، كما أنه لم يكن يؤمن «بالأفكار» الأفلاطونية. فهناك شيء واحد فقط يمكن، كما كتب، أن يكون ثابتاً وخالداً، شيء واحد يمكن أن يكون سبباً لذاته، وهو الطبيعة، التي كان يسميها أيضاً الله. ولكن بصرف النظر عن التسمية، فإن هذا الشيء الذي يرجع إليه يشير إلى وحدة كل ما يوجد. بما أنه لا يمكن أن يوجد من حيث التحديد ذاته، أي شيء خارج وحدة كل ما يوجد، فإنه لا يوجد بالتالي شيء سوى ذاتها تستطيع الطبيعة أن تشتق منه كينونتها، وهذا يعني بالضرورة أن هذه الوحدة هي سبب لذاتها. بما أنه لا يوجد أيضاً شيء خارج وحدة كل ما يوجد، لا يكون هناك من شيء يستطيع أن يؤثر فيها أو يدفعها إلى تغيير ذاتها. هذا يعني أنها ثابتة كضرورة منطقية. وأخيراً بما أنه لا يمكن أن يوجد شيء خارج وحدة كل ما يوجد يستطيع أن يكون سبباً لهم، وجب بالتالي إما أن لا تكون موجودة أبداً، وإما أن تكون وجدت كوجود خالد، ولكن بما أن من الواضح أنها موجودة، يجب إذن أن تكون وجدت كوجود خالد. هذا يعني أن «اسبينوزا يصل رغم رفضه لفكرة الله وللأفكار الأفلاطونية، إلى حقيقة عليا تتميز بنفس المميزات الأساسية التي ميزتها، فهي ثابتة لا تتحول، وغير محدودة»(4). في ضوء هذه المذاهب الفلسفية المتكاملة

الجوانب وابتداءً من أفلاطون والفلسفة اليونانية، نجد أن سر السعادة يتمثل في توسيع منظورنا في رؤية جميع الأشياء ليس فقط من زاوية «الأشكال» أو «الأفكار» الأفلاطونية، الله أو الطبيعة، بل من زاوية حقائق أخرى عديدة تشارك كلها في كونها حقائق عليا مطلقة. فكرة المجتمع الجديد كانت إحدى هذه الحقائق الكبرى التي كان الإنسان يحاول أن يتماهى معها ويرجع إليها كمقياس أعلى يقيس به كل شيء. إن قصد الفيلسوف بالنسبة لهذه الفلسفة، سواء كانت على طريقة أفلاطون، اسبينوزا أو هيجل... إلخ «هو تحرير الإنسان من تزاحم الأهداف والمقاصد المحدودة، وذلك بأن يجعله واعياً لموقعه في نظام ضروري وموحد ينظم الأشياء والظواهر»(5).

الفلسفة توفر لنا أيضاً صعيداً آخر يقود إلى هذه النتيجة.

ابتداء من أرسطو، وسقراط، وأفلاطون، والفلسفة اليونانية ككل، مروراً باسبينوزا، لايبنيز أو ديكارت في القرن السابع عشر، نيتشه أوجون ستيوارت ميل في القرن التاسع عشر، وانتهاءً بالوجودية في القرن العشرين، إلخ... كان الفلاسفة يتكلمون ضمناً أو مباشرة عن «القيم العادية» التي تهيمن عادة على سلوك الناس بشكل عام وفي أكثريتهم الساحقة، ويدينوا هذه القيم لأنها ليست كافية أو صحيحة، وذلك لأنها غير قادرة على تحقيق رغباتهم كلها أو أهمها، هذه القيم العادية هي عادة من النوع الحسي الذي يعتبر أن الحياة الجيدة هي حياة لذة جسدية، ثروة، وشهرة، رفاهية، سمعة حسنة ومكانة اجتماعية عليا ومحترمة.

الفلاسفة كانوا ينتقدون، أساسياً وبشكل عام، هذه القيم كقيم سفلى رديئة. الأسباب التي كانت تدعوهم إلى ذلك قد تبدو لأول وهلة عديدة جداً، متمايزة كثيراً لأن كل فيلسوف كان يضفي على ما يقوله طابعاً خاصاً، ولكن عندما ننتقل من ميزات هذه الأسباب الفردية والخاصة إلى طبيعتها الأساسية العامة نجد أنها كلها تشارك في اتجاه عام تلتقي فيه، وأن من الممكن بالتالي، كما صنع بعض المؤرخين الفلاسفة، تصنيفها رغم تعددها وتمايزها، في بعض النماذج العامة التي يمكن أن تنظمها كلها. فهي تقول. أولاً، إن هذه القيم رديئة ويجب إدانتها وتجنبها لأن بلوغها يرتبط بقدر جزئي فقط بجهود الفرد وإرادته. فالأوضاع الخارجية التي لا تمتد إليها هذه الإرادة والجهود، ويمكن أن تعثر تحقيق هذه القيم وتمنع الحصول عليها هي أوضاع عديدة لا تحصى. هذه الأوضاع قد تمنع أيضاً استمرارها حتى بعد أن يكون الفرد قد حققها. فكارثة طبيعية، مثلاً، كطوفان، زلزال، حريق، وباء أزمة اقتصادية، ثورة سياسية أو حاكم مستبد، إلخ... يمكن في أي وقت أن تجرده مما حققه منها.

الفلسفة الرواقية، مثلاً، تؤكد بشدة على ضرورة التمييز بين الأشياء التي تكون في قدرتنا والأشياء التي تخرج عن قدرتنا. إن ابكتيتوس، مثلاً، يقول إن الحصول على الامتيازات والثروة، التمتع بالصحة المستمرة، تجنب عقوبات جسدية أو غضب الامبراطور، تفادي الموت لشخصنا، لأقاربنا وأصدقائنا... كل هذا لا يرتبط بإرادة الفرد، ولهذا يجب على كل إنسان أن يكون حذراً من تركيز مشاعره على هذا النوع من المقاصد، وبأن يقبل كل ما يحدث له، لأقاربه وأصدقائه كقدر، كإرادة كونية، يجب عليه أن يقبل جميع هذه الأحداث المماثلة دون تمرد أو

تذمر، كتعبير عن إرادة إلهية. بدلاً من ذلك يجب على الإنسان أن ينشغل بما يفعل في نطاق قدرته هو وأحكامه على الأحداث وإرادته. هذا شيء يستطيع السيطرة عليه، وتثقيفه الذاتي يعني القدرة على اتخاذ الأحكام الحقيقية والإرادة الصحيحة. «إن جوهر الخير والشر يكمن في موقف الإرادة، وهذا يقع في نطاق قدرة الفرد، لأن الإرادة يمكن أن تسيطر على ذاتها، ولكن ليس هناك من شيء يمكن أن يسيطر عليها». ما هو ضروري للإنسان هو إذن أن يريد الفضيلة.

ولكن أهم بكثير من هذه الأوضاع التي تعثر الوصول إلى هذه المقاصد أو تدمر وجودها بعد بلوغها هو النقد الفلسفي الثاني الذي كان يلتقي الفلاسفة فيه في رفضهم لهذه القيم. فهذا النقد يقول إن هذه القيم لا تستطيع، حتى عند تحقيقها وتأمين وجودها واستمرارها، أن تؤمن سعادة الإنسان لأن المتعة التي توفرها هي من النوع العابر، القصير المدى. لهذا فإن الفرد الذي يكون قد حقق ما يريده يعود مرة أخرى إلى حياة نضال وجهد وما يرافقها من خيبة وألم، لأنه يتضجر منها ويتجه إلى تحقيق مستويات أو مقادير أكبر منها. فليس هناك من أي حد يمكن أن يضعه الإنسان على كمية الثروة، النفوذ أو اللذة التي يمكن أن تكون كافية تماماً. فكل تحقيق لدرجة معينة من الثروة، اللذة، النفوذ أو الشهرة، يقوده إلى التطلع إلى تحقيق درجة إضافية أكبر، وهكذا دواليك!... إن رغبات الإنسان في هذه المجالات غير محدودة، ولا يمكن أبداً أن يوضع حد لها. هذا يعني أن كل حياة تتركز على مقاصد من هذا النوع، كالثروة والملذات المادية، والشهرة، تعني في طبيعتها ذاتها حياة ألم، عدم استقرار، خيبة مستمرة، جهداً أليماً، وحتى تبرماً بالوجود ذاته.

الحل الذي كانت تقدمه الفلسفة، ابتداءً من الأفلاطونية والرواقية كان باستمرار فكرة مجتمع آخر أو حالة أخرى تتجاوز الوضع الإنساني كما نحياه، تمثل النقيض لتلك القيم العادية، الحوافز والرغبات التي تهيمن على سلوك الناس. بما أن هذه الأخيرة هي من النوع الآني، السريع الزوال، الذي يعني صراعات وتناقضات مختلفة، فإن فكرة الحالة الأخرى أو المجتمع الجديد كانت تعني مقاصد تتمحور على حقائق عليا مطلقة، ثابتة لا تتغير، وتمثل وضعاً غير ممزق أو منقسم على ذاته، يحيا في طمأنينة نفسية متكاملة ومستمرة. الألم الذي ينتج عن النقص الذي يرافق الوضع الإنساني، عن الشر الميتافيزيقي الذي يكشف عنه، ويقترن بجميع العناصر والأشياء والظواهر والأعمال التي يتكون منها كان باستمرار يثير قلق، امتعاض، وغيظ الكائنات الإنسانية. تحمل هذا الوضع كان ممكناً وحتى خلاقاً عندما كانت هذه الأخيرة قادرة على أن تجد مخرجاً يعد بالخلاص من هذا «النقص»، من هذا «الشر»، ومن هذا الألم الذي كان يترتب عليهما. لهذا لم يكن غريباً أن تتجه الفلسفة، رغم اختلاف مذاهبها، في هذا الاتجاه المماثل. نحو تلك الفكرة، فكرة مجتمع أخرى، حالة أخرى، تحرر من النقص، الشر والألم.

الفلسفة كانت تعبر عن هذا التناقض - بين النقص الذي ينطوي عليه الوضع الإنساني وبين الحل الذي يتمثل في فكرة حقيقة عليا تعلو عليه - في مشكلة كانت تواجهها باستمرار، وهي مشكلة «التعدد» و«الواحد، العلاقة بين الاثنين وطبيعتهما. هذه المشكلة، أو بالأحرى،

الانشغال بها كان يخترق مجرى الفلسفة اليونانية كلها، تماماً كما تسرب إلى الفلسفة كلها حتى يومنا هذا. هذا يعود إلى ما يلي وهو أن التعدد واقعة معطاة في التجربة في حين أن على الفيلسوف أن يعمل جاهداً على رؤية التعدد في صورة شاملة، أي رؤيته في ضوء الواحد، أو تحويل التعدد إلى واحد. الفلسفة كانت تنشغل، في الواقع، باستمرار في جميع أطوارها بمشكلة المبدأ النهائي الذي يكمن وراء جميع الأشياء والظواهر. ولكن العالم كما يقدم ذاته لنا، وكما هو واضح عالم متعدد. المشكلة كانت إذن، كيف يمكن الموافقة بين المبدأ الواحد الذي يفترض به تفسير جميع هذه الأشياء والظواهر مع ما نراه من تعدد وتحول في العالم. هذا المبدأ الواحد، وبصرف النظر عن الأشكال والمضامين التي قد يتخذها، كان يمثل الانسجام التام، الكمال المطلق، الوحدة المتكاملة. «في الواحد كانت تزول كل التناقضات وتنسجم كل الاختلافات، وتتطابق كل العلاقات»(6).

هناك في جميع المذاهب الفلسفية والإيديولوجية المتكاملة، مهما كانت مادية الموقع الفلسفي وأمبيريقية المنهج، توكيد أو منطلق «ميتافيزيقي» تقوم عليه ويخترقها من طرف إلى آخر، منطلق يعني أو يؤكد على ارتفاع الإنسان على واقعه وقدرته على الارتفاع بصرف النظر عن هذا الواقع، وبأنه كائن لا يمكن قياسه بالأشياء التي تحيط به. إنه يعبر عن بعض الفرضيات الأساسية التي تعلو على الواقع، وعن حقيقة عليا مطلقة بشكل ما، تتجاوز محدودية الأشياء أو الظواهر والأعمال والكائنات الإنسانية التي تشكل عناصر الوضع الإنساني. هذا يعني بالتالي رفضاً أخلاقياً أيضاً للواقع أو النظام القائم الذي يمثل آنذاك تناقضاً جذرياً مع تلك الحقيقة العليا والتطلعات الأخلاقية التي تقترن بها وتترتب عليها، ويدعو الإنسان إلى إدراك ذاته ككائن تصاعدي، كائن قادر أن يعلو على الواقع الذي يحيا فيه*. الشر الميتافيزيقي الذي يكشف عن الوضع الإنساني الذي يحياه يدفع به إلى معالجته بحقيقة من هذا النوع. هذه الحقيقة قد تنطلق من مواقع مختلفة وتطل علينا بوجوه متباينة، ولكنها تتطلع دائماً إلى تحرير الإنسان بقدر ما، بشكل ما، من هذا الشر.

باسكال يصف في «أفكار» وضع الإنسان ويحاول التدليل على بؤسه دون حقيقة ميتافيزيقية من النوع الذي يرجع إلى الله. فالإنسان يعادل «لا شيئاً» عند المقارنة مع اللانهائي، «كلا» بالنسبة إلى «لا شيء» وواسطة أو حلقة متوسطة بين اللاشيء وكل شيء. إنه كائن لا يستطيع أبداً، ومقدور عليه دائماً أن لا يدرك أي طرف من الطرفين اللذين يشكلان قاعدتي أو قطبي الوضع الإنساني: غاية كل الأشياء أو بدايتها، اللتين تشكلان سراً خفياً مغلقاً يستحيل عليه اختراقه. إنه كائن عاجز عن رؤية العدم الذي أخرج منه واللانهائي الذي يحتويه، أو أن يدرك تماماً ما يقع بينهما، لأن جميع الأشياء مترابطة معاً في علاقات متبادلة،

---

* هذا ينطبق، مثلاً، على الماركسية رغم فلسفتها المادية، وهو شيء كان ينبه إليه مفكرون عديدون يتعاقبون باستمرار. إن دي مان. مثلاً، كتب عام 1933، «بأن الوعي للتناقض بين النظام القائم والمشاعر الأخلاقية اللاواعية هو الذي قال به ماركس كالسيرورة الحاسمة في إعداد الثورات الاجتماعية، وبأن واجب النظرية الاجتماعية الأساسي هو صياغته»(7). لهذا ليس من الغريب بأن نجد نقدة ماركس يتجاهلون نسبياً كتاباته الأخيرة، وفي طليعتها كتاب «الرأسمال»، ويفضلون الرجوع، كما صنع عدد كبير من الماركسيين أنفسهم، إلى كتاباته الأولى في التدليل على المنطلق الأخلاقي لنظريته أو الكشف عن المضامين الأخلاقية التي تترتب عليها.

ومعرفة أي جزء منها يتطلب معرفة الكل. إن قدرته الفكرية محدودة، وهو معرض أيضاً للضلال عن طريق الحواس والخيال. ثم إنه يعتبر التقليد كقانون طبيعي، ويسيء فهم معنى السلطة فيعتبرها سيطرة العدالة. إنه يخضع للحب ـ الذاتي، وهذا الميل إلى المصلحة الشخصية يعمي بصره عن رؤية العدالة الحقيقية، ويشكل مصدراً للاضطراب في الحياة الاجتماعية السياسية. الإنسان كائن مكون من التناقضات وهو لغز لذاته.

ولكن باسكال لا ينسى الجانب الآخر من الإنسان، الجانب الإيجابي والخلاق الكبير الذي يترتب على هذا الوضع التعيس البائس الذي يحياه. إنه في الواقع يذكرنا أن عظمة الإنسان ترتبط بتعاسة وضعه، أو ما أشير إليه «بالشر الميتافيزيقي». إننا نستطيع، في الواقع، كما يقول، أن نستنتج وجود هذه العظمة من وجود هذه التعاسة نفسها. «إن عظمة الإنسان بديهية إلى درجة تسمح حتى بالكشف عنها في تعاسته، لأن ما يشكّل طبيعة في الحيوان نسميه تعاسة في الإنسان، وبذلك نعترف أن طبيعته أصبحت الآن كطبيعة الحيوان تعني سقوطه من طبيعة أحسن كان يملكها سابقاً». بكلمة أخرى، إننا نستطيع الحديث عن حالة حيوانية يعيش فيها لأننا ندرك أنه قادر بأن يحيا في حالة أنبل وأعلى من ذلك بكثير، وأنه كان يبلغ هذه الحالة ويحيا فيها في كثير من الأحيان. «الإنسان» كما يكتب «يعرف أنه تعيس... ولكنه عظيم لأنه يعرف ذلك». ثم يضيف بأن «الفكر هو الذي يكون عظمة الإنسان»(8). إننا نواجه إذن كائناً يتكون من تناقضات، أهمها التناقض بين تعاسته وعظمته. فهو كائن تعيس أو حتى حقير، ولكنه كائن عظيم جداً أيضاً. ولكن يجب أن نذكر بأن ما يريده باسكال حقاً هو التدليل، كما يبدو، على أن تعاسة الإنسان تنتج عن حياة دون حقيقة إله، أو كما نقول هنا حقيقة عليا مطلقة قد تكون حقيقة الله، كما يشير، أو أية حقيقة «ميتافيزيقية» أخرى.

إن كان باسكال رائداً للوجودية الدينية، فإن كياركجارد كان أباً لها. إنه يتطلع إلى جانب آخر من جوانب الوضع الإنساني ولكنه يتجه، مثل باسكال، إلى إله كحقيقة ميتافيزيقية تخرج الإنسان من الشر الميتافيزيقي الذي يترتب على هذا لوضع. كياركجارد انطلق من فرضية أساسية حددت فلسفته وهي أن الإنسان يتميز بحرية الاختيار ولا يستطيع الهروب منها، ولكن بما أنه لا يعرف بالضبط كيف يمارسها ولا يثق بذاته في ممارستها، لا يعرف مقاييس هذه الحرية، قدره، وضعه الإنساني أو حتى ذاته نفسها، فإن هذه الحرية تشكل بالنسبة له مصدر قلق، عقدة ذنب، ويأس. إنه كتب «ليس هناك من إنسان حي لا يجد نفسه فريسة لليأس إلى درجة ما، ليس هناك من إنسان لا نجد في حياته الباطنية اضطراباً، عدم استقرار، قلقاً، خوفاً من شيء مجهول، من شيء لا يتجاسر أن ينظر إليه، رهبة مروعة من إمكانات وجوده ذاته، من ذاته نفسها». الإنسان لا يستطيع، كما يكتب كياركجارد، أن يتغلب عقلانياً على هذا الشعور المروع الأساسي، لا يستطيع أن يصبح «ذاتاً حقيقية» إلا عندما يتخذ قراراً شخصياً بمواجهة الله في عزلة موحشة، الوثوق به رغم أنه لا يزال مجهولاً، والالتزام بالإيمان به مهما بدا هذا الإيمان سخيفاً ولا عقلانياً. هذه هي الوسيلة الوحيدة، وأية وسيلة خارجها تكون فاشلة.

❖ ❖ ❖

العقل الحديث أحل مبدأ الصيرورة محل مبدأ الجوهر الذي ساد سابقاً، وأصبح ينظر

إلى العالم في جميع أبعاده ومستوياته كعالم تحول، عالم تظهر فيه الأشياء والأحداث ثم تزول، تبرز فيه ظواهر مختلفة ثم تنقطع عن الوجود. عالم كهذا هو، بالنسبة إلى المبدأ الآخر السابق وابتداءً من الفلسفة اليونانية الميتافيزيقية، هو عالم لا يمكن معرفته. إن كان كل شيء يتحول ويتغير، سواء في المجتمع الإنساني أو في الطبيعة، كيف يمكن بالتالي للعقل إدراك هذا العالم؟ إنه يكون عالماً لا يحتوي على أشياء يمكن إدراكها. هذا الفكر الفلسفي الميتافيزيقي كان على ثقة بأن الأشياء والظواهر المتحولة لا تصح موضوعاً للمعرفة، وأن موضوع المعرفة الحقيقية يجب أن يتميز دائماً بطبيعة مستقرة ثابتة. فكي تكون هذه المعرفة ممكنة يجب أن يكون للموضوع هوية واضحة خاصة به، وبالتالي لا يمكن له أن يحتوي على تناقضات أو تحولات تقود إلى زواله سواء كان هذا الزوال نتيجة عوامل خارجية أو عوامل داخلية تفجر وجوده السابق، وتغيره عاجلاً أم آجلاً إلى شيء آخر. فالموضوع، بكلمة أخرى، لا يصح كما يقال جدلياً أن يحتوي على بذور تدمير ذاتي، بذور تنمو وفي نموها تدمره. فكي يكون موضوعاً قابلاً لمعرفة حقيقية يجب أن يكون موضوعاً محدداً، وهذا يفرض أن يكون تماماً وبشكل نهائي ما هو عليه فلا يتحول إلى ما ليس عليه. كل فلسفة تقول بمبدأ «الجوهر»، كل ميتافيزيقيا جوهرية* تعني نظرية في المعرفة تقول إن من الممكن فقط إدراك ما لا يتغير، أن الأحداث تكون مهمة لأنها أساساً تلقي ضوءاً على وحدات** جوهرية وخالدة لأنها تشكل مظهراً لها فقط، ولهذا فإن الانشغال بها يجب أن لا ينحرف بنا عن الجوهر الكامن وراءها، لأنها تشكل في أحسن الأحوال انعكاساً له أو طريقاً إليه. لهذا فإن مبدأ الصيرورة الذي يمثل العقل الحديث، والفكر الفلسفي الذي يلازمه، يتناقض جذرياً مع ذلك المبدأ، لأنه يمثل الانتقالي، التاريخي، المتحول، و«الجوهر» الذي يشتق الحادث منه يكون دون قيمة بالنسبة له. لهذا كان التفكير في ضوء هذا المبدأ الذي يقوم عليه هذا العقل الحديث يعني التفكير تاريخياً ومحاولة التفكير تاريخياً تتناقض تماماً مع محاولة التفكير جوهرياً.

ولكن هذا التحول الجذري عن مبدأ الجوهر والوحدات الجوهرية إلى مبدأ الصيرورة لم يكن يعني، كما رأينا في سياق سابق، تحولاً عن فكرة المجتمع الجديد كحقيقة تصاعدية عليا غير محدودة ينتهي إليها التاريخ ويقف عندها أساسياً «التاريخي» كحل نهائي للوضع الإنساني وبالتالي للوضع التاريخي. كل ما حدث هو أن هذه الفكرة، فكرة حل نهائي لمشكلة هذا الوضع انتقلت من عالم ماورائي، ميتافيزيقي إلى العالم الذي نحيا فيه، إلى عالم تاريخي تنتهي فيه حركة التاريخ. فلسفة التنوير، والإيديولوجيات العلمانية المتعاقبة التي تفرعت مباشرة أو غير مباشرة منها، كانت طبعاً تمثل هذا المنعطف الجذري.

ولكن هنا يجب أن نحذر من الخلط بين رؤيا فلسفة التنوير التي أشرت إليها في سياق آخر والقائل بأن التاريخ حركة تقدم نحو العقلانية، تقدماً في العقلانية نحو مجتمع يزداد كمالاً وتكاملاً، وبين مفاهيم أخرى مماثلة انتشرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فجعلت ذلك، كما يكتب المؤرخ كولينغود وآخرون، بعداً خاصاً فقط من ميتافيزيقيا أواخر ذلك

* Substantialistic.

** Entities.

القرن التطورية، من حركة تطورية تقدمية تقول إن جميع السيرورات الزمانية هي سيرورات تقدمية في ذاتها، وإن التاريخ حركة تقدمية فقط لأنه سلسلة من الأحداث في مجرى الزمان. هذا كان يعني، بكلمة أخرى، أن هذه الميتافيزيقيا التطورية كانت ترى أن تقدمية التاريخ تمثل فقط حالة معينة في تطور وتقدمية الطبيعة بشكل عام. هذه التطورية لا تنطبق على فلسفة التنوير التي كانت تستثني الطبيعة من تقدميتها، وتميز التاريخ بتقدمية تستثنيها. «فلسفة التنوير كانت تعترف أيضاً بأن من الممكن وجود مجتمع إنساني لا يعرف أي تقدم في العقلانية، مجتمع كهذا يكون دون تاريخ، مثله مثل مجتمعات النحل والنمل اللاتاريخية، أو الطبيعية الصرفة»(9).

كانْت، مثلاً، كان يعتقد، في خط فلسفة التنوير، بوجود التقدم خارج الطبيعة، ولكنه تساءل مع غيره عن الأسباب التي تدفع المجتمع الإنساني إلى التقدم، لماذا كان هذا المجتمع يتقدم بدلاً من أن يركد؟... لماذا التقدم وليس الركود؟... الإجابة على هذا السؤال كانت مهمة بشكل خاص بالنسبة لكانْت لأنه كان يعتقد أن السعادة تتحقق حقاً في مجتمع يعيش في حالة ركود ولا تاريخية. الإجابات الأساسية السابقة كانت واحدة من اثنتين، الأولى كانت تمثلها الإجابة المسيحية التي سادت تماماً حتى عصر النهضة، وتقول إن هذا التقدم يعود إلى اهتمام الله وحكمته الإلهية التي كانت ترعى الإنسان وتوجه سيره إلى ما هو أحسن رغم الخبث الذي ينطوي عليه، الحماقات والأخطاء التي يمارسها؛ الإجابة الثانية التي كانت أعرق تاريخياً، تمتد إلى الفلسفة اليونانية والرومانية، ومنهما إلى فلسفة عصر النهضة وفلسفة التنوير، كانت تقول إن العامل الذي كان يصنع هذا التقدم هو قدرة الإنسان على الفكر العقلاني وعلى ممارسة الفضيلة.

كانْت تجاهل إجابات كهذه وتركها وراءه إلى درجة لم يكن قطّ يشير إليها. الإجابة الخاصة التي قدمها كانت تقول بأن تلك القوة (التي تدفع إلى هذا التقدم) لم تكن سوى الشر الكامن في الطبيعة الإنسانية نفسها: عناصر الكبرياء، الطموح، والجشع اللاعقلانية واللاأخلاقية. هذه العناصر الشريرة في هذه الطبيعة تجعل من المستحيل استمرار المجتمع في حالة ركود آمنة، إنها تعود إلى عداء بين الإنسان والإنسان، وبين حافزين يسيطران على السلوك الإنساني، حافز اجتماعي يدفع الإنسان إلى حياة ودية ومسالمة مع الآخرين، وحافز آخر مضاد لهذه النزعة الاجتماعية ويعبر عن رغبة في السيطرة على الآخرين واستثمارهم. تذمر الإنسان من وضعه الخاص في الحياة، بصرف النظر عن طبيعة هذا الوضع هو العامل الذي يدفع الإنسان إلى إسقاط النظام الاجتماعي السياسي الذي يعيش فيه هذا القلق هو الأداة التي تستخدمها الطبيعة في تحقيق تقدم الحياة الإنسانية.

هنا يجب التنبيه إلى أن هذه الإجابة لم تكن جديدة تماماً لأن آدم سميث، ثم مانديفيل، قدما كما أشرت في سياق سابق تفسيراً مماثلاً من ناحية أساسية أو من حيث المنطلق الأساسي.

هذا القلق، هذا التذمر الذي رجع إليه كانْت كعامل يفسر التحول التاريخي التقدمي

«ليس تذمراً إلهياً يرفض الإذعان إلى حالة الأشياء الموجودة لأنها لا تستطيع إرضاء المطالب الأخلاقية التي ترغب بها الإرادة الفاضلة، وهو ليس تذمر المحسن أو المصلح الاجتماعي، بل هو تذمر أناني صرف لا يقوم، في ضوء السعادة التي تميز الحياة الاجتماعية الراكدة، حتى على نظرة متنورة يمارسها الفرد في ما يتعلق بمصلحته الخاصة». كانْت يكتب «الإنسان يريد الانسجام، ولكن الطبيعة تعرف أحسن منه ما هو خير للنوع الإنساني (هنا يجب الانتباه إلى أن كانْت لا يقول الإنسان كفرد، أو حتى كجزء من مجتمع أو كل تاريخي، بل الإنسان كنوع أو مجرد بيولوجي)، الطبيعة ترغب في النزاع، الإنسان يريد أن يعيش براحة وقناعة، ولكن الطبيعة ترغمه على أن يترك الحياة السهلة والاكتفاء الساكن وراءه، وأن يقذف ذاته في حياة كادحة وأعمال صعبة كي تدفعه هذه الأعمال والحياة إلى استخدام عقله في اكتشاف وسائل ترفعه فوقها»(10).

هذا قد يعني نظرية تشاؤمية حول التاريخ، ولكن كانْت يصل منها إلى مفهوم آخر نقيض، إلى توقعات تفاؤلية كبيرة من حركة التاريخ، ويشرحها في القسم الأخير من كتابه «فكرة تاريخ عام»(11). هنا يتطلع كانت إلى مستقبل يحدد فيه الإنسان تاريخه، يتحرر فيه من الحوافز اللاعقلانية العمياء التي تحرك طاقاته، وقوى الشر التي تدمر حياته ولكن تقوده رغم ذلك في طريق التقدم. إنه مستقبل يصبح فيه الإنسان كائناً عقلانياً يسود هذه القوى والحوافز، ويحل محلها العقل المنظم الذي يتابع تقدمه ولكن دون قوى الشر واللاعقل التي كانت كامنة وراءه. إنه مستقبل يحقق السلام والطمأنينة على صعيد عام، مستقبل يتكافل فيه الكشف عن إمكانات الإنسان وتحقيقها. إن كان التاريخ صيرورة يصبح فيها الإنسان كائناً عقلانياً، وجب عليه العمل طويلاً قبل أن يصبح عقلانياً. فهو لا يستطيع أن يكون عقلانياً في البداية، ولهذا فإن القوى التي كانت تحرك حياته في الأطوار الأولى ليست العقل، وكان يجب أن تكون من نوع آخر يتناقض مع العقل، أي الجهل والضعف الأخلاقي، ولكن هذه القوى تتحدى العقل، كما كتب كانْت، وتحفزه على تجاوز وضعه إلى أن يتمكن من السيطرة عليه. هكذا يشطر كانْت التاريخ في خط فلسفة التنوير، والإيديولوجيات العلمانية في ما بعد، إلى شطرين، شطر لاعقلاني سابق وشطر عقلاني يسود المستقبل.

هذا التفسير للصيرورة التاريخية دفع المؤرخ كولينغود إلى القول بأن كانْت حقق «عملاً فذاً في تذليله لماذا يجب أن يكون هناك تاريخ. فذلك يعود إلى كون الإنسان كائناً عقلانياً، والنمو الكامل لإمكاناته يتطلب إذن سيرورة تاريخية. إنه دليل يماثل الدليل الذي قدمه أفلاطون في الكتاب الثاني من «الجمهورية» حيث بين، على نقيض السوفسطائيين، أن الدولة شيء طبيعي، وليست شيئاً مصطنعاً كما قال هؤلاء، وذلك لأنها تعود إلى الواقعة التالية وهي أن الكائن الفرد لا يستطيع الاكتفاء بذاته، وهو يحتاج إلى خدمات الآخرين الاقتصادية كي يتمكن من إشباع رغباته. فهو يحتاج ككائن اقتصادي إلى دولة يعيش فيها. كانْت يدلل بطريقة مماثلة على أن هذا الإنسان يحتاج، ككائن عقلاني، إلى سيرورة تاريخية يعيش فيها»(12). التاريخ يعني إذن تقدماً تجاه العقلانية، وهذا يعني في نفس الوقت تقدماً مستمراً في العقلانية إلى أن تُخرج هذه العقلانية الإنسان من التاريخ كصيرورة تاريخية وذلك عندما

تتكامل فتحرر الإنسان تماماً في مجتمع يحقق فيه إمكاناته ويسود فيه واقعه. هكذا تقود تلك الصيرورة التاريخية إلى نقيضها، ولكن هنا يجب التنبيه الى أن هذا المفهوم أو التفسير قد يكون «عملاً فذاً» كما قال كولينغود، ولكنه كان قد أصبح في زمان كانت مسألة عادية في فلسفة التنوير ـ على الأقل من حيث معناه الأساسي.

هذا التفسير الكانتي يشكل جزءاً مما يمكن تسميته أو ما أسماه، في الواقع، بعض المؤرخين والفلاسفة بالنقد الأخلاقي للوضع التاريخي أو الإنساني، والذي يقول في بعض اتجاهاته ومذاهبه الدينية والفلسفية والعلمانية، بأن جميع جوانب الحياة والعلاقات الإنسانية مسممة برذائل مدمرة كالأنانية، والكبرياء، والجشع، والطموح، والقسوة، إلخ... وبالتالي فإن الحل لها يكون في تجاوزها إلى حقيقة روحية عليا على طريقة المسيحية، حقيقة ميتافيزيقية عليا على طريقة الأفلاطونية، أو حقيقة تاريخية عليا تدفع إليها عقلانية تاريخية معينة على طريقة فلسفة التنوير. المذاهب والإيديولوجيات والاتجاهات العلمانية التي كانت تقول بهذه الطريقة الثالثة كانت تنبه إلى هذه الرذائل أو النقائص، ولكنها تؤكد في نفس الوقت أن من الممكن تصحيح الوضع ومعالجته جذرياً لأن هذه الجوانب السلبية ليست متأصلة في طبيعة الإنسان والحياة بل في مجتمع أو وضع تاريخي فاسد يرجع فساده إلى قواعد ومؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية وأخلاقية فاسدة يمكن تغييرها، وبالتالي إقامة «المجتمع الجديد» في المستقبل، المجتمع الذي يحقق فيه الإنسان جميع إمكاناته، كماله، وسعادته. ولكن بدلاً من الحقيقة الميتافيزيقية المتعددة الوجوه التي كانت تعود إليها الاتجاهات الأولى والثانية، فإن هذه الأخيرة كانت ترجع إلى عقلانية تاريخية عليا تدفع وفق جدلية خاصة بها نحو هذا المجتمع.

هذه النماذج الثلاثة قد تختلف كثيراً في ما بينها، ولكنها كلها تلتقي في أرضية واحدة، أرضية حقيقة تصاعدية عليا مطلقة. هذه الحقيقة قد تختلف في المذاهب والإيديولوجيات التي تعبر عنها، ولكنها كلها تلتقي في فكرة حياة أخرى تقدم حلاً نهائياً لنقص جذري ينطوي عليه الوضع التاريخي أو الميتافيزيقي، أو لما أسميناه هنا، «الشر الميتافيزيقي»، والذي ينتج عن هذا النقص أو بالأحرى يقترن به. وجودها نفسه يعبر عن وجود هذا «الشر»، ولكن فشلها الدائم المستمر عبر التاريخ في تحقيق تطلعاتها وترجمة فكرة الحياة الجديدة أو المجتمع الجديد إلى واقع يدل أيضاً على أن هذا الشر الميتافيزيقي ـ كما حددته سابقاً ـ متأصل في الوضع الإنساني. فهذا الوضع يعني هذا النقص أو الشر وبما أنه لا يمكن إلغاء هذا الوضع، النقص أو الشر الذي يلازمه، والوصول من ذلك إلى حل للقضايا والمشاكل والآلام التي تترتب عليه، فإن فكرة حقيقة تصاعدية عليا مطلقة ـ ميتافيزيقية كانت أم علمانية ـ وما تعنيه من فكرة حياة أخرى أو فكرة مجتمع جديد تقدم حلاً للشر الميتافيزيقي، تكون بالتالي فكرة مقدورة على الإنسان في وضعه الإنساني. هناك عدد كبير من الفلاسفة رأوا ليس فقط أن هناك قضايا «وأسئلة» أساسية لا يمكن للعلم أو العقل العلمي إعطاء جواب لها، بل إن من طبيعة الفلسفة أن تنشغل بها. إن راسل، مثلاً، يقول، وذلك رغم الموقف الوضعي* الذي نجده

* عندما يقول راسل، مثلاً بأن كل معرفة أكيدة تقع في نطاق العلم فإن هذا القول يمكن أن يحدد كقول وضعي، إن نحن نعني بكلمة وضعية المذهب القائل بأن العلم وحده هو الذي يوفر معرفة إيجابية حول العالم.

في فلسفته والذي يمثل جانباً أساسياً من هذه الفلسفة، بأن الفيلسوف ينشغل بمشاكل لا يمكن من حيث المبدأ أن نجد حلولاً علمية لها. فهو يكتب، مثلاً. «إن المسائل الأكثر أهمية بالنسبة للعقول الفلسفية هي كلها تقريباً من النوع الذي لا يمكن للعلم أن يجد جواباً لها»(13). هذا النوع من القضايا والمشاكل لا يزال يرافقنا بشكل مهم وملح كما كان في الماضي وذلك رغم التقدم الهائل الأبعاد في المعرفة العلمية. «من الواضح الآن أنه أصبح من غير الممكن القول إن المعرفة العلمية بلغت شكلها أو حدها الأعلى، لأنه ليس من الممكن مسبقاً استثناء حدوث تحول جذري فيها. فهناك ولا شك هدف مثالي، ولكنه هدف ينحسر باستمرار رغم أن التقدم في المعرفة العلمية هو تقدم حقيقي»(14). الإنسان لا يستطيع، سواء في المذاهب الفلسفية أو الإيديولوجية التي يرجع إليها أن يتجنب هذه القضايا الأساسية، كقضية القصد الإنساني، معنى أو قصد التاريخ، الطبيعة المتغيرة، المتحولة والزائلة لجميع الأشياء والظواهر والأعمال والكائنات الحية ومنها الإنسان، المحدودية المكانية والزمانية التي تميز هذه الأخيرة، معنى الموت والألم، إلخ...

إن فيورباخ كان أول من قدم تفسيراً منسقاً* لفكرة الله كفكرة تعكس تطلعات ومشاعر إنسانية مكبوتة، تواجه طريقاً مسدودة، أو بالأحرى نقصاً أساسياً في وضع الإنسان وعجزاً عن معالجته. فيورباخ كان في ذلك يوسع ويعمم، في الواقع، أفكاراً قال بها مفكرون سابقون كما نجد، مثلاً، في نظريات دافيد ستراوس، وبرونو باور، اللذين كانا معاصرين له. نظريات كهذه كانت تقول، في خط فلسفة التنوير أن مضامين الأناجيل والتفاسير التي تنطوي عليها لا تمثل أحداثاً تاريخية بل مفاهيم أسطورية تعبر عن نوازع وأحلام ومشاعر إنسانية. في فلسفة فيورباخ الأنتروبولوجية نجد أن البؤس الدائم الذي يقاسيه الإنسان في وضعه وعجزه المستمر في التغلب عليه كان يدفع به إلى خلق فكرة حياة أخرى سماوية، خلق فكرة كمال متكامل مطلق تتمثل في إله كلي القدرة والمعرفة، كان يحقق فيها آماله وتطلعاته وتوفر له بالتالي التعزية والطمأنينة في مجرى البؤس الإنساني الذي يقاسيه في هذه الأرض. هذا كان يعني أنه بقدر ما كانت تزداد أبعاد هذا البؤس بقدر ما كان يزداد جلال ومجال «الجنة». فكرة هذا الحل النهائي كانت، في دورها، تزيد في كمالها المتكامل من بؤس الحياة الحالية، ومن اليأس المذل الذي يقاسيه الإنسان. الرؤيا الدينية تمثل إذن، كما فسرها فيورباخ وعدد آخر كبير من الفلاسفة والباحثين الذين تابعوا هذا الخط، ظاهرة تنتج عن أوضاع اجتماعية إنسانية ناقصة، وبالتالي فهي ليست رؤيا اعتباطية يمكن وضع نهاية لها عن طريق العقل النقدي وأدلته العقلانية كما كانت تقول فلسفة التنوير مثلاً. في هذا التفسير ينتقل فيورباخ، كما يبدو، من الوضع الاجتماعي إلى الوضع الإنساني نفسه. ففي أهم كتاب له «جوهر المسيحية»(15) دلل فيورباخ أن تلك الأساطير التي تكوّن الدين تجد مصدرها وأسبابها في حاجات ورغبات إنسانية ينقلها الإنسان إلى حقيقة عليا، خارج وجوده، إلى حالة أخرى تعلو على حياته، لأن الكائنات الإنسانية تشعر بنقص ذاتي، بنقص يلازم حياتها، فتخلق بالتالي فكرة الله كتأليه لطبيعتها الداخلية. إن

* Systematic.

ما تميز به هذه الفكرة من قدرة كلية، خلود، ثبات دائم، لامحدودية، يعكس الميزات أو الحاجات التي تعطيها القيمة الأولى في حياتها، أو التي تمثل حلاً، كما نقول في التفسير الذي نقدمه هنا، لبعض جوانب النقص الأساسية التي يكشف عنها الوضع الإنساني. الخطأ أو النقص الذي يكشف عنه تفسير فيورباخ هو أنه لا يمتد إلى الوضع الإنساني ككل، في ذاته، إلى التناقضات والمشاكل والآلام التي تنتج عنه، أي التي تنتج عن تفاعل الكائنات الإنسانية نفسه في إطار حياة مشتركة، والتي لا يمكن تقديم حل لها أو توقع زوالها كما بدا ليفورباخ.

ماركس اعتبر، من جهته، أن الدين يعبر بشكل نهائي عن جميع أشكال الاغتراب الإنساني. إنه يكتب في الجزء الأول من «الرأسمال» إن الانعكاس الديني للعالم الواقعي لا يمكن أن يزول إلا عندما تستطيع أوضاع العمل والحياة العملية أن تقدم للإنسان علاقات عقلانية واضحة مع أمثاله (من الكائنات الإنسانية) ومع الطبيعة»... «فالمجتمع لا ينتج إذن نتائج فاسدة إلا كمجتمع مغترب، والدين هو رمز هذا الاغتراب كانفصام»(16). الماركسية تقول إنه من الممكن وضع نهاية للاغتراب وتحرير الإنسان منه عند زوال اغتراب العمل، وهو أمر يمكن تحقيقه، أمر يتجه التطور التاريخي نفسه إلى تحقيقه. زوال هذا الاغتراب يعني كما تقول الماركسية زوال جميع الشرور الاجتماعية المزمنة التي لازمت الحياة حتى الآن، وهو يتطلب فقط إزالة التوزيع الاستغلالي الظالم لإنتاج العمل، وتغيير أوضاع العمل التي تخنق إمكانات وحرية الإنسان. المجتمع الشيوعي الذي تدعو إليه أو بالأحرى تتبىء بقدومه يغير هذه الأوضاع من الجذور وبذلك يلغي اغتراب العمل، وبالتالي جميع أشكال الاغتراب والشر.

هذا المفهوم الذي يركز على أوضاع العمل بشكل استثنائي كمصدر للاغتراب، وعلى الدين كمركز له، حجب عن ماركس أبعاد الاغتراب الأخرى التي تشكل الأبعاد الأساسية. فنقده المركز لهذا العامل هو الذي أخفى عنه حقيقة انقسام أساسي وداخلي بين الإنسان والمجتمع وتناقضات الوضع الإنساني الأخرى كالتي نجدها، مثلاً، بين الإنسان والكون، بين الإنسان وذاته، وغيرها من التناقضات التي أشرت إليها سابقاً. هنا كان ماركس حبيس نظريته نفسها. فنقده للاغتراب الذي ينتج عن أوضاع العمل قد يكون صحيحاً وهو صحيح في إطار هذه الأوضاع، ولكن التركيز عليه كان يمثل انحرافاً أو خطأ أساسياً ضخماً كانت له نتائج وخيمة، مباشرة وغير مباشرة، على تاريخ الماركسية، مجرى ومصير الثورات التي انطلقت منها. هذا كان يعني أن ماركس نظر إلى الاغتراب كانقسام خارجي وتاريخي صرف، فتجاهل بذلك احتمال وجود أبعاد أنتولوجية وأنتروبولوجية له، الأبعاد التي أرجع إليها في هذا القسم من الكتاب. بما أن المذاهب الفلسفية والإيديولوجية، كالدين مثلاً، تعكس أوضاعاً اقتصادية اجتماعية معينة، وبما أن من الممكن إزالة هذه الأوضاع بأخرى تحرر الإنسان يمكن بالتالي إزالة هذه المذاهب وفي طليعتها الدين*. فكرة المجتمع الجديد الذي أعلن عنه تقوم منطقياً

---

* ماركس (وآخرون ايضاً أشرت إليهم) رأى أيضاً كما ذكرت في سياق سابق ان فكرة المجتمع الجديد الذي قال به تعني نهاية الفلسفة نفسها، وبذلك يلغي كل أبعاد الوضع الإنساني الأنتولوجية والأنتروبولوجية التي نرجع إليها في هذا الباب من الكتاب في تفسير هذه الفكرة، هنا يجب أيضاً الإشارة بأن نماذج هذه الفكرة تقول بالشيء نفسه، وإن كان ضمناً في كثير من الأحيان.

على هذه الفرضية التي تقول بإزالة الدين أو على الأقل احتمال إزالته مع المذاهب الأخرى المماثلة. ماركس لا يتساءل أبداً إن كان الاغتراب يعكس ضيقاً أو كرباً أنتولوجياً، ويدركه فقط كاغتراب تاريخي، أي مؤقت.

هذا يعني أن ماركس يحمِّل التاريخ مسؤولية كل «النقص» الموجود في الإنسان ووضعه، وبذلك يعطيه أولوية شبه ميتافيزيقية، ولكنه في الوقت نفسه يلغيه ويضع نهاية له بفكرة المجتمع الشيوعي الذي يعالج هذا النقص، وبالتالي يضفي الوضوح والعقلانية والحرية على العلاقات القائمة بين الناس. فالتاريخ هو فقط تاريخ الاغتراب وهو موجود فقط كتاريخ له. ولكن بما أن حركة هذا التاريخ تقود إلى المجتمع الشيوعي الذي يحرر هذا التاريخ من النقص الذي يحركه ويصنعه، فإن التاريخ نفسه يصبح تاريخياً. لهذا فإن النظريات التي ترجع إلى مفهوم يقول «بإنسان اقتصادي» في تصوراتها لفكرة المجتمع الجديد أو في تفسيرها للتاريخ هي نظريات مغلوطة وحتى ساذجة. فالكلام عن وضع تاريخي دون أية أبعاد أنتولوجية وأنتروبولوجية يعبر عنها ويعكس عملها، عن إنسان لا يملك أية حوافز وتطلعات سوى الحصول على الثروة وتراكم المال، أية حاجات ورغبات أساسية خارج الحاجات والرغبات المادية يعني تبسيط الإنسان ووضعه إلى درجة قصوى. لهذا فإن القول بأن الطريق إلى المجتمع الجديد وما يحققه من خلاص نهائي للإنسان هي الكيفية التي تتحقق فيها ملكية المصانع والسيطرة على وسائل الإنتاج يكون قولاً ناقصاً جداً يبتر التاريخ ويشوه حركته ومعناه. مفاهيم وتفسيرات كهذه حول التاريخ وفكرة المجتمع الجديد قد تكون صحيحة من زاوية نسبية معينة، وقد تكون ضرورية - وهي ضرورية - في تفسير التاريخ و«إقامة» المجتمع الجديد، ولكنها لا تستنزف القوى المحركة للتاريخ والأوضاع الضرورية لهذا المجتمع - هذا إن كان طبعاً من الممكن «تحقيق» هذا المجتمع.

الأنسكلوبيديون الفرنسيون من أمثال هيلفسيوس، لامتري، ديديرو، هولباخ، استخدموا الفلسفة المادية كسلاح قوي ضد الدين والكنيسة الكاثولوكية. هولباخ كان يتكلم باسم هؤلاء عندما كتب مختصراً موقفهم الفلسفي «إن نحن رجعنا إلى بداية الأشياء، فإننا نجد دائماً أن الجهل والخوف خلقا الآلهة، أن عوامل كالخيال، والانقسام، والخداع زخرفتهم، أن الضعف كان يدعو إلى عبادتهم، أن السذاجة كانت تغذي وجودهم، أن التقليد يبقي عليهم، وأن الاستبداد كان يناصرهم كي يفيد من جهل الناس»(17).

هنا نجد أن موقف الأنسكلوبيديين الفلسفي الذي يعبر عنه هولباخ يشير إلى أسباب شتى في تفسير الدين، ولكنها أساسياً أسباب تاريخية؛ ولكنه لا يشير إلى الوضع الإنساني، إلى التناقضات التي تكوّنه، أو إلى ما أشرت إليه «بالنقص الميتافيزيقي» الذي يكشف عنه كسبب بعيد للظاهرة الدينية. إنه يقول، في الواقع، أن الأسباب التي يذكرها هي إسباب عرضية ويمكن إزالتها، في حين أن «النقص الميتافيزيقي» الذي ننطلق منه هنا يقول إن هذه الظاهرة، سواء في صعيدها الميتافيزيقي أو صعيدها العلماني، مقدورة تاريخياً على الإنسان، لأن الأسباب الداعية لها متأصلة في طبيعة الوضع الإنساني نفسه، فالمذاهب والإيديولوجيات الميتافيزيقية قد تزول ولكن الظاهرة الدينية سواء في شكلها الميتافيزيقي أو العلماني تبقى

وتفرض ذاتها على التاريخ. ديدرو كتب هو الآخر معبراً أيضاً عن نفس الموقف، «الناس لن يحققوا حريتهم أبداً حتى يتم خنق آخر ملك بأمعاء آخر كاهن»(18) ولكن عندما يتم قصد ديدرو، فإنه يضع نهاية فقط لإيديولوجية معينة (لدين معين) تكون قد استنزفت إمكاناتها وبلغت نهاية دورتها التاريخية، ولكنه لا يضع نهاية للضرورة الإيديولوجية التي تفرض ظهور إيديولوجيات جديدة. هذا ما حدث، في الواقع، في ما بعد، أي بعد سقوط المسيحية، وذلك في ولادة الإيديولوجيات (أو الأديان) العلمانية. فالإيديولوجيات الفردية تولد وتموت، بل هو مقدور عليها أن تستنزف ذاتها وإمكاناتها وتزول من الوجود، ولكن الحاجة إلى إيديولوجية ما تبقى وتفرز، عاجلاً أو آجلاً، إيديولوجيات جديدة.



نيتشه كان، كما يبدو، أول فيلسوف حديث استخدم عبارة «الله مات»، وذلك في كتابه؛ «المعرفة السعيدة» على لسان إنسان «مجنون» كان يركض في الشوارع معلناً عن هذا الموت. ولكن الرجوع إلى نيتشه وكأنه أول من أعلن عن نهاية أو غياب الله، كما يصنع عدد من المفكرين، يشكل خطأ كبيراً. فقد سبق إلى ذلك عدد كبير أعلنوا عن هذا «الموت» قبل أن يعلن عنه في أواخر القرن التاسع عشر. هؤلاء لم يستخدموا عبارة «الله مات» ولكنها عبرت عن مضمونها أو ما تعنيه في أشكال أخرى. إن فلسفة التنوير قد لا تقول مباشرة بأن «الله مات» ولكن الاتجاه الفلسفي الذي عبرت عنه وتميزت به عن المذاهب الفلسفية السابقة كان ينطوي على هذا المعنى، وهو لا يكون ممكناً لولا هذا الإدراك الضمني «لموت الله». إن رجوع فلاسفتها، مثلاً، وخصوصاً ديديرو الذي كان يمثلها في هذا الصعيد، إلى فكرة «الفردية الإنسانية» كطريق إلى الخلود، كأرضية لأخلاق جديدة، يعني هذا الموت وإن لم يعلن عنه. حتى فولتير كان يعلن ضمنياً عن هذا الموت عندما كان يقول «إن كان الله غير موجود وجب اختراع وجوده». المنطلقات الفلسفية التي انطلق منها بعض فلاسفتها من أمثال لامتري، البارون دولباخ، وهيلفسيوس، كانت هي الأخرى تعني ضمناً هذا الموت ولا تكون ممكنة دونه. وكيركجارد، الذي يعتبر أب الوجودية الدينية الحديثة، كان هو الآخر يعلن عن «موت الله»، قبل نيتشه وبطريقة مماثلة، في أواسط القرن الماضي، ولكن دون استخدام هذه العبارة. فهو عندما كان يقول، مثلاً إن لوثر أعلن عن 95 أطروحة ولكن أنا أعلن عن أطروحة واحدة وهي أنه لم يعد هناك أي مسيحيين، فإنه كان يعترف بهذا الموت ويعلن عنه. ومفكرون تطوريون من أمثال كوندورسه، كونت أو ماركس، إلخ... لم يستخدموا عبارة «الله مات» ولكن نظرياتهم كانت تقول ضمناً بذلك وتنطلق منه، وهي كانت تستحيل دون هذا «الموت» السابق. هذا ينطبق على جميع المذاهب الحديثة الأخرى، من الداروينية إلى الفرويدية، ومن الوضعية إلى الوجودية إلخ... هذا التنبيه إلى «موت الله» أو الاعتراف الضمني به كان ظاهرة حديثة عامة ترافق العقل الحديث ككل*.

نيتشه الذي يرجع إلى موت الله كتفسير للوضع الحديث، ويرشدنا إلى التوكيد على

* سأرجع إلى هذا الموضوع في جزء لاحق بعنوان «الدورة الإيديولوجية المسيحية».

الحياة في هذا العالم الجديد دون إله، يوحي أن كلا من المؤمن والملحد لا يدركان تماماً ما حدث. فالملحد يجد أن هذيان الإنسان المجنون مدعاة للتسلية، ويؤكد أن الله يستطيع الخروج من العالم دون أن يتغير أي شيء أساسي فيه، والمؤمن يلمح، من ناحية أخرى، شيئاً من الدور الذي يمارسه الله في الحياة، ولكنه لا يرى بعد أن مكانته السابقة في العالم قد زالت. لهذا كان الأمر يحتاج إلى إنسان هامشي، إلى إنسان دون موطن في العالم اليومي، عالم التعليم، الثقافة، الأعمال والعمل، الفراغ، إلخ... كي يعلن عن هذا الوضع. رجل مجنون هو الذي يجب بالتالي أن يقوم بهذا الإعلان.

ما قد يكون، أو هو بالأحرى، أهم من الإعلان عن «الموت» في عبارة «الله مات»، كانت عبارة أخرى تالية كررها «الإنسان المجنون» الذي أعلن عن هذا الموت، وهو قوله «إنني أبحث عن الله!... «إنني أبحث عن الله»، وذلك لأن ما حدث عند «موت الله» هو إسراع الإنسان إلى خلق هذا «الله» في شكل آخر، وكأنه لا يستطيع الاستغناء عنه أبداً. فما أن «يقتل» واحداً حتى يسرع إلى خلق آخر وإن كان بشكل مختلف. لهذا كان هذا القول الثاني «للإنسان المجنون» أهم في تمثيل الواقع التاريخي، وذلك لأنه يرجع إلى الوضع الإنساني ويكشف في ذلك - وإن كان هذا يخرج عن قصد نيتشه - عن الحاجة المستمرة إلى حقيقة تصاعدية عليا مطلقة يجد فيها الإنسان محوراً لوجوده، قاعدة لحياته. ظهور الإيديولوجيات العلمانية (أو الأديان العلمانية) الحديثة التي ترجع هي الأخرى إلى حقائق من هذا النوع تدل بوضوح على ذلك. هذه الحقائق كانت تختلف عن مثيلتها في الأديان الميتافيزيقية التاريخية، ولكنها كانت مثلها من حيث طبيعتها ومنطلقاتها، وظيفتها ودورها*.

عندما يقول كيركجارد، أنه لا يوجد مسيحيون، أو عندما يقول نيتشه بأن الله مات، فذلك لا يعني أن ما حدث يعود إلى كون الأدلة التقليدية على وجود الله كالأدلة الأنتولوجية أو أدلة «التصميم المقصود» قد انهارت لأن العقل الحديث استطاع أن يكشف عن مغالطات هذه الأدلة وعدم صحتها، وبالتالي كان لا يمكن لفكرة الله أن تستمر أو للمسيحي أن يكون مسيحياً بعد أن اتضح بأن هذه الأدلة غير صحيحة. ما يقول نيتشه هو ببساطة أن «الله مات» لأنه لم يعد موجوداً في العالم، وما يقوله كياركجارد هو أيضاً ببساطة أن المسيحي غير موجود، لأن الله أصبح غائباً أو غير موجود في قلبه، يحدد مشاعره وأفكاره، أو يكونه باطنياً ووجدانياً. إن محاولة الدفاع عن وجود الله بأدلة ما تعني في ذاتها، كما أشار عدد من المفكرين، غيابه، لأن هذا الوجود لا يحتاج، لو كان موجوداً، إلى أدلة كهذه. زوال فكرة الله أو وجوده في الحياة الحديثة خلق فراغاً إيديولوجياً هائل الأبعاد خسر معه الإنسان الحديث الشعور بالعالم كموطن له، ولهذا كان المفكرون المعاصرون يسرعون، واعين أو غير واعين، إلى البحث عن حل لفقدان هذا الموطن، للمضاعفات الرهيبة التي ترتبت عليه. هذا الشعور كان دائماً يلازم الإنسان بشكل ما، ولكن «موت الله» كشف عنه وأبرزه فأسرع يفتش عن مخرج له. هذا «الموت» أحدث هزة جذرية عنيفة للإنسان الحديث، وما أن بدأت

* راجع ثم «المضمون الميتافيزيقي في الإيديولوجية الانقلابية، في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

المؤشرات تلوح في الأفق حتى أسرع هذا الإنسان، عن طريق مفكريه وفلاسفته، ينقل فكرة الله أو حقيقته الميتافيزيقية، إلى العقل، الطبيعة، التاريخ، المجتمع، الإنسانية ذاتها، إلخ.

ابتداء من فلسفة التنوير، إلى وضعية كونْت، إلى ماركسية ماركس، إلى فوضوية برودون أو باكونين، إلى نظرية فرويد، إلخ... كانت جميع المذاهب الفلسفية والاجتماعية الإنسوية العلمانية تتوقع زوال هذه «الحقائق» الميتافيزيقية نتيجة تقدم الإنسان الفكري والأخلاقي، تقدم العلم والمعرفة الحديثة، وحركة أو ثورة التحرير الاجتماعي السياسي؛ ولكن ما حدث هو أن هذه الحقائق لم تنته مع هذا التقدم، بل اتخذت أشكالاً جديدة فرضت ذاتها على هذه المذاهب والنظريات نفسها، وعلى الإيديولوجيات الانقلابية التي ارتبطت بها. لهذا فإن المسألة ليست مسألة عقلانيتها أو علميتها، بل استمراريتها والحاجة إلى تفسير هذه الاستمرارية. النتائج السياسية التي كانت بشكل خاص تترتب على بعض هذه المذاهب والإيديولوجيات كانت تدفع بعدد من المفكرين والفلاسفة إلى التحذير من هذه المواقع والحقائق الميتافيزيقية التي تنطلق منها فتحولها إلى حركات كليانية تلغي حرية الإنسان. هؤلاء كانوا يريدون أن نرفض هذه النظريات والمذاهب «الميتافيزيقية» كالتي تعمل على الكشف عن معنى أو عقلانية عامة في التاريخ، أو تبحث فيه عن مثال أعلى للخير والعدالة، أو كالتي تنظر إلى مجتمع أو مدينة فاضلة يجد التاريخ فيها حلاً نهائياً له، أو التي تحاول تحديد سعادة أو بؤس الناس في ضوء ميل متأصل في إنسانية الإنسان، إلخ... بدلاً من ذلك يدعو هؤلاء إلى التركيز على مشاكل محدودة، وقضايا يمكن معالجتها أمبيريقياً، أو أن نعالج المشاكل والقضايا التي تواجهنا في وجودنا كمشاكل وقضايا فيزيائية أو طبيعية لأن القضايا الأخلاقية والإنسانية الفلسفية الكبرى ترجع إلى ما قبل. التاريخ العلمي، ولهذا أصبح لزاماً علينا، كما يؤكدون، التحرر من «الميتافيزيق التاريخي» الذي يشكل أكبر عثرة ضد تطبيق مناهج العلم الأمبيريقية في حل مشكلة الإصلاح الاجتماعي. فالمثال يشكل خطراً لأنه مضاد للعلم، ويعبر عن موقف فكري سحري، أو أقرب إلى السحر واللاهوت منه إلى العقل العلمي.

دي توكفيل كان، كما يبدو، أول مفكر كبير استخدم هذا النقد الحديث لهذا النوع من «الميتافيزيقيا» وذلك في النصف الأول من القرن الماضي. فهو يشير بوضوح إلى أن تكوين مفاهيم عامة، أو مذاهب تقول بقوانين شاملة، يشكل عكازاً للعقل الإنساني يساعده في ضعفه وفي التغلب على هذا الضعف، ولكنها تدلل في نفس الوقت على هذا الضعف أو أبعاده. إن شمولية هذه المفاهيم والمذاهب تقوم على محدودية طبيعة الإمكانات الإنسانية؛ ولكن التوكيد، بسبب هذه الحاجة إلى التغلب على هذا الضعف، على تفسير عام وشامل، ثم الإيمان والاكتفاء به، يكون عملاً طائشاً. إنه دون شك لا يكون دليلاً على حكمة متزايدة (19).

في مكان آخر يذهب دي توكفيل إلى أبعد من ذلك فيقول إن سبب هذه النظريات الشاملة التي تزعم أنها تفسر التاريخ وكل شيء فيه في إطار حركة تحدد مجراه يعود، في الواقع، إلى الغرور والكسل. إنه يكتب «إنني أكره، من ناحيتي، هذه المذاهب المطلقة التي

تجعل مجرى التاريخ كله مرتبطاً بأسباب أساسية مهمة، كبيرة، مرتبطة معاً بسلسلة القدر، وتلغي الناس تقريباً من تاريخ النوع الإنساني. إنني أجدها ضيقة الأفق الفكري في عظمتها المزعومة، ومزورة في المظهر الذي تتخذه كحقيقة حسابية»(20).

«الميتافزيقيا» التي كانت عادة تخيف دعاة هذا النقد الحديث في القرن العشرين وتدفعهم إلى مواقف من هذا النوع كانت الماركسية. فهم يرون، مع كارل بوبر الذي أشرت إليه سابقاً في سياق مماثل، بأن الماركسية تمثل «صياغة لعنصر ميتافيزيقي، روحي، غير علمي، ودوغماتي بشكل حتمي». ولكنهم يشيرون، في نفس الوقت، إلى أن الماركسية لم تكن المحاولة الأولى من هذا النوع، لأن هذا الاتجاه الميتافيزيقي ولّد في الماضي محاولات طوباوية تعمل بشكل مماثل على تحقيق هذا النوع من التحويل الجذري للتاريخ أو الإصلاح الاجتماعي. هذا يعني إضافة عنصر آخر يناقض القصد من نقدهم، يعترفون به ضمناً، على الأقل، وهو أن هذا النوع من الميتافيزيقيا يشكل جزءاً من عمل الإنسان في التاريخ، وبالتالي يفرض ذاته كضرورة تاريخية. فإن كانت المحاولات الطوباوية متعددة عبر التاريخ، كما يعترفون، فإنها تشكل إذن ظاهرة تاريخية، وتعني وجوداً يفرض ذاته لأنه يعود إلى أسباب متأصلة، في طبيعة التاريخ أو الوضع التاريخي، وبالتالي لا يصح نقدها أو رفضها كمثال طوباوي أو ميتافيزيقيا تاريخية وكأنها ظاهرة اعتباطية من صنع رغبات خاصة يعبر عنها عدد من المفكرين في رؤياهم التاريخية. نقد كهذا يمتد من دي توكفيل، ومن تحذير برودون لماركس بأن ما يدعو إليه يهدد بولادة دين جديد، إلى كثيرين في النصف الثاني من القرن العشرين، كان دائماً يعترف أن هذه «الميتافيزيقيا» التاريخية لا تقتصر على نظرية اجتماعية معينة، وأنها تعبر عن ذاتها في محاولات تاريخية أخرى عديدة؛ ولكن ظاهرة تتكرر بهذا الشكل عبر التاريخ لا يمكن أن تكون اعتباطية. لهذا كان على هؤلاء، بدلاً من أن يحاولوا «إزالتها» وتحرير الإنسان منها عن طريق النقد العلمي والتوكيد على المنهج الأمبيريقي، أن يقفوا عندها ويحاولوا استخدام هذا العقل العلمي في تفسير الأسباب التي كانت تدعو إليها وتصنع منها ظاهرة تاريخية.

هذا النقد كان، في الواقع، يتجه إلى أول محاولة تاريخية كبيرة في خلق المجتمع الجديد (الفاضل) ويبدأ منها: «جمهورية» أفلاطون. إن بوبر الذي يعبر بشكل منظم عن هذا الاتجاه يقول، في الواقع، إن الخطأ يعود إلى أفلاطون الذي صاغ المثال الميتافيزيقي الذي يمثل الشكل الأعلى للعدالة في «الجمهورية»، ويحمله المسؤولية التاريخية عن جميع المثل أو «الأوهام» الطوباوية والطموحات اللاعقلانية التي كان يرجع إليها الإنسان بالعمل على خلق المجتمع الكامل وصنع التاريخ من جديد. إنه يقول إن الوقت قد حان، في الواقع، لوضع نهاية لنفوذ أفلاطون وجميع الفلسفات الاجتماعية أو السياسية الأخرى التي رأت في التاريخ حركة عامة تتجه نحو إقامة هذا المجتمع الجديد (الكامل)، لأن ليس هناك من أي جوهر دائم في الواقع الاجتماعي التاريخي يحركه في اتجاه معين.

هذا النقد لا يقف كي يتساءل: لماذا مارست «الجمهورية هذا الدور التاريخي الكبير إن كانت وهماً وخطأ؟... لماذا كانت الظاهرة نفسها تعيد ذاتها رغم أنها كانت غير قادرة على تحقيق قصدها؟... إن كان تكرر هذه الظاهرة بهذا الشكل هو تكرار «وهم» و«خطأ»، ألا يجدر

بنا، ويجب علينا أن نحلل الأسباب البعيدة الأساسية التي تفسر هذه الحاجة المستمرة إلى «الوهم» و«الخطأ»؟... هؤلاء يتكلمون، بكلمة أخرى، وكأن الذنب كان ذنب أفلاطون. إن كان هناك من «ذنب» فإنه يجب أن يكون ذنب الوضع الإنساني وليس أفلاطون. اتهام أفلاطون بأنه كان مسؤولاً عن هذا النوع من الفلسفة السياسية، الذي يعبر عن ميتافيزيقيا تاريخية قول يبلغ درجة من أعلى درجات التبسيط الفكري للتاريخ. إن ظاهرة تاريخية تعيد ذاتها باستمرار كفكرة المجتمع الجديد والميتافيزيقيا التاريخية التي يرتبط بأحد أشكالها لا يمكن أن ترجع إلى عامل فكري فقط، وخصوصاً إلى فيلسوف معين مهما كان أثره التاريخي كبيراً.

الصعوبة أو بالأحرى الاستحالة ـ حتى الآن على الأقل ـ التي تنطوي عليها فكرة المجتمع الجديد كمثال ميتافيزيقي للكمال كانت تكشف عن ذاتها، عن عجزها عن ترجمة ذاتها إلى الواقع، وبوضوح كبير عبر التاريخ، ولكن هذا لا يلغي معناها كظاهرة تاريخية أو كضرورة إنسانية، ويجب أن لا يدعو إلى تجاهلها لأنها غير واقعية، أو لأنها توحي بسبب تطلعاتها الغير محدودة بأنها ذات طبيعة ميتافيزيقية، وذلك لأن عودتها في أشكال وتجارب تاريخية مختلفة تدل بوضوح على أنها ليست ظاهرة اعتباطية، بل هي على العكس تمثل حاجة إنسانية، نفسية وأخلاقية يفرزها الوضع الإنساني نفسه وبالتالي يجب الكشف عن جذورها في هذا الوضع. «اللاهوت» الوجودي قد يؤكد ابتداء من كيركجارد وانتهاء بنيبوهر، بول تيليك، وكارل بارث، أنه لا يمكن إزالة قوى التاريخ المدمرة وإقامة مملكة العدالة والسلام في هذه الأرض، والوجودية العلمانية من هايدغار إلى سارتر وألبير كامو قد تلتقي مع الوجودية الدينية في هذا الموضوع، فتقول باستحالة فكرة المجتمع الجديد، ولكن هذه الفكرة ستعيد ذاتها باستمرار لأنها تمثل ضرورة تاريخية تنبثق عن جدلية الوضع الإنساني. فنحن عندما نتطلع حولنا نجد دائماً، مثلاً، نقصاً أخلاقياً، وهذا يوجه العقل رأساً إلى استكشاف حقيقة عليا مطلقة دون نقص أخلاقي، أو حقيقة تحركنا في اتجاه حل نهائي يمثل هذه الحقيقة الأخلاقية المطلقة.

السؤال الأساسي ليس إذن واقعية فكرة المجتمع الجديد أو عمليتها في معنى إمكان تطابقها مع الواقع، أو ترجمتها إلى واقع، بل هو: لماذا كان الناس يرغبون فيها ويريدونها؟... لماذا كان فشلها في تحقيق ذاتها عاجزاً عن وضع نهاية لها؟... إن فكرة المجتمع الجديد والمذاهب والتصورات الميتافيزيقية التي كانت تقترن بها قد تكون «وهماً»، كما قال عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين، ولكن المسألة التي تطرح ذاتها هي: لماذا كان الناس يحتاجون باستمرار إلى أوهام من هذا النوع؟... إن الإنسان قد يحتاج حاجة أساسية لا واعية إلى أوهام يعيش بها، ولكن السؤال الأساسي هو: لماذا يحتاج إلى هذه الأوهام؟... لماذا عجز عن غسل دماغه منها؟... فكرة المجتمع الجديد كانت تشغل الكثير من طاقاتنا وجهودنا، ولكن إن كانت وهماً، لماذا تبذير الطاقات والجهود؟...» تحويل العالم في اتجاه رغبتنا أو جعله يخدم هذه الرغبات يعني «كما يكتب أرنست بيكر، «عملاً يستنفد كل جهودنا. أما في ما يتعلق بالوسائل فإننا كلنا حيوانات عاجزة ودون قيمة، نحاول أن نرغم الكون ونصنعه وفق تصوراتنا... عندما تتكشف هذه الأكذوبة نصبح عاجزين حرفياً. هذا يفرض علينا الاستنتاج بأن الإنسان حيوان مضطر بأن يعيش في أكذوبة كي يمكن له أن يعيش»(21)، ولكن لماذا كان الإنسان يجد نفسه

مضطراً لأن يعيش في أكذوبة، ويحتاج إلى أكذوبة... هذه التساؤلات تشير بوضوح الى أن طبيعة الوضع الإنساني، النقص الميتافيزيقي الذي يكشف عنه، هو الذي يدفع في اتجاهات كهذه، هو الذي يقف وراء فكرة المجتمع الجديد كحل للشر الميتافيزيقي الذي يترتب عليه.

المعرفة الإنسانية هي التي تدفع بمحدوديتها إلى مذاهب ونظريات مطلقة حول الإنسان، والمجتمع والتاريخ. هذه المحدودية التي تمتد إلى الإنسان والأعمال الإنسانية، إلى الأشياء والظواهر التي تحيط بهذا الإنسان، هي التي تدفع إلى فكرة المجتمع الجديد كتجاوز لها. إن فكرة الله نفسها تجد مصدرها الأساسي في هذه المحدودية، وذلك لأنها تمثل نقيضاً لها ومخرجاً منها. لهذا ليس من الغريب وقد غاب الله من العصر أو العقل الحديث أن يتطلع الإنسان إلى مطلق علماني ما يعبر عن ذاته في مذاهب ونظريات كهذه. مكان الله الشاغر كان يتطلب هذا النوع من المذاهب ذات الحقيقة المطلقة. التمرد الميتافيزيقي الذي تكلم عنه كامو، ليس، في الواقع، تمرداً فقط، بل محاولة في سد الفراغ الميتافيزيقي الذي تركه «موت الله» في العالم الحديث، والذي أشرنا إليه سابقاً. هناك من يقول، في الواقع، إن إساءة فهم الوضع الذي يعيش فيه هي التي تقود الإنسان إلى صياغة وتكوين هذه الحقائق المطلقة، ومنها فكرة المجتمع الجديد؛ ولكن العكس هو الصحيح، لأن إدراك أو شعور الإنسان عميقاً بطبيعة وضعه الإنساني هي التي تدفع به إلى هذه الحقائق، التي كانت عادة تتجاوز التاريخ والمجتمع والطبيعة الإنسانية فلا تقف عندها كما كانت تصنع المذاهب والإيديولوجيات العلمانية الحديثة.

العقل الإنساني يكشف عن شهية دائمة للحقائق اليقينية المطلقة، وللتكامل. «الفكر الغربي قاسى أكثر صعوباته في إقصاء شيطان المطلق، وهو إن طرد من العقل، كان يجد ملجأ له في المشاعر. هكذا اخترع روسو، مثلاً، في «خطاب حول اللامساواة»، غريزة الكمال المأساوية كي يفسر خروج الإنسان المشؤوم من الطور الأدنى في الحالة الطبيعية. وتورغو افترض مبدأ مماثلاً... فهناك في الطبيعة الإنسانية حافز فطري تقريباً لإبداع وخلق الجديد، في تكوين مركبات جديدة من الأحاسيس»(22). العصر الحديث الذي انطلق فلسفياً وإيديولوجياً من موقع يعمل على تحرير الإنسان من «شيطان المطلق»، من أشكال المطلق الميتافيزيقية، كان في الواقع تجربة خصبة في ممارسة هذه الأشكال، في التدليل على الحاجة إليها والرغبة بها. «إن تاريخ زماننا يدل»، كما يكتب هوبهوز، «بأنه عندما توقف الناس عن الإيمان بالله أسرعوا إلى صنع آلهة جديدة لهم من السلطة، التطور، العرق، الأمة أو الدولة، وباسم آلهة من هذا النوع كانوا ينقعون الأرض بالدم...»(23) ثم يضيف «إن نحن وجدنا السعادة في مكان، فإننا نجدها فقط عندما ندمج أنفسنا في شيء أكبر منا، وإن كانت هذه الأشياء جديرة بالجهد، فإنها تسهم عندئذ بتقدم الإنسانية»(24).

الحروب التاريخية تكشف لنا، حتى الآن على الأقل، أن هذا النوع من الحقائق المطلقة هو الذي كان يهيمن على التاريخ، وأن الإنسان قد لا يكتفي بالتالي نهائياً، كما يبدو، بحقائق مطلقة تقف عند التاريخ، المجتمع، والطبيعة الإنسانية. بعض الأديان التاريخية كالكونفشيوسية والبوذية، مثلاً، توفر لنا فكرة عن ذلك. كونفشيوس عاش في مرحلة تاريخية كانت فيها الصين

ممزقة، منقسمة على ذاتها يسودها فساد عام في الدولة ومؤسساتها، كانتشار الرشوة، الأوتوقراطية، والظلم، والاستبداد بالطبقات السفلى، إلخ... وكان هدفه أن يجد طريقة ما يحوّل بها الصين من مجتمع فاسد إلى مجتمع فاضل. في مكان سابق رأينا أن هذا الحل كان حلاً عقلانياً علمانياً يعمل على خلق إنسان اجتماعي جديد يبني حياته في علاقات اجتماعية جديدة فاضلة دون علاقة بالآلهة أو أي أوامر إلهية أو تطورات ميتافيزيقية من هذا النوع.

ولكن الحاجة إلى حقيقة، إلى مبدأ ميتافيزيقي من هذا النوع الأخير كشفت عن ذاتها في ما بعد، وفرضته عليها. فالمدارس الفلسفية التي ظهرت في الصين، في عهد السونغ (960-1277) أضافت تعديلاً مهماً جداً عندما حولت الكونفوشيوسية العقلانية التي تقوم على أساس عقلاني إلى مذهب ميتافيزيقي يجد قاعدته في حقيقة عظمى، مطلقة، خالدة، تكوّن الشكل الذي يحدد كينونة جميع الأشياء والمصدر الكلي لكل خير وحقيقة. البوذية تحولت هي الأخرى بشكل مماثل فرفعت البوذا نفسه من صعيد إنساني إلى صعيد إلهي.

الإيديولوجيات والتجارب السياسية الثورية توفر لنا، في بعض الأحيان، مثلاً آخر عن آلية نفسية مماثلة تدفع في نفس الاتجاه رغم الحدود الضيقة نسبياً التي تعمل فيها. هنا نجد، أن السلطة المشخصنة في بعض هذه التجارب تتطور، فتحول القائد من مرتبة متميزة، أو غير عادية تنطلق منها إلى مرتبة الألوهية.

مسألة تحقيق المجتمع الفاضل، الكامل (الجديد) الذي يقوم على الأخوّة، والتجانس والانسجام ويحرر ليس فقط من الشر الاجتماعي، بل من الشر الذي يترتب عن النقص الميتافيزيقي كان، لا يزال، وسيظل مسألة مطروحة على الإنسانية ككل، وعلى كل مجتمع من المجتمعات التي تتشكل منها. إننا حتى الآن لم نصل كما يكتب البعض إلى جواب حاسم على موقف المتشائمين من ذلك، الذين يشكون في قدرة الإنسان على تحقيق هذا المجتمع، أو على موقف المتفائلين الذين يرون أن من الممكن مع الوقت قيامه. ردنا على ذلك هو أن المسألة ليست مسألة قدرة إنسانية على تحقيق فكرة المجتمع الجديد، بل هي مسألة وضع إنسان لا ينفتح لذلك ويتناقض معه. الشيء نفسه ينطبق على الموقف الثاني، موقف المتفائلين، الذي يقول بإمكان ذلك، لأننا حتى وإن افترضنا جدلاً إمكان حل نهائي للشر الاجتماعي، فإن من غير الممكن التوفق إلى حل مماثل «للنقص» الميتافيزيقي وهذا يعني استمرار فكرة المجتمع الجديد كمبسألة، كإشكالية مطروحة. لهذا نستطيع القول بأن هذه الفكرة غير ممكنة التحقيق، وبأن الإنسان لا يستطيع الاستقرار نهائياً بهذا المجتمع، أو بأن يكون من الممكن لمجتمع كهذا أن يوفر هذا الاستقرار. الفلسفة الإنسوية* التي تنبذ جميع القوى ومنطلقات ما - وراء - الطبيعة الميتافيزيقية وتتطلع إلى تحقيق إمكانات الإنسان في هذه الأرض، في تحقيق المجتمع الجديد، تخترق كمنطلق جميع المذاهب والإيديولوجيات العلمانية الحديثة. هذا يعني أن فكرة المجتمع الجديد، التي كانت تعيد ذاتها فيها رغم جميع التحولات الجذرية التي عبرت عنها وأحدثتها، تعبر عن ضرورة متأصلة في الوضع الإنساني. إن المذاهب الفلسفية

* Philosophy of Humanism.

والإيديولوجيات السياسية تظهر وتزول، ولكن فكرة المجتمع الجديد ستبقى، كما يبدو حتى الآن، وتعيد ذاتها فيها في أشكال وصياغات مختلفة. النضال ضد «الشر الاجتماعي» ينقلنا، في الواقع، عفوياً وبجدليته الخاصة إلى صعيد «النقيض الميتافيزيقي» والشر الذي يترتب عليه، ويدعونا إلى حل له. فالرفض الأخلاقي الذي نمارسه ضد النظام القائم أو الشر الاجتماعي الذي ينطوي عليه يصبح فعالاً عندما يعكس تناقضاً يشعر به الناس بين هذا النظام، بين هذا الشر، وبين تطلعاتهم الأخلاقية. إنه في الواقع غير ممكن دون هذه التطلعات، ولكن هذه الأخيرة تحتاج، كي تكون، إلى أرضية تعلو عليه وتستطيع الانطلاق منها في إدانته. هذا يعني الانتقال إلى صعيد خارج الواقع الاجتماعي التاريخي المباشر الذي يقترن به أو يفرزه، أي إلى صعيد حقيقة «ميتافيزيقية» مطلقة يعبر فيها الإنسان عن تناقض بين الشر الاجتماعي وبين إدراكه لذاته ككائن تصاعدي يعلو عليه. هذا الإدراك ممكن بسبب طبيعة الوضع الإنساني الذي يتفاعل معه الإنسان، أو المحدودية الزمانية والمكانية التي تميز الأشياء والظواهر والكائنات والأعمال الإنسانية، والتناقضات المختلفة التي تكوّن هذا الوضع، والتي تحفزه على تجاوزها باللامحدود، الثابت، الدائم والمطلق. هذه الثنائية التي تشطر هذا الوضع جذرياً هي التي تفرض على الإنسان هذا الإدراك، هذا الوعي الذي يتجاوز أي حل «للشر الاجتماعي» حتى وإن افترضنا جدلاً إمكان هذا الحل. «فالشر الميتافيزيقي» الذي يعكس هذه الثنائية هو شر لا يمكن بأي شكل معالجته.

ديكارت أشار، مع آخرين، بأن الكمال يتمثل في الوحدة والبساطة وأن الانقسام يمثل نقصاً. الفلاسفة كانوا، في الواقع، يعتبرون باستمرار أن اعتماد شيء ما على أي شيء آخر، في وجوده، أن يكون معقداً، محدوداً، وزائلاً يدل بأنه غير كامل وناقص. عندما يوجد سبب له أو عندما يمكن فصل جزء فيه، فذلك يعني وجود شيء آخر ضروري لوجوده يقع خارج هذا الوجود.

فكرة المجتمع الجديد، المجتمع الفاضل والكامل، تعني تطابق الواقع مع هذه الفكرة كمثال ميتافيزيقي، ولكن هذا التطابق يستحيل بأي شكل نهائي لأن الكمال الذي يفترضه هذا المثال يخرج تماماً عن طاقة الإنسان وإمكانات الوضع الإنساني. فكائن زماني محدود لا يمكن أن يحوّل ذاته إلى كائن غير محدود. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد تلغي جدلية التاريخ وتعلق فكرة الزمان نفسها وتجمدها. الزمان نفسه يختفي. هذا واضح جداً، من ناحية رمزية على الأقل، وفي صور هذا المجتمع كما نجدها بشكل خاص في كثير من التجارب والتصورات التي درجنا على تسميتها بالطوباوية، والتي تتخذ الجزيرة كموطن لها وكأنها تريد أن تشير بذلك إلى هذا الخروج من الزمان، وإلى انفصامها عنه واختفائه من عالمها. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد (الكامل، الفاضل) تلغي أيضاً فكرة المأساة في الوضع الإنساني، أي بكلمة أخرى الوضع الإنساني نفسه. فالمأساة تعني أن الصراعات والتناقضات التي تقترن بها، صراعات القيم والشخصية والأعمال الإنسانية، صراع الإنسان أو تناقضه مع ذاته، مع المجتمع، مع الكون نفسه، تشكل جزءاً من الوضع الإنساني. ولكن إن كان من الممكن الإجابة العقلانية على جميع التساؤلات الفلسفية، وإن كانت جميع الإجابات ملائمة، يصبح من الممكن من حيث المبدأ

على الأقل تجاوز جميع هذه الصراعات والتناقضات. عنصر المأساة يعود عندئذ ليس إلى طبيعة الوضع الإنساني، ليس إلى كون هذه الصراعات والتناقضات متأصلة فيه، بل إلى أخطاء، أي إلى أشياء يمكن تجنبها. المجتمع الكامل الذي تعلن عنه فكرة المجتمع الجديد يعني كائنات إنسانية كاملة، أي كائنات لا تعرف عنصر المأساة. التناقض يزول، وبزواله لا تزول المأساة فقط بل الكوميديا أيضاً، إذ ليس هناك من مكان لهما في مجتمع يتكون من الملائكة. الفلاسفة حددوا الكمال كشيء لا يكشف عن أي نقص من أي نوع كان، وهذا يعني، كما نبهوا أيضاً، أن الشيء الغير تام يعني بالضرورة نقصاً ينطوي عليه. ولكن هذا دفع كثيرين بأن يخلصوا إلى القول بأن الانسجام أو تكامل الشيء لا يكون أمراً مرغوباً به لأن وجود نقص ما فيه يوحي على الأقل بوجود مكان للتطور، وإمكانية للتغير والنمو. العقل الحديث كان يعني التوكيد على التحول والتغير والجدة في جميع مستويات الحياة، وبذلك كان يعبر عن منعطف تاريخي جذري انتقل فيه من مبدأ «الجوهر» الذي كان ينشغل به ويتمحور عليه في السابق إلى مبدأ الصيرورة الذي أصبح الموقع الذي ينطلق منه في شكله الحديث. هذا كان يشكل النقيض الذي عارض به هذا العقل الميل الخاص إلى حقائق عليا مطلقة الذي تقدمه في العقل اليوناني واللاهوت المسيحي. في معارضة هذا الميل كان العقل الحديث يعارض، في الواقع، حالة الراحة والثبات المطلقة التي كان يتطلع إليها الإنسان، والتي كان لا يمكن أن تتوفر دون استثناء كل تغيير، كل تناقض أو صراع يدفع إلى هذا التغيير فيها. هذا التحول كان أكثر انسجاماً مع طبيعة الوضع الإنساني الذي يعني في محدودية الظواهر والأشياء والأعمال الإنسانية التي يتكون منها، وفي التناقضات والصراعات التي ينطوي عليها، نقصاً أساسياً جذرياً فيه يفرز باستمرار القوى والعوامل التي تفرض التحول كحالة دائمة.

هـ. ج. والز، نبه أولاً وقبل غيره إلى هذا التناقض في «طوبى حديثة» صدرت في طبعتها الأولى عام 1905، فكتب فيها أن الطوباوات الكلاسيكية كانت كلها تمثل حالة كاملة استاتية، ولكن الطوبى الحديثة يجب أن تتحول عن ذلك فتكون حركية، وديناميكية، فلا تتكون كحالة دائمة ولكن كتطور نتطلع إليه ويقودنا في حركة صعود إلى أطوار أخرى عديدة. ولكن الإنسان، كان، في مواجهة النقص الميتافيزيقي الذي ينطوي عليه الوضع الإنساني، يرفض الموقع الذي يتخذه هذا العقل الحديث في مبدأ الصيرورة الدائمة، ويتجاوز ذلك إلى فكرة المجتمع الجديد، الكامل والمتكامل، كنقيض لهذا التحول الدائم، كنقيض لذلك النقص الميتافيزيقي. ولكن فكرة المجتمع الجديد كحالة نهائية من التكامل الكامل، الانسجام المتناسق المتكامل يمكن أن تكون جذابة ومثيرة لأنها غير متوفرة لا يحياها الإنسان أو يعيش فيها؛ وهو لو عاشها لتبرم بها وتنكر لها.

4-3

فكرة المجتمع الجديد

من البعد النسبي إلى البعد المطلق

النسبية الاجتماعية أو الثقافية التي تقول، في ما تقوله، إن الأفكار، التصورات الإيديولوجية، الحقائق والمفاهيم الأخلاقية، الخ.. ترتبط بوضع اجتماعي ثقافي معين، أو أنها تختلف باختلاف الأزمنة، الأمكنة، والأوضاع التاريخية التي تظهر فيها، تمثل ولا شك واقعة موضوعية وحقيقة علمية لا يصح لأي باحث تجاهلها أو الانحراف عنها إن أراد أن يكون حقاً باحثاً علمياً. القول بأن فكرة المجتمع الجديد أو أي مثال أخلاقي هو مثال اجتماعي، أي مثال يرتبط بتربة اجتماعية ـ تاريخية معينة يشكل مبدأ يجب التمسك به كمبدأ علمي. ولكن الخطأ أو الانحراف العلمي هو الوقوف هنا ورفض أية نظرية أو فلسفة اجتماعية تقول بوجود قضايا ومشاكل واحدة تشارك فيها المجتمعات الإنسانية، وتعبر عن ذاتها بحقائق، تصورات، نظريات، وإيديولوجيات متماثلة من حيث مبادئها أو بنيتها الأساسية، لأن هناك وضعاً آخر ترجع إليه أيضاً وهو الوضع الإنساني. هذا الوضع لا يستثني أو يلغي الوضع الاجتماعي التاريخي، ولكنه يتجاوزه ويكمله. الموضوع الذي ندرسه هنا، فكرة المجتمع الكامل الجديد، الغير منظور، والموجود كصورة ذهنية، تخرج عن حدود الوضع الأول وتفرض في تفسيرها الرجوع إلى الوضع الثاني، الوضع الإنساني، أي الوضع الذي تشارك فيه، وتتفاعل معه، بطرق أساسية ممثالة، المجتمعات الإنسانية ككل.

المنهج الذي يجب على الباحث أو الفيلسوف الاجتماعي نفسه أن يستخدمه، إن هو، أراد الوصول إلى نتائج أو قناعات علمية صحيحة، هو المنهج الذي يدرس الظاهرة التي ينشغل بها في مجتمعات موجودة، وكانت موجودة، أي في موضوعيتها وتاريخيتها وليس كما نريدها أو نرغب أن تكون. وجود فكرة المجتمع الجديد، مثلاً في كل الأزمنة، في مختلف المجتمعات التاريخية، يعني بوضوح أن تفسيرها يفرض تجاوز الوضع الاجتماعي التاريخي، والرجوع، كما رأينا في الفصلين السابقين، إلى الوضع الإنساني تكشف فيه عن جذورها العميقة وأسبابها الأساسية البعيدة المدى. لهذا فإن علم اجتماع المعرفة، مثلاً، الذي يرفض تجاوز الوضع الاجتماعي، والنظر إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية كقضية السعادة أو البؤس، الخير أو

الشر، صراع الإنسان مع ذاته ومع المجتمع، الخ... من زاوية تطلعات إنسانية متماثلة، أو بأن يجد فيها مشكلة دائمة تتفرع من الوضع الإنساني ذاته، يكون بالتالي علماً ناقصاً مبتوراً غير قادر بأن يوفر لنا تفسيراً جذرياً جامعاً للسلوك الاجتماعي وللظواهر الإيديولوجية والأخلاقية التي تعبر عنه. إن القيمة المعرفية لمثال فكرة المجتمع الجديد، أي مثال كبير، حتى عندما يكون من النوع الطوباوي الصرف، يوجه إلى الانشغال بطبيعة الواقع الموضوعي لأنه يتنكر تماماً لهذا الواقع، ويعلن مباشرة وغير مباشرة لماذا يتنكر له أو يرفضه بهذا الشكل. ولكن قيمته لا تقتصر على هذا فقط، لأن مضمونه يكشف عن بعض المعلومات حول الشخص الذي يعبر عنه أو الناس الذين يقولون به ويعبرون فيه عن تصورهم لعالم يرغبون فيه، وفي مجرى ذلك يكشفون عن الأسباب الواعية واللاواعية التي تحفزهم على ذلك. هذا المثال لا يكون إذن مهمّاً للمؤرخ أو عالم الاجتماع فقط الذي يدرسه في سياق اجتماعي تاريخي، بل للفيلسوف الأنتروبولوجي الذي يحاول إدراك الإنسان كإنسان، أي في وضعه الإنساني.

مثال فكرة المجتمع الجديد ـ أي مثال أخر ـ الذي يستطيع أن يمارس فاعلية قوية في تغيير الواقع لا يكون ثمرة خيال أو تطلعات مثالية صرفة بل نتيجة قدر كبير من الإدراك الموضوعي والحس الواقعي. المثال لا يستطيع، في الواقع، أن يكون فعالا، وخصوصاً عندما يكون ثورياً، دون هذا التفاعل الموضوعي مع الواقع، دون هذا الحس الواقعي بالتاريخ كما يصنع نفسه. الطوباوات نفسها ترتبط بجذورها وطبيعتها ارتباطاً وثيقاً بالوضع الاجتماعي التاريخي، وتعبر مثلها عن هذا الواقع، ولكن هذا غير كاف في تفسيرها، لأنها تمتد من هذا الوضع إلى الوضع الإنساني نفسه الذي تحاول أن تجد حلاً له. ثم إن الأطروحات الأخلاقية والإيديولوجية السائدة التي يعيش بها المجتمع لا تعكس فقط تجربته الاجتماعية والاقتصادية الخاصة، بل تتجاوز ذلك إلى تجربته للوضع الإنساني نفسه، وهي تصبح، عندما تهيمن، عاملاً قوياً في تغيير أو تعديل مجرى الحياة الاقتصادية الاجتماعية.

إن أحد الباحثين حاول في دراسة حول سيرة أدوارد بيلامي، أحد كبار الطوباويين، أن يتتبع المصادر التي مارست أثراً على هذه السيرة، ولكن التي لم يكتشفها أو ينشغل بها أحد في السابق، فاكتشف مقتنعاً، ومندهشاً أيضاً، أن التصميم الذي رسمه بيلامي في إعادة تنظيم وتكوين المجتمع كان من وحي حضارة الإنكا السابقة في البيرو. إنه، علاوة على ذلك، اكتشف أيضاً مندهشاً أن ما يمكن تسميته «كأم الطوباوات الحديثة» ـ «طوبى» توماس مور، التي كان يفترض بها أن تكون وصفاً لنظام اجتماعي وهمي تكشف، في الواقع، عن وجود تماثل بارز مع نظام تلك الحضارة السابقة. المؤلف يشير بأن الأمثلة الثلاثة، «طوبى» مور، «التطلع إلى الوراء»، بيلامي، ومجتمع الإنكا في البيرو، تشارك في إلغاء الملكية الخاصة للأرض، الأشغال العامة، والتناوب في العمل، الإحصاءات السكانية وقوائم جرد السلع الدورية، نظام المستودعات العامة، غياب استخدام العملة، إدارة ماهرة في مراقبة العمل، تحقيق اقتصاد وفرة. هذه بعض جوانب التماثل التي تكررت في هذه الأمثلة الثلاثة، وهي تدل بوضوح أن الوطوباوات لم تكن تصورات لمثل وهمية أو لنماذج اجتماعية خيالية[1]، ولكن هذه الأمثلة تدل أنه رغم ارتباطها بوضع اجتماعي تاريخي خاص، وتفصل بينها مئات السنين، تدل على شيء يتجاوزها، على بنية عامة

متماثلة تقف وراءها وتلتقي فيها، بنية تجاوزت بها ذلك الوضع إلى أرضية الوضع الإنساني نفسه. بعض المقاطع الموجودة في «طوبى» مور توحي، في الواقع، وكأنها مأخوذة من كتابات ماركس، هذا على الرغم من أن مور كتب هذه «الطوبى» عام 1516 . ثم يجب أن نذكر أن مور كان من ذوي الامتيازات وليس من الفقراء، الطبقة السفلى أو الشعب.

التجربة الإنسانية تعلو على النسبية الاجتماعية ـ الثقافية لأن هذه الأخيرة لا تستنزف أبعاد الوضع الإنساني. لولا ذلك لما كان من الممكن أن نجد فائدة فكرية عقلية في كتب كتبت في أوضاع تاريخية أخرى تختلف جذرياً عن الأوضاع التي نعيش فيها، أو أن نفسر الأثر الكبير الذي لا يزال يمارسه فلاسفة ومفكرون كتبوا ما كتبوه منذ مئات ومئات من السنين. من الممكن مثلاً، أن نأخذ مقاطع من كتب من هذا النوع حول موضوعات مختلفة، فيبدو لنا عند قراءتها أنها من منشورات هذا القرن، إن نحن لم نذكر الأسماء أو تواريخ صدورها. وقائع كهذه لا يمكن إحصاؤها تتناقض بوضوح مع القول بالنسبية التي أشرت إليها، نسبية الإيديولوجيات، التصورات الفلسفية، المذاهب الأخلاقية أو ترابط المثل التي نقول بها بالمراتبية الاجتماعية أو النظام الطبقي. ولكن هذا لا يعني، مرة أخرى، أن هذه النسبية غير صحيحة أو ضرورية للمنهج الاجتماعي العلمي، بل يعني فقط أنها لا تستنزف تماماً الوضع الاجتماعي التاريخي الذي تحدث فيه، أن هناك جوانب ومستويات تتجاوز هذا الوضع وتمتد إلى الوضع الإنساني أو منه، أن من الضروري تصحيح القول بهذه النسبية عندما تتخذ شكلاً مغلقاً، وأن هناك ما يمكن تسميته بالتجربة الإنسانية لوضع إنساني يفرض ذاته وترتبط به تلك الجوانب والمستويات.

لهذا نرى باستمرار أن الإيديولوجيات التاريخية تتجه، بصرف النظر عن جذورها الاقتصادية ـ الاجتماعية إلى الإنسانية كلها، إلى الإنسان كإنسان. فالماركسية، مثلاً، ترى أن الطبقة الاجتماعية الصاعدة لا توفر فقط سلاحاً مادياً بل سلاحاً إيديولوجيا أيضاً، تعتمد بقوة على السلاحين وتقدم نفسها كمندوب عن الإنسان بشكل عام. فالبروليتاريا لا تثور ولا تمارس دكتاتوريتها باسم العمال وفي خدمة مصالحهم فقط، بل باسم الإنسانية كلها. البورجوازية عبرت عن نفس المنطلق سابقاً: فهي الأخرى تكلمت باسم الإنسان العام، الإنسان المجرد وليس باسم طبقة معينة تقف عندها. «الجماعات التاريخية المنتصرة توسع عادة بشكل إنساني إيجابي وعي الإنسان كإنسان، القيصر كان على حق ضد كاتون لأنه، كما كتب ميشاله، إنسان الإنسان في حين أن كاتون لم يكن سوى إنسان روما القديمة. هيجل نظر إلى نابليون نظرة مماثلة»(2) جوريس، القائد الماركسي الفرنسي، كتب «بأن الإنسان لا يريد فقط الخبز بل يريد أيضاً مملكة الله»، وفي مناسبة أخرى، كتب «البروليتاري لا يملك أي شيء سوى لقبه كإنسان وهذا اللقب هو الذي سينتصر به ومعه»(3).

فكرة المجتمع الجديد تعبر طبعاً عن مصالح اجتماعية وسياسية مختلفة ترتبط بأفراد، وطبقات وجماعات مختلفة. هذه المصالح تعكس ذاتها في صراعات إيديولوجية، ولكن هذه الصراعات تعمل على تجاوز ذاتها في مثل تمتد إلى التاريخ، إلى المجتمع ككل، ومنها إلى الوضع الإنساني ذاته. هذه المثل تتوج عادة ذاتها بفكرة ما عن المجتمع الجديد، وخصوصاً

عندما تكون الإيديولوجية متكاملة الجوانب. لهذا كانت الدراسة الحالية تركز على الوضع الإنساني، طبيعته وتناقضاته، في تفسير هذه الفكرة، هذا المثال. إن وقائع ومعطيات التاريخ قد تهزم، أو بالأحرى قد تدل مرة بعد أخرى على هزيمة تطلعات الإنسان إلى هذه الفكرة، إلى مثال «المدينة المثالية» أو «المجتمع الكامل»، ولكن هذه التطلعات تشكل جزءاً أساسياً في حركة التاريخ، عاملاً أساسياً بين العوامل التي تفسر التاريخ، قوة متأصلة في صنع التاريخ لا يمكن دونها إدراك التاريخ والإنسان في التاريخ، وذلك لأنها تمتد نهائياً من الوضع الإنساني ذاته وتنبثق عنه. هذه واقعة انتبه إليها واعترف بها عدد من المفكرين الماركسيين أنفسهم، من حوريس إلى بالاتوف، المفكر الماركسي السوفياتي. «فالمجتمع الكامل الذي تمثله الطوباويات النظرية والأدبية لا تعبر مباشرة، سواء عن مطالب الطبقات السفلى أو مطالب الطبقات العليا ـ على الرغم من أنها تعكس أساساً مصالح بعض الجماعات في مكان مامن المراتبية الاجتماعية»(4). هذا يعني أن تفسير هذه الطوباوات يجب أن يخرج عن الأسباب الاقتصادية والطبقية الاجتماعية، إلى صعيد أخر تكتمل فيه، أي الصعيد الإنساني. مراجعة كتابات الذين يؤكدون بشكل دقيق استثنائي أو مغلق على النسبية الاجتماعية ـ الثقافية تكشف عادة عند مراجعتها عن مفاهيم وأفكار تتجاوزها وتتناقض معها.

ليڤي بروهل، مثلاً، كان من الذين قالوا بهذا النوع من النسبية، ولكنه كان مضطراً، كما يكتب موشيالي على الاعتراف بظواهر تاريخية تبدو متناقضة معها. فهو يكتب مثلاً في سياق تدليله على هذا المبدأ، «كل مذهب أخلاقي، سواء كان كانتيا أو تقدمياً، نفعياً، تشاؤمياً، وضعياً، تطورياً، روحياً، لاهوتياً، يدافع بعناية قصوى عن أصالة مبدئه النظري... ولكنه لا يتردد بأن يصوغ في نفس العبارات التي يستخدمها خصومه القواعد الموجهة للسلوك، المفاهيم الحسية حول العدالة والإحسان». ثم يتكلم في سياق أخر عن وجود الثوريين الأخلاقيين الذين دعوا إلى إعادة النظر في تقاليد الفكر والسلوك، وفي عصرهم ذاته، فقاموا بالتالي «بجهد يعمل على هز الضمائر من سباتها في صيغ جاهزة». وفي مكان ثالث يكتب أيضاً «ولكن هناك مقاصد شاملة وغريزية... ودونها لا يمكن الكلام عن حقيقة أخلاقية، علم حول هذه الحقيقة، أو تطبيقات لهذا العلم... فمن المتفق عليه أن المجتمعات والأفراد يريدون أن يعيشوا، وأن يعيشوا في أحسن وجه ممكن، وفي المعنى الأكثر شمولية للكلمة»، ثم يتكلم مرة أخرى، كصدى وكامتداد لهذا الاعتراف بظواهر تتجاوز تلك النسبية، عن «الضمير المشترك الذي لا يتعب أبداً من المطالبة بعدالة متزايدة في العلاقات الإنسانية».

موشيالي يعلق على هذه الأقوال فيكتب أن القول الأول يعترف بلقاء مبادىء العمل الأخلاقي، وأنه دون هذا اللقاء لا يمكن تفسير هذا القول، أما القول الثاني فإنه يعني أنه دون البعد الإنساني الفلسفي لا يمكن تفسير مصدر هذه القيم الأخلاقية التي يدعو إليها هؤلاء الثوريون الأخلاقيون(5) أقوال كهذه نجدها في كتابات ليڤي ـ بروهل تدل بوضوح على وجود بعد آخر يفرض وجوده ويتجاوز الوضع الاجتماعي التاريخي الخاص الذي كانت تظهر وتعمل فيه هذه المذاهب الأخلاقية، وفكرة المجتمع الجديد. دون هذا البعد تبقى هذه الأقوال سرا.

دركهايم، الذي كان يؤكد بشكل أساسي على مبدأ النسبية الاجتماعية، ويعد كتبه

ودراساته من هذه الزاوية، أدرك أحسن من ليفي - بروهل بأن المجتمع يشكل في نفس الوقت مصدراً للقول بمبدأ مطلق ومبدأ نسبي، بأن الاتجاه إلى تأليه الوجود الاجتماعي أو المجتمع الذي كشف عنه في طبيعة الحياة الاجتماعية نفسها يجسد القيمة التصاعدية اللانهائية والحقيقية لمجتمع إنساني (أو بالأحرى لوضع إنساني) يعلو على الأشكال التاريخية الخاصة التي تتخذها مجتمعات معينة(6).

مانهايم أيضاً يقول بأن التصورات الإيديولوجية والمذاهب الأخلاقية تعبر عن إرادة جماعة تكون مصدراً لها، ومن هذا يخلص إلى القول بنسبية اجتماعية متكاملة. هذا صحيح بالقدر الذي يذهب إليه، ولكن عندما يجرد هذه التصورات والمذاهب من البعد الإنساني الصرف، ويربطها كلياً «بالجماعة» التي تنتج عنها أو تظهر فيها، فإن هذا المبدأ يخسر علميته. لهذا ترى أن مانهايم يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بظهور متكرر لنفس الشكل الأساسي للعقلية الطوباوية في مراحل وعصور تاريخية مختلفة اختلافاً جذرياً من حيث الأوضاع الاجتماعية، السياسية، الثقافية، والاقتصادية. هذا يعني وجود شيء إضافي، نجدده هنا «كالوضع الإنساني»، يفسر هذه الظاهرة ويجب بالتالي الرجوع إليه عندما نقوم بهذا التفسير. مانهايم يكتب «إن كان من الممكن إرضاء كل الناس، لا تكون هناك أية طوبى». هذا التوجه إلى «إرضاء الناس» أي عبر العالم والتاريخ نفسه هو الذي يشكل الحافز وراء فكرة المجتمع الجديد الكامل. التطلعات الإنسانية الدائمة التي تتجه إلى هذه الفكرة، إلى هذا المجتمع كخلاص نهائي تعبر باستمرار، وبصرف النظر عن «الوضع التاريخي» الخاص الذي تكون فيه، عن عنصر لا نهائي في الشكوى الإنسانية التي ترافق هذه الفكرة ضد الوضع الإنساني نفسه وكأن المحرك الأول للإنسانية هو الشكوى الأليمة ضد تناقضات وطبيعة هذا الوضع وما تفرزه من آلام لها. إنها شكوى شاملة لأنها تتجاوز أية جماعة تصدر عنها وتمتد إلى جميع الذين كانوا، لا يزالون، وسيكونون جزءاً من هذا الوضع الإنساني، أي إلى جميع الكائنات الإنسانية. بما أن بقاء الإنسان يعني بقاء هذا الوضع، فإن ذلك يعني أن فكرة المجتمع الجديد ستلازم هذا الوضع نتيجة النقص الميتافزيقي الذي يميز هذا الإنسان. لهذا كانت هذه الفكرة تفرض وجودها (كما رأينا في الأمثلة القليلة السابقة) حتى على الذين ينطلقون من موقع فكري يتناقض معها. «الطوبى تبرز» مثلاً، «من مذهب ماركس وأنجلز كسمة ثابتة محرجة للذين يؤكدون على نسبية اجتماعية أساسية. هذا يدفع إلى التساؤل إن كانت أسطورة المدينة المثالية قد سُبكت تقريباً بشكل لا واع في عقل ماركس وأنجلز»(7).

بما أن العمل الإنساني نفسه يفترض، كعمل إنساني، قصداً يتجه إليه، فإن الإنسان يتطلع دائماً إلى مثال يجسد الصورة الكاملة عن هذا القصد. هذا يعني أن الاتجاه إلى المثال يرتبط أيضاً بحاجة الوعي إلى نظام من القيم الاجتماعية، والأخلاقية، والثقافية والفنية لا تكون محدودة بمعطيات الواقع الموضوعي، لأن الوعي الذي يعمل في حدود هذه المعطيات ويقتصر عليها يتموضع ويصبح جزءاً منها، فيخسر بالتالي ذاته ووجوده. بما أن فكرة المجتمع الجديد تعبر عن قصد يحاول به الإنسان تجاوز معطيات متأصلة في الوضع الإنساني في ذاته وتعبر عن تناقضات أساسية فيه، فإن نزوع الإنسان إلى قصد يتجاوز فيه هذه الأخيرة،

يتحول إلى هذه الفكرة عندما يواجه هذا الوضع الإنساني، وبالتالي فإن فكرة المجتمع الجديد تقود إلى ضرورة إنسانية تفرض ذاتها باستمرار على التاريخ.

هذا الاتجاه إلى المثال يجد أيضاً حافزاً له في نزوع الإنسان إلى إدراك وسطه، وبالتالي إلى المعرفة بشكل عام. إنه نزوع يدفع به نهائياً إلى تجاوز الصعيد الذي يهيمن عليه العلم والقوانين العلمية، والتوجه الفكري إلى حدود جديدة لا تزال مقفلة على العلم وأدواته الأمبريقية، هي ستظل مقفلة عليه كما يتبنى الآن، على الأقل كما رأينا، مثلاً، في تناقضات وطبيعة الوضع الإنساني التي تدور عليها فصول هذا القسم. الإنسان يحاول عندئذ الهيمنة على المشاكل والقضايا التي تطرحها وتثيرها هذه الحدود، وتطويعها بتصورات خارج العلم، أو بالأحرى ما ـ بعد ـ علمية، تتمثل بشكل خاص بالمثل والمقاصد العليا التي تقول بها المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات المتكاملة الأبعاد، من ميتافيزيقية وعلمانية، وفي طليعتها فكرة المجتمع الجديد. هنا يجب التنبيه أن القول بهذه الحدود التي تقع خارج العلم وأدواته الأمبيريقية لا يعني أنه مضاد للعلم، يعرضه كنقيض له، أو يرفض الرجوع عن بعض هذه الحدود، أو عنها كلها، إن استطاع العلم أن يمتد إليها. إنها حدود تكمل، في الواقع، العلم في استكمال سيادة الإنسان على العالم.

لهذا عندما يعمل الإنسان فإنه يعيد، كما يكتب مالاتوف، وإن كان بدرجة طفيفة جداً، خلق نفسه وخلق العالم حوله في علاقات زمانية ومكانية مختلفة، أي أنه يعيش وكأنه في الماضي والحاضر والمستقبل في وقت واحد، يتصور هذه الحالات الثلاثة ويقدمها في ترجمات مختلفة. هذا يعني أن الإنسان لا يكتفي بأن يتصور ما يمكن أن يكون عليه في العالم الموجود حالياً، لأنه يشعر بحاجة ملحة بأن يتصور ما يريد هو نفسه بأن يصبح عليه، وما يفضل بأن يكون عليه المجتمع والعالم اليوم أو غداً، أو بعد ألف عام. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن عليه كي يمكن له أن يعمل بنجاح في العالم الموجود، أن يكوّن صورة عن الحدود النهائية التي عبرت عنها مجتمعات مختلفة في مراحل تاريخية مختلفة في مفاهيم «العصر الذهبي»، «الجنة الأرضية» «المجتمع الألفي»، «المجتمع المنسجم»(8)، أو ما أشير إليه ك «فكرة المجتمع الجديد».

❖ ❖ ❖

جوهر فكرة المجتمع الجديد التي تعبر نهائياً عن هذه التصورات يتجاوز بالتالي النقد في معناه العادي ويحوله إلى تمرد ـ في كثير من الأحيان. إنسان هذه الفكرة يصبح آنذاك إنساناً متمرداً يشعر بالاختناق ويضيق صدراً بوضعه في جميع حدوده ومجالاته، من الصعيد الفردي والشخصي إلى الصعيد الإنساني ككل. إنه إنسان يتمرد، بكلمة أخرى، على ما يبدو كقدر خاص به، بالمجتمع الذي يعيش فيه، وحتى بالإنسانية ككل. إنه تمرد لا يقتصر على توجيه نقده للأوضاع الاجتماعية التاريخية القائمة أو القيم الأخلاقية السائدة، بل يتجه أيضاً ضد الكون نفسه، وحتى ضد الحياة والموت، أي ضد الوضع الإنساني نفسه، ضد الشر الميتافيزيقي.

فكرة المجتمع الجديد تفرض ضمنياً على الأقل النظر إلى الثورات والانتفاضات الثورية

ليس فقط كرفض لنظام اجتماعي سياسي معين، كدعوة لتصحيحه أو تغييره من الجذور، بل أيضاً كرد على إشكاليات وتناقضات الوضع الإنساني ذاته، كشكل من أشكال تمرد إنسانية الإنسان الدائم على هذا الوضع. فهذه الثورات والانتفاضات الثورية التي كانت تتعاقب دون انقطاع عبر التاريخ لم تكن تحدث كظاهرة تاريخية فقط تترتب على ظهور بعض الأوضاع والتحولات الموضوعية من سياسية واقتصادية واجتماعية، بل لأنها كانت تمثل أيضاً رغبة الإنسان في إنقاذ نفسه نهائياً من تلك الإشكاليات والتناقضات، وتعبر عن أمل «اسكتولوجي»، عن إرادة «خلاص» نهائي. تماثل صورة وطبيعة أو جوهر المجتمع الجديد بصرف النظر عن اختلاف الأوضاع التاريخية، الأزمنة والأمكنة، دليل واضح على الوضع الإنساني الكامن وراء هذا «الأمل، هذا «الخلاص».

مراجعة الوثائق التي تعلن فيها هذه الثورات ـ وحتى الانتفاضات الثورية في كثير من الأحيان ـ عن ذاتها تكشف بوضوح أنها كانت، تتجاوز، في مبادئها وتصوراتها الفلسفية الأساسية، الأوضاع الاجتماعية التاريخية التي قادت مباشرة إليها. فهذه الأوضاع لا تستنزفها لأنها كانت تتطلع إلى شيء يتجاوزها وهو تصحيح الوضع التاريخي ككل، ووضع الإنسان كإنسان. فالمبادىء والمذاهب التي كانت تنطلق منها وتدعو إليها وتجد شرعيتها فيها، كانت تتجه إلى الإنسان كإنسان، وإلى التاريخ كتاريخ، إشكالية التاريخ ككل وليس مرحلة أو أوضاع تاريخية محدودة. عندما نعود إلى الثورات التاريخية المختلفة يتبين أن الفكرة الرئيسية فيها كانت واحدة على الرغم من أن الأوضاع الاجتماعية السياسية التي تفرز القوى الجماعية التي تفجرها كانت مختلفة، على الرغم من تباين الأوضاع التاريخية التي تتفاعل معها وتعمل في سياقها. فوراء هذه النسبية يكمن تمرد أساسي يحرك هذه القوى، احتجاج عميق قد لا يكون واعياً، ولكنه معاش يتطلع إلى مخرج نهائي منها.

المسألة ليست، من ناحية أخرى، مطالبة أنانية ببعض المقاصد أو المصالح الفردية. فهناك في جميع الثورات والانتفاضات اتجاه، حافز أساسي عام، لا يمكن أن يعود إلى «الأنا» الفردية، الأمبريقية، لأن المشاركة فيها تعني بالضبط استعداد هذه الأنا للموت، وإمكان الموت لها. هذا يعني أن هذا الاتجاه هو اتجاه غيري، معطاء، لأن الفرد لا ينطلق من زاوية هذه «الأنا» بل يناضل في سبيل مقاصد تتجاوزها من كل جانب، تفرض عليها شتى أنواع التضحيات التي تتطلب نكران الذات. إنه اتجاه يمتد إلى مجتمع تاريخي معين يتماهى معه، في آلامه، ويشارك في طموحاته وتمرده ضد الأوضاع التي تفرزها، ومن ذلك يمتد في علاقة وثيقة إلى جميع الناس الذين عاشوا في أوضاع وجودهم الإنساني ولا يزالون يعيشون نفس الوضع المسؤول عنها(9).

المقاومة الفرنسية ضد الإحتلال الألماني النازي، مثلا، كانت حركة تحرير سياسي، ولم تكن بالمعنى الكلاسيكي، تنطلق من إيديولوجية متكاملة الجوانب، وتتطلع إلى تجديد الإنسان وحلّ إشكالية التاريخ والوضع الإنساني نفسه في فكرة مجتمع جديد تعبر عنها. ولكن وثائق المقاومة تشير، في ما تشير إليه، إلى إنسان جديد يولد في أوضاع فرنسا الأليمة في ذلك الوقت، ويتطلع إلى تحرير الإنسانية كلها كأرضية ينطلق منها في نضاله. إنه إنسان يرى أن

التاريخ يحمله رسالة مثالية وهي العمل على هذا التحرير وتحقيقه. إننا نقرأ مثلاً «بأن هذا المثال بسيط إلى درجة يمكن معها إدراكه من جميع الناس، منيراً إلى درجة يختصر بها تطلعات جيلنا كله. ففي أوضاع القرن العشرين حيث يجد كل فرد أنه فريسة شبكات الدعايات، الأحزاب، الأليات والمصالح الاقتصادية، فإن المثال يجب أن يكون تحرير الإنسان»، ثم نقرأ أيضاً «إن قسوة التجربة، أوضاع الاحتلال الألماني الذي لا يطاق سمحت لرجال جدد، أنقياء، وفعالين، بالكشف عن أنفسهم»(10).

المقاومة الفرنسية كانت تعود طبعاً إلى وضع تاريخي محدد وخاص دمغها بطابعه، ولكن هذا الوضع لم يلبث أن تحول في ذهن هذه المقاومة إلى وضع الإنسان كإنسان، فأصبح تحرير البلاد من ذلك الوضع، من احتلال معين، يمتد ويتطور إلى تحرير الإنسان نفسه بصرف النظر عن الأوضاع الخاصة التي يتكون فيها. كل ثورة تتكامل في إيديولوجية متكاملة الأبعاد، أي إيديولوجية انقلابية، تنطلق من موقع معياري وغير مشروط، وتكوّن ذاتها بمبادىء مطلقة. لهذا كانت كل ثورة حقيقية تعبر عن عقلية مثالية ترى في الثورة نفسها مرحلة انتقالية نحو شكل متكامل من الحياة الاجتماعية الأخلاقية، أي فكرة المجتمع الجديد. الثورة لا تعبر فقط عن ذلك، بل تحتاج إليه ولا يمكن لها أن تتكامل دونه، إننا نستطيع، في الواقع، القول أن كل حركة خروج من الواقع بغية تعديله أو تصحيحه بشكل حقيقي، تغييره كلياً أو جزئياً بشكل أساسي، تحتاج إلى مثال ما تحقق فيه هذا الخروج وتستطيع أن تريد منه إلى الواقع بغية تشكيله من جديد. فالمعياري والغير مشروط، أو المطلق، ضروري كقياس للعمل، ودون وجوده يغمر الواقع هذا العمل ويشل طاقته.

دون هذا الوعي المسبق للوضع الإنساني كإشكالية، أو بالأحرى المعاناة المباشرة له، لما كان من الممكن للنظريات والتجارب الثورية نفسها الاتجاه إليه في عملها. إرجاع ظاهرة الإيديولوجية أو الثورة التي تنتج عنها إلى أوضاع اجتماعية سياسية تاريخية تترتب عليها، لا يمكن بأي شكل أن يستنزف طبيعتها لأن المجتمع الجديد الذي تدعو إليه يمثل إرادة إنقاذ، وإرادة خلاص الإنسان بصورة نهائية وكاملة. الإيديولوجية، الثورة، هي هذه الإرادة، وفكرة المجتمع الجديد هي أداة هذه الإرادة. التمرد الإنساني الذي يعبر عن ذاته في إيديولوجية من هذا النوع، أو نظرة جديدة إلى العالم، يعني في رفضه للواقع القائم وجوداً آخر تزول منه الأوضاع والمشاكل المرفوضة فلا تعود، ولا تكون ممكنة مرة أخرى. هذا التمرد ليس بالتالي ضد وضع محدد، بل ضد الوضع الإنساني ذاته، ضد أوضاع الوجود الإنساني ذاته، الأوضاع المعاشة كأوضاع غير إنسانية. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد تنتج طبيعياً وجدلياً من طبيعته. ولكن الإنسان كائن ناقص، إنه نقص ميتافيزيقي، ولا يمكن له أن يكتمل. لهذا كان لا يمكن لهذه الفكرة أن تتحقق، لا يمكن لهذا الوجود الأخر الذي يتطلع إليه أن يكتمل فيكون كاملاً. هذا كله يعني تكرر المحاولات عبر التاريخ ولكن دون الوصول أبداً إلى هذا المجتمع. إنها محاولات ستتابع مجراها وعودتها إلى ما لا نهاية له.

هذا الوضع الإنساني هو، في عبارة أونامونو، الفيلسوف الوجودي الإسباني، طموح لا يتحقق، أمل خالد يتجدد بشكل خالد دون أن يبلغ أبداً أية نهاية، ومع هذا نقص خالد لشيء

ما، وألم خالد، ألم، عذاب(11)... فكرة المجتمع الجديد التي تعكس هذا الوضع كانت بالتالي تتجاوز الوضع التاريخي والنسبية الاجتماعية التي يمثلها، ولكنها كانت غير قادرة على تحقيق حل له في تحقيق هذا الوجود الآخر الذي تمثله. إنها أساساً تمرد ضد اللاعقل، ضد وضع ظالم غير «إنساني» يتجاوز حوافز الوضع التاريخي وحواجزه كي يحرك الإنسان في رفض جذري للوضع الإنساني نفسه.

الثورة تعني، بالنسبة لكامو، حقيقة ما تعمل على تدمير نظام كي تقيم نظاماً آخر على أنقاضه، تعتبر نفسها موجهة وصانعة للتاريخ، وبالتالي فإنها تدفع نحو حكم مطلق وسلطة استبدادية، ولكن التمرد «هو شهادة دون انسجام، التزام دون حل، دون مخرج في الوقائع، احتجاج خاص لا يفترض أي مذهب أو أسباب... يتجه كل مرة ضد كل ما يمثل التنافر، الكثافة، أو حلا للاستمرارية»(12)، هذا التمرد قد يكون أصح عقلانياً وفلسفياً في علاقته مع طبيعة الوضع الإنساني، ومن الممكن أن يكون قدر بعض المفكرين والفلاسفة والأدباء من الذين يستطيعون تحمل القلق أو العبء النفسي الثقيل الذي يمثله، ولكنه لا يصحّ نفسيا وأخلاقياً للإنسان كإنسان، ولهذا كان هذا الإنسان يتجنبه ويلح على ضرورة التوفيق إلى مخرج منه. فكرة المجتمع الجديد كانت دائماً إحدى أدواته القليلة الرئيسية في بلوغ ذلك.

ما أشرت إليه من ارتباط فكرة المجتمع الجديد بالوضع الإنساني، الارتباط الذي تتجاوز به نسبية الوضع الاجتماعي التاريخي، لا يعني أن هذه الفكرة لا ترتبط بهذا الوضع أو تتفاعل معه، بل أن هذا الوضع لا يستنزف أسباب هذه الفكرة أو مقومات الضرورة التي تدعو إليها. إننا لا نستطيع، في الواقع، أن ندرك حقاً طبيعة هذه الفكرة دون إدراك طبيعة الأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تظهر فيها، وكيف أن نسبيتها، ومحدودية الأشياء والعوامل التي تتكون منها والنتائج التي تترتب عليها تدفعنا هي نفسها إلى الوضع الإنساني، لأنها تدفع إلى الثورة والثورة تترجم ذاتها في إيديولوجية تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد التي تمثل، كما رأينا، محاولة لحل إشكالية وتناقضات الوضع الإنساني.

إن فكرة المجتمع الجديد كانت جهداً أو مثالاً يحاول به الإنسان أن يتجاوز وأن يحل في مجتمع منسجم سلمي وآمن من المشاكل والتناقضات واصطدامات التي تنتج عن التحولات الاجتماعية التاريخية التي كان يواجهها بعد خروجه من الطور القبائلي. ظهور المدينة كانت بداية هذه التحولات التي كانت تزداد مع الوقت نتيجة تقدم المدينية المستمر وما ينتج عنها من خيارات يومية تقريباً، من ضغوط، خلق، إجهاد، توتر، احتكاك مستمر وحتى تفاعل مع جماعات ومجتمعات مختلفة ليس فقط اجتماعيا بل ثقافياً وإيديولوجياً، الخ... هذا كان ينتج حالة خطيرة من الاغتراب والتمزق تمتد إلى أعداد وقطاعات متزايدة من الناس(13). إن أهم النتائج التي تترتب على المدينية من هذه الناحية تحدث أولاً في المراحل التي يتم فيها انتقال جماهير كثيرة من الاقتصاد الزراعي إلى المدن، وخصوصاً في المدن الصناعية، ثم في أوضاع هذه المدن عندما تصبح جزءاً من مجتمعات صناعية متقدمة. هذه المراحل تحول أعداداً غفيرة من الناس إلى كائنات هامشية، عائمة خسرت علاقاتها العضوية السابقة بالمجتمع ولكن دون أن تجد بديلاً لها في الأوضاع المدينية. لهذا لم يكن من الغريب أن تظهر أهم

تصورات فكرة المجتمع الجديد، الإيديولوجيات والحركات الثورية التي تدعو إليها، في أعقاب الثورة العلمية والصناعية في العصر الحديث. هذا كان يخلق حالة من التذمر النفسي وليس الاجتماعي فقط تنقل تناقضات الوسط الخارجي إلى الحياة الذاتية مما يعني صراعات داخلية في الذات الفردية، متعبة وحتى خطيرة بالنسبة للفرد.

فكرة المجتمع الجديد كانت تجد تربتها الخاصة، التربة الملائمة لها، في أوضاع كهذه تتحكم فيها أزمات وتحولات اجتماعية واقتصادية وعلمية، تتمزق فيها التقاليد والمؤسسات التقليدية، وتنهار معها قواعد السلوك والقيم القديمة. هذه الأوضاع تعد الناس وتدفعهم إلى البحث عن قيم ومثل أخلاقية جديدة، وتحيطهم بمناخ نفسي فكري مليء بالتوقعات والتطلعات والآمال الكبيرة، التي تحفز كثيرين إلى الارتفاع فوق الأحداث الآنية والعمل على التدخل في حركة التاريخ بغية دفعها في اتجاه مستقبلي معين. هذه الأوضاع تتحول عادة إلى وضعية منفتحة للثورة. وهي قد تترجم أو لا تترجم عملياً وميدانياً إلى ثورة، ولكن توفرها ضروري لحدوث الثورة. بما أن الثورة تعني تجاوز أوضاعها التاريخية الخاصة وامتدادهالإلى الوضع الإنساني نفسه تحاول أن تجد حلا له في فكرة المجتمع الجديد، فهذا يعني أن الوضع التاريخي النسبي والخاص بها يكون مسؤولاً عن الجدلية التي تدفع إلى هذا الوضع، وإلى صياغة حل له في هذه الفكرة. لهذا نرى عند مراجعة التاريخ أن التصورات الإيديولوجية والفلسفية المثالية الجديدة وطليعتها فكرة المجتمع الجديد، لا ترافق فقط الثورة، تعبر عنها وتترتب عنها، بل تتقدمها وتمهد الطريق لها. قصة «الفلاسفة» أو فلسفة التنوير التي صاغت تلك التصورات والفكرة التي كونت أرضية للثورة الفرنسية هي قصة معروفة لا تحتاج إلى أي توثيق جديد. «فرنسا في القرن الثامن عشر، عندما كانت الثورة البورجوازية نامية النضوج، أنتجت مجموعة كبيرة من الطوباوات في وقت كان هذا النوع من التفكير قد زال تقريباً»(14).

فكرة المجتمع الجديد تجد إذن جذورها في أوضاع اجتماعية تاريخية خاصة، وهي تحتاج إلى هذه الأوضاع في تكامل ظهورها. إن نحن أخذنا مثلاً «الجمهورية» وهي أهم مثل تركه لنا العالم الكلاسيكي، نجد أنها ظهرت في مرحلة انهيار اجتماعي حدث في أعقاب حرب البلوبونز، والجسارة الكبيرة التي ميزتها في التصميم الذي رسمته للمجتمع الكامل تعود بقدر كبير، هذا إن لم نقل أساسي، إلى أوضاع تلك المرحلة اليائسة، وحالة اليأس التي ترتبت عنها.(15) وإن نحن أخذنا «الطوبى» الحديثة الأولى، «طوبى» توماس مور في القرن السادس عشر، نجد أيضاً أن الأوضاع التي ظهرت فيها هي أوضاع يسودها العنف والفوضى في مرحلة انتقالية من القرون الوسطى إلى عصر النهضة. مور كتب «الطوبى» وصاغ أسس مجتمعه الخيالي إذن في مرحلة مماثلة للمرحلة التي ظهرت فيها «الجمهورية». «فالطوبى» كانت «الجسر الذي اعتقد أن من الممكن أن يتجاوز به الهوة بين نظام القرون الوسطى القديم، وبين مصالح ومؤسسات عصر النهضة»(16). «الطوبى» «حاولت كجمهورية أفلاطون أن تواجه المشكلة الانتقالية الصعبة»(17).

الطوبى (أو فكرة المجتمع الجديد بشكل عام) تمثل كما يراها مانهايم سلاحاً تلجأ إليه جماعات تكون طاقاتها وإمكاناتها مجمدة، جماعات مقهورة تنتقم من وضعها من المسؤولين

عنه بصياغة تصورات وأحلام تتبىء بانتصارها في هذا العالم أو عالم آخر. إنها قوى اجتماعية مسحوقة تتمرد على حالة من الاستثمار في نظام اجتماعي سياسي يستبد بها(18). ولكن كي تصبح هذه القوى مستعدة لهذا التمرد الثوري يجب أن تكون قد خسرت علاقاتها العضوية التقليدية مع المجتمع فأصبحت تعيش في حالة من التذرر الاجتماعي*.

بين ظهور «الجمهورية» وظهور «الطوبى» توفر لنا الحركات الألفية التي ظهرت في القرون الوسطى أحسن مثل على هذه الظاهرة. فهذه الحركات التي حولت فكرة الجنة المسيحية من العالم الآخر إلى هذا العالم، وجدت أتباعها أساساً بين الجماهير المدينية وليس بين الفلاحين. فعلى الرغم مما كان يخضع له هؤلاء من استغلال وظلم، من فقر وبؤس، فإنهم كانوا يملكون روابط عائلية ومحلية جماعية، يقرها ويكرسها التقليد، ومن الممكن لهم الاعتماد عليها والرجوع إليها في مواجهة شدائد ومصاعب الحياة. لهذا فإنهم كانوا لا يكشفون عن استعداد للمشاركة في إحداث قطيعة مع النظام الاجتماعي القائم كما تفرض الحركات الألفية في دعوتها إلى المجتمع الجديد**. هذا كان ينطبق طبعاً على الفلاحين الذين كانوا يعيشون في وسطهم الطبيعي، أي في الريف والقرى حيث يقومون بزراعة الأرض، ولكنه لا ينطبق على الذين هاجروا إلى المدن التي أخذت تظهر في أوروبا الشمالية ـ الغربية في القرون الوسطى الأخيرة حيث خسروا في هذا الوسط الجديد تلك العلاقات والوسط الذي تعمل فيه(19).

هذه الأوضاع المدينية الجديدة التي كانت تقتلع جذور حياة الناس المستقرة في القرية والعائلة في وسط منعزل ومنطو على ذاته، كانت أوضاعاً تخسر فيها جماهير كثيفة استقرارها فتصبح غير آمنة على وجودها، حياتها، معاشها، تشعر بخطر داهم وقلق خانق مستمر. هذا كان يخلق تربة صالحة تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد كمخرج، كحل. الحركات الألفية كانت مثلاً واضحاً على ذلك، تتميز بميزة خاصة، لأنها ظهرت أولاً في المنطقة الأوروبية التي بدأت فيها التحولات الصناعية والتجارية الحديثة الأولى. لهذا رأى عدد من الباحثين أن هذه الحركات مهدت الطريق لظهور الحركات الكليانية الحديثة التي امتدت بجذورها إليها. نورمن كوهن، كما أشرت سابقاً، وفي دراسة رائدة، رأى أن هذه الأخيرة تمتد إلى تلك الحركات الألفية التي كانت تظهر بين القرن الحادي عشر والقرن السادس عشر في المراكز الصناعية وخصوصاً صناعة المنسوجات في منطقة الراين السفلى(20).

الظاهرة نفسها تطالعنا، في الواقع، في حركات أخرى رافقت بداية مرحلة الانتقال من القرون الوسطى إلى عصر النهضة، ومنه إلى العصر الحديث، وأعني بها الحركات الصليبية الشعبية التي كانت تختلف في تكوينها عن الحملات الصليبية الرسمية وتشكل، في الواقع، حركات منافسة، تنافسها بقوة. «ما يستوقف النظر بشكل خاص كان الدور الذي مارسته

* في دراسة بعنوان «ظهور الإيديولوجية الانقلابية»، وهي جزء آخر من التاريخ: دورات إيديولوجية سأعود بشكل مركز إلى هذا الموضوع، أي موضوع طبيعة المراحل الاجتماعية التاريخية التي تظهر فيها الإيديولوجيات الانقلابية، والتي تكشف، فيما تكشف عنه، أن هذه الحالة من التذرر الاجتماعي هي في طليعة الأسباب الكامنة وراء هذا الظهور.

* الشيء نفسه ينطبق على المسيحية نفسها عند ظهورها في العالم الروماني. فهي الأخرى لم تجد استجابة لها بين الفلاحين وكان نجاحها يمتد أساساً إلى جماهير المدن.

نفسية عامة قلقة غير آمنة. فالمناطق التي شاهدت ظهور الحملات الصليبية الشعبية كانت في شمالي جبال الألب التي كانت تتميز بكثافة ديمغرافية نسبية تشمل فلاحين دون أرض وهي، الفلاندرز، شمال فرنسا، ووادي الراين. كثيرون من الناس الذين كانوا يسكنون في هذه المناطق وجدوا أنفسهم في حالة غير آمنة، وكانوا بالتالي يردون بشدة على أي خطر مفاجىء قوي. ما هو مهم في هذا الشأن هو أنه أثناء الحملة الصليبية الأولى، عام 1095، كانت المناطق التي غمرها الحماس الشعبي مصابة بالقحط والمجاعة لمدة عشر سنوات متتابعة، وبالطاعون لمدة خمس سنوات. ثم إن الحملات الصليبية في 1146, 1309, 1320، كانت كلها حملات قدمت لها مجاعات كبيرة، ولكن هذا يجب أن لا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الجوع كان حالة طبيعية. ففي المرحلة الطويلة من عام 225 إلى عام 1309، مثلاً، كان هناك فقط ثلاث مجاعات كبيرة في المناطق المعروفة حالياً كهولندا، وبلجيكا، ووادي الراين السفلى، ولكن كل واحدة من هذه المجاعات كانت تعني إما حملة صليبية شعبية، وإما حركة شعبية من نوع مماثل»(21) علاوة على ذلك، كان هناك أسباب أخرى كامنة وراء تكوين هذه الحملات والحركات الشعبية الألفية، وفي طليعتها، في ما يتعلق بموضوعنا، فشل السلطات المسؤولة في تنظيم العلاقات بين المجتمع والقوى التي تسيطر على الكون، ووجود مذهب ديني يعد بمجتمع سعيد مقبل يتمتع به المؤمنون.(22) هذا كان يعني أن تلك الثورات الاجتماعية الألفية لم تكن فقط أداة في معالجة ما أسميناه بحالة التذرر الاجتماعي التي نتجت في بعض التحولات الاجتماعية التاريخية بل كانت تتجاوز ذلك إلى إشكالية الوضع الإنساني نفسه محاولة تقديم حل لها.

بعض الباحثين الذي درسوا هذه الحركات نبهوا أيضاً أن أحد الأسباب المهمة التي ساعدت في تكوينها وانفجارها كان «الظهور العرضي لقادة أفذاذ. (23) كل حركة أو ثورة ألفية كانت تتشكل حول شخصية قائد يرتفع إلى صعيد النبوة. ما كان يقدمه هذا القائد ـ النبي لم يكن فقط حلا لمشاكل اجتماعية معينة أو تحسيناً للأوضاع المادية التي يحيا فيها الفقراء الذين يتجه إليهم كالقوة الاجتماعية التي يعتمد عليها في صنع الثورة، بل كان أساساً المشاركة بعمل فريد يتميز بأهمية دينية عليا لأنه يعبر عن إرادة أو تدبير إلهي *. لهذا فإن الصراع الذي كان يدعو إليه كان صراعاً خاصاً يتميز بكونه يعني تجديداً للعالم والإنسان(24). هذا يشير مرة أخرى إلى ترابط الوضع الاجتماعي التاريخي بالوضع الإنساني، وكيف أن الثورة ضد الأول لا يمكن، عندما تكون جذرية الرفض، أن تقتصر عليه لأن جدليتها نفسها تقودها إلى الانشغال بالوضع الإنساني وتقديم حل له. لهذا لم يكن غريباً أن ينبه بعض الباحثين بأن الحركات الكليانية في القرن العشرين كانت تماثل تلك الحركات السابقة، ولكن الانتقال من ذلك إلى القول الذي يوحي بأن الأولى تمتد إلى الثانية وترجع إليها في تكوين ذاتها يشكل قولاً غير موضوعي لأن الأولى والثانية تتماثلان نتيجة ظهورهما في وضع اجتماعي مماثل تتفرع

---

* هذا يعني من ناحية اخرى، أن حركة كهذه تعبر عن تدبير إلهي ويقودها قائد ملهم من الله تكون حركة تنظر إلى نفسها طبيعياً وعفوياً كأقلية معصومة عن الخطأ والخطيئة، وتعلو بالتالي على الناس الآخرين وتكون مسؤولة عنهم وعن سلوكهم. هذا يعني، بدوره، ممارسة العنف الجماعي القاسي ضد الذين يعارضون ويقاومون مقاصدها، لأن المقاصد ترمي فقط إلى القضاء على الشر والخطيئة. وتطهير العالم منها كأساس لولادة المجتمع الجديد.

منه أسباب مماثلة تدعو إليها (حالة التذرر الاجتماعي مثلاً). فالكليانية الحديثة لم تكن تحتاج إلى الوجود السابق للحركات الألفية كي تظهر، أو أن تكون ما كانت عليه، وهي كانت ظهرت أساساً كما ظهرت حتى وإن لم توجد هذه الأخيرة.

ابتداء من قلسفة التنوير والثورة الفرنسية حدث انقطاع جذري في استمرارية التاريخية، فأخذت تضيع القناعات والتقاليد التي كانت تنظم عفوياً السلوك الإنساني، وبذلك تمزقت الولاءات البسيطة للمؤسسات الاجتماعية والسياسية التقليدية كمؤسسات تجد شرعيتها في عراقة جذورها التاريخية التي توحي بأنها كانت دائماً هناك وكأنها جزء من التكوين الطبيعي ذاته. الثورة الصناعية تابعت العمل في نفس الاتجاه، فوسعت وعمقت عمل هذا التحول المدمر للعلاقات العضوية والقيم والتقاليد السابقة التي كانت تكرس الوحدة الاجتماعية، تعزز وتغذي وحدة الذات النفسية والأخلاقية. هذا كان يعني توسيع وتعميق درجة التذرر الاجتماعي مع تقدم فلسفة التنوير والثورة الصناعية، وهذا كان يقود بدوره إلى توسيع وتعميق الديناميك الثوري الذي كان يحرك العصر الحديث.

انهيار تلك الولاءات والقواعد العريقة الجذور التاريخية والشرعية التقليدية ولد شعوراً نفسياً بانجراف اعتباطي، وبحالة من الضياع الأخلاقي، وهذا الشعور ولد بدوره تطلعات إلى الخلاص في مجتمع جديد آخر تتكامل فيه حياة الناس. ما كان يحدث من تعاقب سريع في سقوط وظهور الأنظمة السياسية المتناقضة والثورات المختلفة كان يوحي في نفس الوقت أن الأمور أصبحت مائعة وعائمة إلى درجة توحي بالقدرة على خلق المجتمع الجديد كتخطيط واع منظم يطوّع نهائياً حركة التاريخ للإرادة الإنسانية. ولكن تطويع حركة التاريخ للإرادة الإنسانية يعني سيادة هذه الإرادة لوسطها وذاتها نفسها، وبالتالي تحرير الإنسان من كل ما يسيء حقاً إليه ويتناقض معه، ومن ذلك تناقضات الوضع الإنساني نفسه. هذا كان يعني أن فكرة المجتمع الجديد كانت تتجاوز الوضع الاجتماعي التاريخي إلى الوضع الإنساني نفسه، وأن التمرد على أوضاع الأول كان يقود بجدليته الخاصة إلى الثاني. ولكن كي يمكن لهذه الفكرة أن تولّد القناعات اليقينية والمبادرات الخلاقة، الولاءات الثابتة وما تحتاج إليه من زخم نفسي في العمل لها وتحقيقها، فإنها كانت تحتاج بأن تمثل تخطيطاً حاسماً كامناً في طبيعة التحولات الجارية، أي تخطيطاً يكشف عن حتمية «تاريخية» تستفزه وتدفع إليه. الإيديولوجيات والحركات والقيادات الثورية أصبحت أدوات في يد هذا التخطيط، في يد التاريخ والقدر التاريخي، وما كانت تتوقعه من نتائج وانتصارات كان يعكس أحكاماً تاريخية وليس حكمة فردية. فالقيادات الكبيرة هي قيادات تنجز ما تنجزه من انتصارات وأعمال كبيرة لأنها تعبر عن هذه الأحكام وتعمل معها. «ليس من الغريب أن يكون تأليه التاريخ نتيجة ترتبت عن انهيار استمرارية تاريخية حسية كانت تتجسد في الدين، التقليد القومي، العادات المحلية، والمراتبيات الاجتماعية القديمة العهد»(25). هذا التخطيط الكامن في حركة التاريخ حل محل التخطيط الإلهي الذي ينظم التاريخ من الخارج، ولكن الغاية كانت واحدة وهي تخطيط يتجاوز في النهاية جميع التناقضات والشرور التي يشكو الإنسان منها وفي طليعتها «الشر الميتافيزيقي» الذي يكشف عنه الوضع الإنساني.

هذا الاتجاه إلى الكشف عن تخطيط جديد متأصل في حركة التاريخ نفسها، ينتج عن جدلية هذه الحركة، لم يقتصر على الحركات والإيديولوجيات السياسية بل كان يمتد بقوة إلى النظريات الاجتماعية العلمية نفسها بصرف النظر عن منطلقاتها الفلسفية أو صيغها السياسية، وكأن الوضع الإنساني يريد أن يقول لنا بأنه من غير الممكن الانحراف عن جدلية تناقضاته أو تجاهل ما يترتب على «النقص الميتافيزيقي» الذي ينطوي عليه الوضع الإنساني*. هذا كان واضحاً من فلسفة اسبنسر الاجتماعية التطورية التي عزت التطور ككل «إلى قوة مطلقة تتجاوز إدراكنا، معرفتنا ومفاهيمنا، إلى حقيقة غير مشروطة بشيء، دون حدود زمانية ومكانية»، إلى فلسفة برغسون التي قالت «بحافز حيوي" Élan Vital يقف ليس فقط وراء حركة التاريخ بل وراء جميع أشكال الحياة(26).

النظريات التي كانت تعبر عن المذهب الاجتماعي التطوري الذي كان يهيمن، في الواقع، على علم الاجتماع والانتروبولوجيا ابتداءً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين لم تكن تستخدم عبارة «التذرر الاجتماعي» أو «الاغتراب» التي أرجع إليها هنا، ولكنها كانت تشير ضمناً إلى ذلك في النتائج التي كانت تصل إليها. جميع هذه النظريات التي كانت تعبر عن ذلك المذهب، ما كان منها تفاؤلياً وما كان تشاؤمياً كانت تشير، ابتداء من تورغو وكوندورسه، في القرن الثامن عشر وانتهاء بدركهايم، تونيس وزيميل في بادية القرن العشرين - كانت تشير إلى تغير جذري في تركيب المجتمع الغربي، وبأن هذا التغيير كان يمثل تحولاً أساسياً في البنية الاجتماعية، في أسس وحدة أو تماسك هذا المجتمع، ويعني انحطاط «الكومينوتة» أي الحياة الاجتماعية الثابتة، المترابطة في وحدة عضوية، المنظمة في وحدات صغيرة تقوم على العلاقات الشخصية المباشرة، والتي توفر للفرد حياة مستقرة، وموقعاً يتميز بالقصد والمعنى والانسجام. هذه النظريات كانت تعترف مباشرة أو غير مباشرة بنهاية «الكومينوتة» ذات العلاقات الحميمة، التي تحدد تقليدياً وبوضوح المسؤوليات والواجبات، الحقوق والروابط بين الناس. إنها «كومينوته» تعني أولوية هوية المجتمع التي تعلو على هوية الأفراد، هوية اجتماعية تحدد هذه الهوية الثانية، هوية تنطلق منها هذه الأخيرة، تعكسها في سلوكها وتجد فيها جميع المقاييس التي تحدد هذا السلوك. هذه النظريات كانت ترى، من ناحية، أن المجتمع الحديث الذي أخذت تكونه حركة التطور الاجتماعي التاريخي هو مجتمع معقد، متباين المقاصد، متعدد الأجزاء والانقسامات. إنه مجتمع يفرز الاغتراب كما كان ينبه ماركس، مجتمع يتميز في عبارة دركهايم بالـanomie، أو غياب القيم الواحدة، أو الفراغ الأخلاقي.

إن أحد المفكرين - بين أمثلة أخرى - اختصر مضمون هذه النظريات فكتب بأن «نظرتها إلى العالم تنطلق من صورة مجتمع زراعي ما - قبل - حديث يعيش فيه الناس في احترام متبادل متجانس للسلطة التقليدية، ويشعرون جميعاً بأنهم أجزاء متتامة ومتكاملة في

---

* راجع في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية فصل «الإيديولوجية الانقلابية أمام التاريخ، وفصل «صورة النظام الطبيعي في الإيديولوجية الانقلابية»، راجع أيضاً قسم المضمون الميتافزيقي في الإيديولوجية الانقلابية.

«كومينوته» تعيش في اتصال مستمر وملهم مع ماضيها الخاص. فالتقاليد كانت مستقرة، والحياة الجماعية التي تقوم على النسب (Kinship) كانت ترتبط معاً في وحدة تامة. إنها «كومينوته» لا يوجد فيها فرد يكون مغترباً عن ذاته، أو منعزلاً جغرافياً عنها وعن أنسبائه، المعتقدات كانت صلبة وتعني مشاركة شاملة فيها... هذه الصورة المثالية كانت تقدم مع صورة أخرى تمثل نقيضاً لها، تحدد المجتمع المديني الحديث كمجتمع يماثل كثيراً حالة الطبيعة التي وصفها هوبز كحالة لا يرتبط فيها أي فرد بأي فرد آخر بروابط التعاطف الشعوري، الإخلاص أو الواجب الأخلاقي. فكل فرد ينشغل فقط بمصلحته الخاصة التي تعني سلطة على الآخرين، استثمارهم واستخدامهم؛ فالعائلة تحللت، والصداقة ماتت، والمعتقد الديني تبخر، والعلاقات اللاشخصية، والغفلية، (anonymit) حلت محل العلاقات الحميمية(27).

هناك أيضاً تقليد فكري آخر يتجه في نفس الاتجاه ولكن من زاوية أخرى ينبه منها إلى عقلنة وبقرطة البنى والمقاييس الاجتماعية نفسها والتي تقود إلى نفس النتائج، توسعها وتعمقها(28). هنا يجب التنبيه أن هذه النظريات لم تكن تتكلم عن هذه النواحي السلبية كنواحي تستنزف مقومات الواقع الجديد أو المجتمع الحديث. فبالإضافة إلى ذلك كانت تؤكد أيضاً جوانب أخرى إيجابية كالتي كانت تحقق تحريراً وحرية متزايدين للفرد(29).

هذه الملاحظات تكشف أن هذا المجتمع الصناعي الحديث يعني مجتمعاً تسوده ما أشرت إليه هنا كحالة من التذرر الاجتماعي الذي كان يزداد مع تقدم هذا المجتمع إلى أن مزق جميع العلاقات العضوية والقيم الجماعية المشتركة. لهذا ليس من الغريب أن تكون الإيديولوجيات والمذاهب والتجارب التي تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد قد تكاثرت إلى درجة لم ير التاريخ لها مثيلاً عن قريب أو بعيد إلى درجة كان لا يمكن حتى أن يحلم بها أكثر المفكرين جسارة في السابق. هذا المجتمع خلق وسطاً مدينياً جديداً كان لا يمكن لهذه العلاقات والقيم أن تستمر فيه. إنه وسط حول تصور هوبز للحالة الطبيعية إلى واقعة حية. إن ديسموند كتب، في الواقع، كتاباً بعنوان «حديقة الحيوانات الإنسانية»(30)، حديقة تعكس ماخلقه الإنسان لنفسه في المدن. ظهور الثورة الصناعية، التي مزقت ما بقي في النظام القديم، كان إذن وراء هذا الظهور المتكاثر للنظريات والتجارب التي تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد. «من السهل رؤية السبب لذلك وكيف أن ثلثي الطوباوات الموجودة يعودان إلى القرن التاسع عشر»(31). في دراسة جامعة يتكلم فيها عن الحركات التي كانت ترمي إلى تجديد الإنسانية تماماً في النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ مما كان يعني حركات استمرت حتى القرن العشرين، وحركات أخرى انبثقت عنها ـ يكتب شالمون بأن ليس هناك من مرحلة سابقة أو لاحقة كشفت كتلك المرحلة عن ازدهار مماثل للمخططات الطوباوية التي كانت تقول بأنها تقدم حلا منسجماً، كاملاً، ونهائياً لمشكلة الشر الاجتماعي. ثم يضيف بأن التاريخ لم يشهد قطّ محاولات أكثر جسارة في التدليل على وجود انتظامية قصد نهائي في التاريخ، كما أنه من النادر أيضاً أن نجد جهداً أكثر ثباتاً في الموافقة بين الحتمية التاريخية ـ أي الحتمية التي تقول بها انتظامية القصد التاريخي ـ والحرية الإنسانية، أو ربط الإبداع الثوري بقوانين التطور الحتمية(32).

هذا التذمر الاجتماعي الذي ترتب على ظهور المجتمع الصناعي كان يمتد في تقدمه إلى

ذات الفرد فيعكس وجوده فيها كتذرر نفسي يشتت هذه الذات ويبعثرها، ويحول الفرد إلى كائن دون هوية، أي إلى كائن يتشكل من ردود فعل متناقضة، من لحظات تاريخية منفصلة. هذا التذرر يعني حالة اغتراب بلغت في هذا المجتمع الصناعي المتقدم أعلى مراتبها، لأنها تعني اغتراب الإنسان عن ذاته نفسها. حالة كهذه كانت تدفع هذا الإنسان إلى البحث عن مخرج ما يعالج فيه وضعه ويتجاوزه بنقيضه. لهذا لم يكن من الغريب أن يتميز العصر الحديث في كونه العصر الذي عرف دون غيره ولادة الأديان العلمانية المتكاملة الأبعاد.

هذا يعني أن جميع النظريات التي كانت تقتصر على الوضع الاجتماعي الصرف في معالجة هذا التذرر كانت نظريات ناقصة، هذا إن لم نقل خاطئة. فرويد، مثلاً، كان يؤكد باستمرار على الثمن الباهظ الذي كان على الإسنان أن يدفعه نتيجة تحضره، نتيجة الحياة المدينية التي كانت تعني كبتا لحاجاته الغريزية(33). فكرة المجتمع الجديد ترتبط بشكل ما بهذا الكبت، ولكن لا يمكن تفسيرها كما حاول البعض كنتيجة له أو لأي عامل اجتماعي أخر مماثل. فهناك، بالإضافة إلى هذا الكبت، كبت آخر يمكن تسميته بالكبت «الميتافيزيقي»، وهو يفترض حلا يتجاوز الحلول التي يقدمها هذا النوع من النظريات، لأن «من الواضح» كما يكتب ما مفورد، «أن ما كان يحدث هو إعادة بناء العالم، وأنه من الممكن تصور وجود نظام آخر دون هروب إلى الجانب الأخر من الأرض»(34) أي إلى حياة أخرى خارج هذا العالم.

ما يدل بشكل إضافي أن الحل الذي يحتاج إليه الفرد (المجتمع) يجب أن يمتد إلى تناقضات الوضع الإنساني ويتجاوزها هو أن هذا الفرد يدل في سلوكه ليس فقط على رفض جذري عام لجميع مؤسسات النظام التقليدي، من اجتماعية واقتصادية، سياسية، أخلاقية وإيديولوجية، الخ، بل يكشف في كثير من الأحيان عن عدمية عامة ضد أي نظام من أي نوع كان، وكأنه يريد القول بأن ليس هناك من حل ممكن. فالوضع الإنساني يأبى أي حل وهو مأساة يجب أن نحياها دون مخرج، دون «مخدر» من أي نوع. فالنشاط أو النضال الثوري أو التمرد «الميتافيزقي» الصرف يصبح آنذاك غاية في ذاته وكأنه هو نفسه «المخدر» الجديد الذي يحتاج إليه المتذرر. إن أندريه مالرو عبر ببساطه حاسمة عن ذلك عندما دفع أحد أبطال روايته «الغزاة»* بأن يقول «أنا مع الثورة طالما أن الثورة غير ناجحة، ولكنني أصبح ضد الثورة عندما تنجح فتستولي على السلطة، في 30 يونيو 1934، في ما يسمى «ليل السكاكين الطويل» تمت، بأوامر من هتلر وإشرافه، تصفية آلاف من الجناح اليساري الذي يقوده روهم في الحزب. في أعقاب ذلك ألقى هتلر خطاباً في الرايخشتاغ أعلن فيه بأن الحزب لن يسمح بثورة أخرى من داخله كما كان يرغب أفراد هذا اليسار. «فهؤلاء كانوا ثوريين دائمين... خسروا كل علاقة ذاتية داخلية بالنظام الاجتماعي الإنساني. إنهم رجال لا يحملون أي احترام لأي سلطة... ويعبرون عن إيمانهم بالعدمية... إنهم متآمرون دائمون وعاجزون عن أي تعاون حقيقي، مستعدون لمعارضة أي نظام، ممتلئون بالحقد على كل سلطة... يجدون راحة فقط في عمل فكري تآمري متواصل، هدفه تدمير كل المؤسسات الموجودة... هؤلاء الأعداء المرضى للدولة هم أعداء كل سلطة»(35) هنا يمكن إضافة «وأعداء كل إيديولوجية منظمة أيضاً» لينين

---

* Les conquérants

كان، هو الأخر، يتكلم عن هذا النوع من الثوريين عندما كان يهاجم «اليسار الطفولي» *.

الفرد (المجتمع) المتذرر يدل أيضاً، من ناحية أخرى أساسية، أن ما يبغيه هو «الخلاص» بأي ثمن، أن ما يريده هو الحل بصرف النظر عن طبيعة المذاهب أو الإيديولوجية التي يرتبط بها الحل، سواء كانت عقلانية تدعو إلى قيم أخلاقية إنسانية عليا أم لا، طالما أن الخلاص الذي تقدمه يكون جامعاً لجميع أبعاد وجوده، ومنها وضعه الإنساني ذاته. لهذا كانت هذه المذاهب من النوع الشامل الجامع الذي يتحول إلى إيديولوجية كليانية. التجارب الإيديويوجية التاريخية تدل بوضوح على هذه الظاهرة**.

هتلر، مثلاً، كان يؤكد بأن النازية والشيوعية تتماثلان في أمور كثيرة، وأن الروابط التي تربط النازيين بالشيوعيين هي أكثر من التي تفصل بينهم. «فهناك أولاً» كما يقول، «الشعور الثوري... ولهذا كنت أعطي الأوامر بقبول الشيوعيين السابقين إلى الحزب دون أي تردد. فالديمقراطي الاجتماعي البورجوازي الصغير، أو المسؤول في الاتحادات النقابية، لا يمكن له أبداً التحول إلى قومي اشتراكي. ولكن الشيوعي يستطيع دائماً ذلك»(36). المؤرخ رايت كتب حول هذا الموضوع بأن «هتلر اهتم بعد استلام السلطة بتأمين تسجيل آلاف من الشيوعيين في الحزب النازي حيث كانوا يكشفون عن فاعلية خاصة في الغستابو «وفرق العاصفة». إن عددهم كان، في الواقع، كبيراً إلى درجة استدعت إعطاءهم اسماً خاصاً... «البفتيك النازي» - أسمر من الخارج وأحمر من الداخل... الشيوعيون... تابعوا في دورهم مثل هتلر، وفتحوا الحزب الشيوعي في المانيا الشرقية للنازيين السابقين الذين أخذوا ينضمون إليه بالمئات...»(37) مانفريد فون كيلينغز، أحد قادة «الفيالق الحرة» القومية التي ظهرت مباشرة في أعقاب هزيمة المانيا في الحرب العالمية الأولى، والذي أصبح في ما بعد أحد كبار الحركة النازية، كان يحب أن يتكلم عن رجاله «كبولشفيك اليمين». إنه قاد، في الواقع، فيلقه الحر إلى بولندا حيث قاتل جنباً إلى جنب مع الجيش الأحمر في الحرب الروسية - البولندية عام 1920(38).

«فرق العاصفة» النازية تشكلت في البداية من هذه «الفيالق الحرة» التي كانت، في الواقع، «معجبة بالبولشفيك لأنهم كانوا يهاجمون نفس القوى التي تبغضها وهي الليبرالية البرلمانية، العقلية البورجوازية الراضية عن ذاتها، والمغرورة بذاتها. إنها كانت تتشكل من أفراد يكرهون عميقاً النظام السياسي القائم». موللرفون دان بروك، أحد كبار قادتها، عبر عن هذا الشعور عام 1923، عندما وصف هذا النظام السياسي القائم بقوله «البعض خداعون، والآخرون مخدوعون، ولكن الشعب هو دائماً الضحية... الأحزاب المقاتلة فقط، سواء كانت من اليمين أو اليسار، تملك معتقدات، هي فقط تملك قوة»(39).

تحول الشيوعيين إلى نازيين وتحول هؤلاء إلى شيوعيين «لم يكن غريباً»، كما يكتب ميسڤين، أحد المؤرخين الذين انشغلوا بهذا الموضوع، وذلك «لأننا عندما نقف عند الجوهر

* في كتاب حدود اليسار الثوري (دار الوحدة، بيروت 1982) ذكرت أن من يراجع تاريخ الثورات الحديثة يجد أن هناك يساراً متطرفاً منحرفاً عن جدلية الواقع الثوري الموضوعي، وأن اليسار الفعال الذي يمثل الثورة كان يجد ذاته في حرب دائمة مع هذا اليسار، وإلى درجة يبدو فيها وكأن العدو يتمثل فيه وليس في قوى اليمين.

** راجع قسم المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

الإيديولوجي نجد أن اشتراكية هتلر القومية والاشتراكيات الماركسية اللينية كانت مماثلة. «فالأقلية النخبوية من الثوريين «السوبرمان» ستدمر الدولة البورجوازية البغيضة في صراع عنيف ضد قوى الشر، وتقود «الجماهير» إلى أورشليم طوباوية جديدة. كل من اللينينيين والهتلريين أمنوا بالأقلية المنظمة التي تفرض قيادتها على «الجماهير العريضة» عن طريق التنظيم والدعاية، تستولي على السلطة السياسية وتسحق الدولة البورجوازية. كلاهما شارك في هدف واحد: جمهورية الفضيلة التي يسكنها سوبرمان أو كائنات ـ آلهة»(40).

هذا القول لا يفسر أساساً، كما يوحي، الظاهرة التي أشار إليها ـ تحول الشيوعيين إلى نازيين وتحول هؤلاء إلى شيوعيين؛ فهو يقف عند الفرع ولا يمتد إلى الأصل وهو درجة واسعة وعميقة من التذرر الاجتماعي الذي كان يشارك فيها الذين يتجهون إلى الحركة الشيوعية أو النازية، والتي كان لا يمكن دونها لهؤلاء أن يصبحوا شيوعيين أو نازيين. الإيديولوجية تصبح مهمة جداً وأساسية بعد ظهورها واعتمادها من قبل حركة ثورية، ولكن كي يمكن ظهورها وجب أولاً أن تتوفر شروط هذا الظهور المباشرة (الشروط الغير مباشرة هي دائماً متوفرة كإمكان كامن في الوضع الإنساني ذاته) والمتمثلة في هذا التذرر الذي يمثل حالة اجتماعية تاريخية بعيدة. إنها حالة قديمة رافقت في الواقع، الانتقال من الحياة القبائلية وكانت تزداد بروزاً، امتداداً وحدّة مع التقدم الحضاري. الانتقال من تلك الحياة كان يعني أن هذا التذرر أصبح، مع المضاعفات التي تترتب عليه، أمراً مقدوراً على الإنسان بدرجات مختلفة وفق الأوضاع التي يحدث فيها، «إن شعوراً بالانجراف كان يبدو كنتيجة نموذجية عن انهيار أشكال الحياة الاجتماعية القبائلية القديمة»(41) كثيرون هم المفكرون والمؤرخون الذين أكدوا بشكل مهم جدا على هذا العنصر، ولكن دون استخدام عبارة التذرر الاجتماعي. الكاتب نفسه يؤكد كثيراً، في الواقع، على ذلك في سياقات مختلفة من الدراسة نفسها.

الحديث المستمر عن الاغتراب في المجتمع الصناعي الحديث يعود نهائياً في جذوره إلى درجة جامعة وحادة من التذرر الاجتماعي الذي غمر الإنسان الحديث من جميع جوانب وجوده. إنه، في الواقع، حديث ضمني مستمر ـ هذا إن لم نقل حديثاً صريحاً ـ عن هذا التذرر. لا شك أن الأكثرية الساحقة بين المفكرين المعاصرين ترى أن هذا الإنسان يعيش في حالة اغتراب، أنه يقاسي واعياً أو غير واع الكثير من النتائج النفسية والأخلاقية، السياسية والاجتماعية التي تترتب عليها، وتكمن وراء ولادة الإيديولوجيات الانقلابية الحديثة العديدة. هذه الحالة لم تكن طبعاً حادثة مفاجئة، عارضة أو نتيجة مصادفة تاريخية، بل تعود إلى تطورات اجتماعية وتحولات أساسية حولت هذا الإنسان الحديث إلى إنسان تمزقت علاقاته مع هذا المجتمع، من إنسان نشيط فعال وخلاق إلى إنسان ساكن ينفعل بالأحداث، خسر زمام المبادرة تماماً أمامها. إن سلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين وابتداء من القرن التاسع عشر من أمثال كياركجارد وماركس، هيجل ونيتشه، هوايتهد وسارتر، أونامونو وتروتسكي، دركهايم وڤابر، الخ... كانوا يلتقون في هذه الأرضية الواحدة رغم أنهم كانوا ينطلقون من مواقع ومذاهب فكرية وفلسفية مختلفة بشكل جذري. هنا نجد واقعة أساسية تحفز على صياغة فكرة المجتمع الجديد الذي يتطلع إليه الإنسان في مستقبل قريب أو بعيد كمخرج وكحل.

إن تحديد طبيعة هذا الاغتراب وأشكاله التاريخية ومكوناته المختلفة يخرج عن مجال الدراسة الحالية، ولكن من الممكن القول إن التحديدات العديدة الموجودة تكشف عن جوهر واحد أو بعض العناصر الأساسية التي تشارك فيها ضمناً أو صراحة. الاغتراب يعني، من هذه الزاوية، حالة انفصام بين الإنسان والوسط الخارجي. هذا الوسط قد يكون الكون أو العالم (هذا يحدث، مثلاً، عندما يخسر الإنسان أية إيديولوجية أو فلسفة حياة دينية أو علمانية تربط بشكل ديناميكي ووجداني بينه وبين هذا الكون أو العالم)، وقد يكون نظاماً سياسياً إيديولوجيا معينا، مجتمعاً أو جماعة معينة، الخ... فهناك دائماً شعور بالانفصام يعزل الإنسان فيشعر هذا الأخير بفجوة كبيرة متعددة الجوانب تفصل بينه وبين هذا الوسط. بالإضافة إلى هذا العنصر هناك أيضاً عنصر آخر أساسي يكمله وينتج عنه، وهو أن هذا الانفصام يعني في كثير من الأحوال، أو حتى في أكثريتها الكبيرة، اضطرابات نفسية وحتى عقلية تترتب عليه. فكرة المجتمع الجديد كانت تقدم مخرجاً منه.

هنا نجد، على الأرجح، الحقيقة الأساسية التي تغذي أيضاً أسطورة الإنسان البدائي، المتكامل الشخصية، أو في عبارة روسو، الإنسان «المتوحش النبيل»، وكذلك أيضاً أسطورة عصر ذهبي سابق وقديم. هنا نجد، في رأى بعض الباحثين، أحد الأسباب التي تفسر نفوذ فلسفة روسو واستمرارها حتى الآن: أسطورة أو فلسفة كهذه تجد صدى كهذا لأن الإنسان التاريخي - وخصوصاً في حالته الحديثة - خسر شيئاً أساسياً كان يملكه الإنسان البدائي. المجال لا يتسع لتحليل مركز لهذه الخسارة، ولكن من الممكن الإشارة إلى بعض جوانبها الأساسية التي ترتبط بسياق موضوعنا هنا، وهي، أولا، ما أشرنا إليه أعلاه بأن الإنسان الحديث أصبح، على عكس الإنسان البدائي، إنساناً متذرر الشخصية؛ ثانياً، تحوله من إنسان يتقاسم مع غيره من أفراد المجتمع السلع والمنتوجات الموجودة إلى إنسان يعتمد على توزيع ظالم لها؛ ثالثاً، تحوله من إنسان كان يشعر بأنه يسيطر على وسطه الخارجي عن طريق الطقوس إلى إنسان أصبح مغموراً مسحوقاً بهذا الوسط، ينفعل به ولا يصنعه ولا يؤثر فيه(42).

هذا الاغتراب الذي يعكس حالة واسعة وعميقة الأبعاد من التذرر الاجتماعي كان سبباً لفكرة المجتمع الجديد. فهذا المجتمع كان يطرح ذاته كضرورة في معالجة هذا الاغتراب. لهذا ليس من قبيل المصادفة أن نرى بأن هذه الفكرة ظهرت بكثرة هائلة نسبياً في العصر الحديث وذلك لأن ليس هناك من مرحلة تاريخية سابقة شهدت بأي شكل مماثل، وإن كان من بعيد، درجة التذرر الكمي والنوعي الذي حدث في هذا العصر. ولكن هذا التذرر أو الاغتراب الذي يترتب عليه لا يستنزف في ذاته، كما أشرت سابقاً، الأسباب التي تولد فكرة المجتمع الجديد، لأن هذه الفكرة تتجاوزه وتمتد إلى الوضع الإنساني نفسه.

ظهور الأديان العلمانية كان يدل بوضوح أن معالجة ظاهرة التذرر الاجتماعي تدفع بجدليتها الخاصة إلى حل يمتد إلى الوضع الإنساني نفسه، وأنه لا يمكن، ولا يصح بالتالي الوقوف عندها كظاهرة اجتماعية صرفة ترتبط بأوضاع اجتماعية نسبية فقط، ويمكن معالجتها ببعض الإصلاحات المركزة للنظام الاجتماعي أو الاقتصادي الاجتماعي، مهما كانت هذه الإصلاحات جذرية. فهذا التذرر الاجتماعي كان يتحول إلى حالة من الاغتراب تمتد

بدورها إلى الذات الإنسانية فتبعثرها وتشتت وحدتها من الداخل، أي تشتت جميع مستوياتها وأبعادها النفسية والأخلاقية. هذا كان يعني أن الحل يجب أن يمتد إلى هذه الأبعاد نفسها. ولكن بما أن هذه الأبعاد تعني موقع الذات من التاريخ والعالم، الحياة والموت، الخ... فإن الحل كان يمتد إلى تناقضات الوضع الإنساني نفسه. لهذا لم يكن من الغريب ظهور هذه الأديان العلمانية التي كانت تكشف أن بنيتها أو العناصر الأساسية المكونة لها مماثلة تماماً لبنية الأديان «الميتافيزيقية»، أي التاريخية السابقة، وتتطابق معها*. حتى وإن افترضنا جدلاً أن الإنسان يستطيع أن يجد حلا نهائياً للشرور الاجتماعية، الحروب والصراعات بين الكائنات والمجتمعات الإنسانية، الأمراض والأوبئة، السيطرة والاستبداد، الظلم والاستثمار، الفقر والبؤس، الأخطاء والرذائل والمظالم، نجاح وتسلط الخبثاء والانتهازيين المجردين من الأخلاق، وجميع الشرور الأخرى التي كان يشكو الإنسان منها في مجرى التاريخ، فإن هذا «الحل» لا يحرر الإنسان تماماً، لأن هناك شروراً أخرى ليست خارجية ولا ترتبط بالإرادة الإنسانية وقدرتها، وبالتالي لا يمكن القول بإمكان معالجتها ووضع نهاية لها في المستقبل؛ إنها الشرور التي تترتب على النقص الميتافزيقي وتتفرع مباشرة من الوضع الإنساني نفسه، وخوصاً المحدودية التي وقفت عندها سابقاً، والتي تميز جميع الأشياء والظواهر، والكائنات والأعمال الإنسانية، أو الثنائية التي ينطوي عليها الإنسان ككائن روحي جزئياً، ومادي جزئياً، أو يواجهه في وجوده بين الضرورة والحرية، بين الشر والخير، أو العلاقات الجدلية بينهما.

هذا يعني، بكلمة أخرى، أن هذا الشر «مقدور على الإنسان» لأنه متأصل في هذا الوضع الإنساني ويتفرع منه، وأن كل مثال، كل حل، كل نظام يكون ناقصاً لأن من «المقدور» عليه أن يمثل النقص الميتافيزيقي، النقص الذي لا يمكن له معالجته. ولكن هذا يجعل فكرة المجتمع الجديد «مقدورة» أيضاً كمخرج وحل، لأن الإنسان لا يستطيع ـ كما نرى في الفصل القادم ـ أن يستسلم لهذا الواقع. أمام هذا الوضع الإنساني، وفي مواجهته، يبحث الوعي الإنساني عن حقيقة لا نهائية وغير محدودة، عن حقيقة مطلقة يرجع إليها ويرتكز عليها، ولكنه لا يجسد هذه الحقيقة في الوضع الاجتماعي المتحول، المكون من تناقضات وثنائيات أساسية متأصلة فيه وبشكل دائم، فيتطلع إلى هذه الحقيقة في مكان ما خارجها، في مثال أعلى يتجاوزها. لهذا نقرأ، مثلاً، في دراسة من أهم الدراسات الجامعة المنظمة (systematic) للمذاهب الفلسفية التاريخية أن «اللانهائيات الزمانية والمكانية التي تحير الإدراك والخيال وتجعل، بالنسبة لعقول من نوع معين كعقل باسكال، أمال وطموحات ومساعي الناس تبدو تافهة ودون جدوى تولد في ذاتها الاتجاه إلى دنيا أخروية»[43]، إن فكرة المجتمع الجديد تكشف في ذاتها أن الوعي الإنساني لا يستطيع الوقوف، في الواقع، عند الوضع الاجتماعي وما يترتب عليه، أنه يمتد بجدليته ذاتها وجدلية هذا الوضع نفسه إلى الوضع الإنساني لأن البنية الأساسية التي تعكس فكرة هذا المجتمع الجديد نفسها تدل أنها تمتد، كما أشرت سابقاً، إلى «النقص» أو الشر الميتافيزيقي، وتحاول أن تقدم حلاً له. لهذا فإن كل نظرية أو فلسفة اجتماعية تقتصر على مفهوم النسبية الاجتماعية تكون ناقصة في تفسيرها للوضع الاجتماعي التاريخي.

* راجع قسم «المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

5-3

فكرة المجتمع الجديد
من الانتروبولوجيا الاجتماعية
إلى الانتروبولوجيا الفلسفية

لقد رأينا في الفصل السابق أن فكرة المجتمع الجديد (الإيديويوجيات والمذاهب الفلسفية المختلفة) لا يمكن أن تفسر بإرجاعها إلى وضع اجتماعي تاريخي نقف عنده ونقتصر عليه، كما يصنع علماء الاجتماع ومعظم الذين كتبوا حول هذه الفكرة، وذلك لأنها تنطوي باستمرار على مقاصد وطموحات إنسانية تميز الإنسان كإنسان بصرف النظر عن المكان والزمان، وتعبر عن تمرد هذه الإنسانية ضد وجود إنساني عام تحكم عليه بأنه وجود «غير إنساني». لهذا كان تكامل جوانب التفسير يفترض الامتداد إلى الصعيد الفلسفي. ولكن بما أن الكلام عن «البعد النسبي» في الفصل السابق كان يعكس في نفس الوقت الانتروبولوجيا الاجتماعية أو الموقع الذي تنطلق منه، فإنني أقتصر هنا على الإنتربولوجية الفلسفية وما يمكن أن تقوله لنا في هذا الصعيد الفلسفي حول الأسباب البعيدة الكامنة وراء فكرة المجتمع الجديد. تراث هذه الفكرة الفكري يعني أساساً، بشكل ضمني أو صريح، القناعة بأن حركة التاريخ تنطوي على معنى، على قصد أساسي، وأن دراسة التحولات الاجتماعية السياسية والإيديولوجية تفرض بالتالي التطلع إليها ليس في ذاتها، كتحولات منفصلة، بل كأجزاء في طور أو أطوار تمر بها حركة التاريخ أو الإنسانية كلها نحو هذا القصد. إن كانت هذه هي القضية التاريخية الفلسفية الأولى التي تنشغل بها فكرة المجتمع الجديد، فإنها تعني مسألة أخرى ترتبط بها وتفترض وجودها كمنطلق لها وهي: من هو هذا الإنسان الذي يفترض هذا القصد؟... مالذي يحركه نحو هذه الرؤيا التاريخية، الرؤيا التي يجب على التاريخ أن يحملها، وأن يحققها؟... إنني ذكرت سابقاً أنني أنشغل بشكل خاص بالوضع الإنساني، طبيعته وتناقضاته، في العمل على تفسير فكرة المجتمع الجديد، وذلك لأن جميع الأسباب الأخرى التي يمكن أن نفكر بها تتفرع مباشرة أو غير مباشرة من هذا السبب الأساسي الجامع، وهي ثانوية بالنسبة إليه. ولكن هذا الوضع ينتج عن تفاعل كائنات إنسانية تتميز بطبيعة ما ذات إمكانات معينة، وكي يمكن إدراكه يجب إدراك طبيعة هذه الطبيعة، طبيعة هذه الإمكانات الخاصة التي تميزها، والتي ترتبط بشكل خاص باتجاه الإنسان التاريخي المستمر إلى تلك الفكرة، فكرة المجتمع

الجديد *. كي يتكامل التفسير يجب إذن - بالإضافة إلى النتائج التي تترتب على تفاعل هذه الكائنات في هذا الوضع الإنساني والتي وقفت عندها في الفصول السابقة - أن نرجع إلى هذه الطبيعة نكشف فيها عن العناصر الخاصة التي تساعدنا في تفسير هذه الفكرة.

إنني أشرت في سياقات سابقة مختلفة، ومن زاويا متعددة، إلى خاصية التجاوز الذاتي التي تميز الإنسان، وإلى بعض الأسباب الأساسية التي تدعو إليها. إنها خاصة تعكس انفصام الإنسان أنتولوجيا إلى شطرين، شطر ينشغل بما هو كائن وآخر ينشغل بما يجب أن يكون. فالإنسان ليس واقعة ثابتة بل هو أساساً سيرورة دائمة بين حالة أمبيريقية يكون فيها في لحظة تاريخية معينة إلى حالة مثالية ينتقل أو يتطلع إليها؛ إنه ليس الأولى أو الثانية، بل هو هذه السيرورة بين الحالتين؛ إنه كائن لا يستطيع الاكتفاء بأية حالة أمبيريقية يكون فيها، وهو عندما يترجم حالة مثالية إلى الواقع يخسر، عاجلاً أو آجلاً، التزامه النفسي أو انشغاله الوجداني بها. إنه كائن يقضي حياته اليومية في مجالات عملية ضيقة ومحدودة، بمقاصد مباشرة ومشاغل آنية، ولكنه يتطلع دائماً إلى حقائق خالدة، وولاءات مطلقة، وأعمال غير فانية يتجاوز بها تلك المجالات والمقاصد والمشاغل الآنية.

أفلاطون كتب - في مواجهة هذا الواقع الأمبيريقي - بأن الروح تجد كمالها في تماثلها مع الأشكال المثالية، وأنها تتصل بهذه الأخيرة عن طريق المعرفة المباشرة بها، أي في تجنب المعرفة التي تعود إلى العالم الحي والواقع الأمبيريقي لأن هذه المعرفة الأخيرة تعني البلبلة الفكرية لها، وهي بلبلة تعكس البلبلة التي تسود هذا العالم؛ ولكن عندما تعتمد الروح على قواها الخاصة فقط، فتتسى الجسد والواقع الأمبيريقي، تستطيع أن تبقى ثابتة لا تتغير، وواحدة مع الثابت الذي لا يتغير. الوجه الآخر لهذه العلاقة الذي تتجاهله هذه الفلسفة والمذاهب الفلسفية الأخرى التي عملت على تقليدها هو أن ما يميز الظواهر الأمبيريقية من فوضى وبلبلة، من طبيعة غير مستقرة وزائلة، هو الذي يدفع «الروح» أو العقل إلى مخرج في حقيقة عليا تمثل النقيض لهذا الواقع الحسي الأمبيريقي. فوجود «أشكال مثالية ليس سبب خروج «الروح» أو العقل من هذا الواقع، بل رغبة أو بالأحرى اتجاه هذا العقل إلى مخرج ما هو الذي يفرز أشكالاً ثابتة، واحدة، مكتفية في ذاتها وخالدة. إن أحد الفلاسفة أو المفكرين، الذي لا يحضرني اسمه، كتب مرة بأن «الأشياء الفانية هي الأشياء الأكثر ملاءمة لكائنات فانية»، ولكن ما ينساه قول كهذا هو أن تاريخ الإنسان كان يدل باستمرار على رفض ذلك، على

* إنني عالجت موضوع الإيديولوجية وطبيعتها من زاوية الأنتروبولوجيا الفلسفية في الباب الأخير من كتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، وهو المضمون الثوري في «الإيديولوجية الانقلابية»، القارىء الذي يريد التعمق بالموضوع يستطيع الرجوع إليه.. وخصوصاً فصل «أنا انقلابي فإذن أنا موجود». إنه يستطيع، بالإضافة إلى ذلك، الرجوع أيضاً إلى كتاب من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية الذي ينشغل أيضاً بالموضوع نفسه. هنا كان يجب أيضاً الرجوع قليلاً إلى هذه الأنتروبولوجيا لأن التفسير الذي نقدمه لفكرة المجتمع الجديد، الذي نركز فيه على الوضع الإنساني نفسه، لا يمكن أن يتكامل وأن يكون حقاً دون هذا الرجوع، ولكن بما أن الموضوع هنا ليس موضوع هذه الأنتروبولوجيا بل علاقة معينة معها (وبما أنني قلت ما يمكن أن أقوله في ذينك المصدرين) فإنني أقتصر هنا فقط على بعض الملاحظات السريعة الأساسية حول هذه العلاقة، إنها ملاحظات قد تكون كافية في السياق الحالي لإيضاح هذه العلاقة، ولكن الإدراك الصحيح لهذا الموضوع يفترض الرجوع إلى المصدرين اللذين ذكرتهما، أو إلى أحدهما. وخصوصاً في «الإيديولوجية الانقلابية».

نقيضه، وأن من الممكن، في الواقع، تحديد هذا التاريخ كمحاولة دائمة في تجاوز هذه الأشياء الفانية لأنها بالضبط غير «ملائمة». ونيتشه كان يرتاب، كما كتب أحد الباحثين، من حيث تكوينه ذاته، بكل غيرية ويرى أن ما تميل الإنسانية إلى تأليهه بقوة يعكس ما لا تستطيع التمتع به رغم رغبتها في ذلك، أو يدل بأنه متوفر لها بقدر قليل جداً. فالوعود الطوباوية ليست سوى نوع من التضخم المتعي يرجع إلى عجز يومي في تحقيقه(1). ولكنه يضيف أن صورة الطوبى التي تدل على وجود محبة إنسانية شاملة تعني، في الواقع، حالة سخيفة وحزينة. فالمجتمع الذي يحققها يكون عندئذ محكوماً بأن يعيش في حالة ضجر تامة تنتج عن هذه المحبة المتكاملة، وهذا يثير الإهانة واللعنة لها تماماً كما كانت تصنع الأنانية في الإنسانية السابقة. (2) نيتشه كان هنا أقرب إلى الواقع رغم أن هذه الملاحظات لم تكن جزءاً من سياق أنتروبولوجي فلسفي منسق انتهى به إلى هذه النتيجة على أي حال، إن تحقيق حالة طوباوية (فكرة المجتمع الجديد) من هذا النوع غير ممكن لأن التناقضات التي تريد تجاوزها متأصلة، كما تكشف الفصول السابقة من هذا الباب، في الوضع الإنساني ذاته، ولا يمكن إزالتها.

ماركزوه طالب(3) الضمير الصالح أو الجيد بأن يكون «جبانا»، أي بأن يقتلع جذور التسامي البطولي*. ولكن هذا سهل القول، مستحيل التنفيذ. «حتى عندما يعترف الناس أنهم جبناء (أو يريدون أن يكونوا جبناء»، فهم لا يستطيعون إهمال أو تجاهل خلاصهم. إنهم يريدون دائماً هذا الخلاص»(4). سقوط فكرة الخلاص في حياة أخرى الذي رافق سقوط الأديان التقليدية، من أوروبا الغربية، إلى روسيا، وإلى الصين، لم يكن يعني تحول الناس إلى «جبناء»، سيادة العقل العلمي الصرفة، استقرار الإنسان في علاقات موضوعية عقلانية أو اطمئنانه إلى مقاصد مباشرة يكتفي بها، فلا ينشغل بالمقاصد التصاعدية العليا حول معنى حياته، معنى التاريخ وغيرها من المقاصد التي تمثلها عادة فكرة المجتمع الجديد. على العكس، ذلك السقوط كان يعني فقط انتقال تلك المقاصد وهذه الفكرة إلى أديان علمانية جديدة كانت تعطي أجوبة أخرى حول تلك المقاصد، وأشكالاً جديدة لهذه الفكرة.

الإنسان كائن يشكل جزءاً من الطبيعة ولكنه يقف في نفس الوقت خارجها، ويكتشف على عكس الحيوانات الأخرى مخاطرها وفوائدها، ويحاول إدراكها والهيمنة عليها. هذا الوضع يولّد فيه، كما نبه كثير من الفلاسفة، حالة قلق مثيرة يعمل الإنسان على سيادتها وتأكيد استقلاله عنها بوسائل مختلفة. فكرة المجتمع الجديد كانت في طليعتها. مأساة (أو عظمة) الإنسان هي أن التطور خلق كائناً جديداً محدوداً ولكن بقدرة على الوعي الغير محدود. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يملك آلية أو برمجة غريزية طبيعية تحجم عالمه بشكل يجعل من الممكن له أن يعمل مباشرة عليه وفيه. فرويد اعتقد أن ما خرب حياة الإنسان كانت شهواته، ولكن الأصح هو القول إن ما أحدث هذا التخريب كان آفاقه الإنسانية. إن مقاصد الحيوان تتطابق دائماً مع نشاطه، ولكن مقاصد الإنسان تتناقض مع نشاطه، وهو الكائن الحي الوحيد الذي تميز بهذا التناقض، بهذا التوتر بين المقاصد والنشاط الذي يدفعه في حركة مستمرة من التجاوز الذاتي.

---

* Heroic Sublimation

غوته كتب مرة «المشاهدة الصرفة لشيء ما تكون دون فائدة أبداً»(5) ولكن من الممكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، أو إعادة صياغة هذا القول، فنقول أن المشاهدة الصرفة غير ممكنة تقريباً، وذلك لأن مشاهدة شيء تعني - عندما يستوقف هذا الشيء نظرنا وانتباهنا - النظر إليه على مسافة ما، بدرجة ما من الوعي. هذا يعني التفكير به وحوله، والتفكير يعني الكشف عن موقع الشيء في وسط معين، العلاقات والروابط التي تشده إلى هذا الوسط أو تخرجه منه، تجعله متناقضاً أو منسجماً معها؛.. وهذا يعني درجة من التنظير، والتنظير يعني الخروج من الشيء ووسطه وتجاوزهما إلى صعيد ما خارجهما. هذا الوعي هو الذي يميز أساسياً وجذرياً الإنسان عن جميع الكائنات الأخرى، وهو يعني قدرة هذا الإنسان على الوقوف خارج ذاته وليس فقط خارج وسطه. والنظر إليهما وكأنه ليس جزءاً منهما، تحليل أوضاعهما، تقييمها ونقدهما كلياً أو جزئياً، ثم العمل على تعديلهما في ضوء هذا النقد. ليس هناك من كائنات أخرى تكشف عن قريب أو بعيد عن أي أثر لهذه القدرة. الإنسان هو هذه القدرة، إنها خاصيته الأساسية، ودونها لما كان هناك أي وضع إنساني، أي تفاعل خلاق بين الكائنات الإنسانية في هذا الوضع، التفاعل الذي يكشف عن تلك التناقضات التي أشرت إليها سابقاً، عن ذلك النقص الميتافيزيقي الذي يولّد الحوافز التي تدفع نحو فكرة المجتمع الجديد. هذه الخاصية هي التي تحوّل الإنسان إلى سيرورة (process) وهي التي تجعل منه نهائياً كائناً يتجاوز ذاته باستمرار.

هذه الخاصة المميزة استوقفت نظر بعض الفلاسفة إلى درجة رأوا فيها أن الإنسان ليس فقط مخلوقاً متنافر التكوين، ينطوي على تناقضات ذاتية (تنتج عن هذا الوعي وممارسته)، بل هو كائن عابث ولعوب، ويحب على الأرجح، كلاعب الشطرنج، سيرورة اللعبة، وليس غايتها. من الممكن، في الواقع، أن يكون الهدف الوحيد المعقول الذي تنشغل به الإنسانية على هذه الأرض كامناً في هذه السيرورة الدائمة ذاتها، في الحياة نفسها، وليس في الشيء الذي يجب بلوغه. الإنسان، لا يريد، بكلمة أخرى، «قصداً يعبر عنه في صيغة يقينية إيجابية مثل اثنان واثنان يساويان أربعة، لأن يقينية كهذه ليست الحياة، بل هي بداية الموت. في أي حال، الإنسان كان دائماً يخاف هذه اليقينية الحسابية»(6) هذا المفهوم يمثل، ولا شك، مبالغة تتناقض باستمرار إلى يقينية إيديولوجية جامعة كقصد أعلى لوجوده، لأنها تمثل النقيض لما يترتب على الوضع الإنساني من تناقضات، ثنائيات، محدودية، حالة قلق وغموض، الخ... تتسرب عميقاً إلى حياته؛ ولكن إن أردنا مجاراة هذا المفهوم يمكن القول، في أحسن الحالات، أن الإنسان كان يسمح لنفسه بالتطلع إلى هذه اليقينية فقط لأنه كان يشعر أنها غير ممكنة التحقيق، لأنها تساعد في تحمل أعباء الوضع الإنساني الذي يحياه، وأنه لو أدرك حقاً أنها يمكن أن تتحقق لركز جهوده على تجنبها. فالإنسان يجب أن يخافها، ومن المقدور عليه أن يخافها إن هي أصبحت محتملة التحقق، لأنها تلغي قدرته على التجاوز الذاتي، على الوعي ذاته، وبالتالي تجرده من إنسانيته نفسها.

بما أن خاصة الإنسان الأولى المميزة له هي القدرة على الوعي، وبما أن هذا الوعي يفرز جدلية تعني تجاوز الإنسان لذاته وأوضاعه، فإن التأكيد على الكمال الذي تعبر عنه فكرة

المجتمع الجديد يصح عندئذ فقط كسيرورة من التكامل المستمر وليس كحالة ينتهي فيها عمل الإنسان كسيرورة تاريخية. هذا المفهوم الذي نقدمه هنا يعمل، في الواقع، مع التوكيد الحديث على مبدأ التحول والجدة، ويعبر عن انتقال العقل من مبدأ «الجوهر» الذي كان موقعه السابق إلى مبدأ الصيرورة الذي أصبح موقعه الحديث. في هذا الانتقال كان هذا العقل الحديث يعارض، في الواقع، حالة الراحة أو الانسجام الثابت المطلق التي كان يتطلع إليها الإنسان في الأشكال الميتافيزيقية التي كان يتجه باستمرار إليها، والتي كان لا يمكن أن تتوفر دون استثناء كل تغيير يمكن أن يشوش ثباتها الدائم. ولكن ما يستوقف الانتباه هو أنه على الرغم من ظهور هذا العقل وامتداد مبدأ الصيرورة الذي ينطلق منه إلى كل مجال من مجالاته الفكرية، فإن الانشغال بفكرة المجتمع الجديد كان يتسع ويزداد توكيداً عليها، والفكرة نفسها كانت تزداد تعدداً وتكاملاً في أشكالها وتجاربها بدلاً من أن تضعف وتنحسر نتيجة هيمنة هذا العقل. هذا يعني، مرة أخرى، أن الفكرة تفرض ذاتها كضرورة لا يمكن الاستغناء عنها لأنها تتجاوز حدود الوضع التاريخي إلى طبيعة الوضع الإنساني نفسه، وخصوصاً الخاصية الإنسانية التي يتميز بها، أي إلى سبب ثابت تعكس وجوده في استمراريتها.

ابتداء من عصر النهضة ابتدأ العقل يتحول عن أشكال الفكر الميتافيزيقية التقليدية وفي طليعتها تطلعات الإنسان المسيحي القروسطي، ويتجه إلى دنيا أخرى تدور حول العلاقات التي تربط بينه وبين الناس الآخرين بدلاً من علاقته مع الله وقديسيه وملائكته وملكوته، ويرى أن تجديد هذه العلاقات هو الذي يمكن أن يحقق كماله. هذا التوجه الجديد ازداد في القرن السابع عشر ثقة وتوكيدا لذاته، وفي القرن الثامن عشر سيطر على الموقف وخلق مناخاً فكرياً جديداً، يمثل نموذجاً جديداً لفكرة المجتمع الجديد نقل فكرة الكمال من الموقع الميتافيزيقي الذي كانت فيه إلى الموقع الأخلاقي حيث أصبحت تُحدد بمفاهيم أخلاقية بدلاً من مفاهيم ميتافيزيقية، بالعمل على صنع أكبر قدر من الخير، والتميز بأحسن الفضائل الأخلاقية، وقدرة الإنسان على تحقيق تحسن أخلاقي مستمر. إن فكرة الكمال التي تقترن بفكرة المجتمع الجديد أصبحت بقدر كبير تجاوزاً ذاتياً مستمراً، وبذلك أصبحت أكثر انسجاماً مع الخاصة الأساسية التي تميز الإنسان، ولكنها رغم ذلك كانت تفترض في النهاية مجتمعاً تزول منه التناقضات والصراعات والشرور الأساسية التي عرفها الإنسان حتى الآن، مجتمعاً يحقق سعادة الإنسان، وبذلك كانت تتناقض مع هذه الخاصة الإنسانية.

إن آدم فيرغسون ذكّرنا في مطلع العصر الحديث، أو عام 1767 بأننا نخطىء في إدراكنا للطبيعة الإنسانية عندما نرغب في وضع نهاية للجهد، ونتطلع إلى حالة من الراحة لأن الإنسان الذي يبحث عن لذة صرفة أو نهاية للمشاكل والمتاعب، يتجاهل بذلك المصدر الذي تتفرع منه أكثرية ملذاتنا الحالية وهو النشاط نفسه(7). هذه الخاصة الإنسانية، خاصة التجاوز الذاتي، تكشف عن ذاتها في الوضع التاريخي الذي يدل بوضوح أن ما يقوم به الإنسان من أعمال، وما يسعى إليه من مقاصد، يجد معناه في النشاط الذي يمارسه نحوها، في التطلع إليها وفي مجرى تحقيقها، وليس في بلوغها والاستقرار فيها. فالسعادة ترتبط بممارسة عمل ما نحو قصدها، وليس في الوصول إلى حالة من الراحة والطمأنينة، والإنسان

يجد كما قال أحد الفلاسفة متعته في السفر إلى قصد معين وليس في الوصول إليه. ولكن إن كان الوضع التاريخي، أو التاريخ، يكشف عن هذه الواقعة الموضوعية، لماذا إذن كان الإنسان يعمل باستمرار على تجاوزها بفكرة المجتمع الجديد التي تضع، في الواقع، نهاية لهذا التاريخ كما عرفناه... هنا نجد أنفسنا مضطرين إن نحن أردنا إدراك هذا التناقض وتفسيره أن نتجاوز التاريخ ونرجع مرة أخرى إلى الانتروبولوجيا الفلسفية. فالإنسان لا يستطيع، ككائن يتميز بالوعي، بالقدرة على التجاوز الذاتي، أن يقبل بهذا الواقع الموضوعي، لأن القبول به يعني رفض تجاوزه، وهو أمر لا يستطيعه بسبب إنسانيته ذاتها التي تدفع به إلى هذا التجاوز.

المؤرخ لامبريخت كتب بأن «التاريخ في ذاته ليس سوى سيكولوجيا تطبيقية، ولهذا نحن نتطلع إلى السيكولوجيا النظرية كي تدلنا على التفسير الحقيقي له»(8) هنا يمكن إعادة صياغة هذا المفهوم والقول «التاريخ في ذاته ليس سوى أنتربولوجيا تطبيقية، ولهذا نحن نتطلع إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية كي تدلنا على التفسير الحقيقي له». من هذه الزاوية نستطيع أن نصف الواقع التاريخي بأنه يكشف باستمرار عن توتر بين التاريخ والإسكتولوجيا. فعلى الرغم من أن الأول يكشف أنه سلسلة من التغيرات والتحولات الدائمة، المترابطة المستمرة، فإنه يواجه دائماً المشاريع الإسكتولوجية، مشاريع الخلاص النهائي التي تريد تحويله نهائياً إلى حياة لا تعرف التناقضات والصراعات والشرور التي كانت تحفز على هذه التحولات المستمرة. الأنتروبولوجيا الفلسفية تشير من هذه الزاوية أن التاريخ صراع دائم بين وجوده كصيرورة وبين تطلعات إلى الإسكتولوجيا، وأن من المقدور عليه (والإنسان معه) أن يكون دائماً معلقاً ومتأرجا بين هذين القطبين لوجوده.

الإنسان الذي يريد العمل الفعال في تحقيق تحرره من قيود، ضغوط، وعبودية وضع تاريخي ما، ويرغب في إقامة نظام جديد كبديل عنه، يحتاج إلى إدراك حركة التاريخ وجدليتها في المرحلة التي يعمل فيها، الاتجاهات الجديدة النامية التي تكشف عنها هذه الجدلية، والرجوع إليها كشرط أساسي لفاعلية نضاله ضد النظام القديم وبناء النظام الجديد. هذا الإدراك العلمي للتاريخ وجدليته يستخدمه نَقَدة فكرة المجتمع الجديد لأنه يدل على قناعتهم أن هذه الفكرة تمثل وهما لا يجب الانشغال به. إن دوفو، مثلاً، يكتب بأن هذا النوع من الإدراك العلمي للتاريخ «يشكل القاعدة الذهبية لكل عمل على نطاق واسع، لكل بحث علمي حقاً يجب عليه الهروب من المدن المثالية التي تبدو ثمرة خيالات ساذجة، متعجرفة، وفي حالة هذيان»(9). ولكن هذا النوع من النقد يتجاهل الجانب الآخر لهذه الواقعة التاريخة وهو أن جدلية التاريخ تكشف أيضاً في الوقت نفسه أن «الهروب من صور المدن المثاليّة» غير ممكن لأنها استمرت على فرض ذاتها، وما إن تسقط إحدى هذه الصور حتى تقوم صورة أخرى تحل محلها. فالجدلية التي تحرك حركة التاريخ الإنسان أيضاً، كما يبدو، إلى الخروج من التاريخ، إلى حل نهائي ما خارج هذا التاريخ. فكرة المجتمع الجديد (الكامل) ـ صورة المدينة المثالية ـ ضرورية للإنسان، وهو يحتاج إليها بالضبط لأنه يحتاج إلى الهروب، إلى الخروج من التاريخ.

بالنسبة للإيديولوجيات والمذاهب الحديثة التي تقول بفكرة المجتمع الجديد هناك فقط التاريخ الذي يعد عادة بالنجاة ويحقق الخلاص نتيجة مجراه. فالأعمال السياسية السيئة،

والشرور الاجتماعية، والكوارث التاريخية، الخ... تشكل فقط انحرافات هامشية، أحداث عابرة، وفي النهاية تجد الإيديولوجيات والمذاهب براءتها وتبريرها في السيرورة التاريخية ذاتها، السيرورة التي تقود إليها(10)، وإلى توقعاتها، وفي طليعتها هذه الفكرة. ولكن التجارب الإيديولوجية التاريخية دللت في أشكالها المختلفة أنه لا يمكن إخراج المجتمع وخلقه من جديد وكأنه يقع خارج مجرى التاريخ، جدليته وتقلباته. فالعمل على طرح المثال ضد الواقع التاريخي، العقل ضد التاريخ، كان يدل باستمرار عبر هذه التجارب أن الطبيعي هو التاريخي وليس العقلاني كما توحي فكرة المجتمع الجديد. هذه التجار كانت تكشف بوضوح أن التاريخ غير قادر على تحقيق ذاته، وبالتالي فإنه كان يوجه إلى خارجه، إلى فكرة مجتمع جديد تعلو عليه، على جدليته وصيرورته، أو إلى حياة أخرى تحاسب الإنسان على وجوده التاريخي.

النظريات والمذاهب التي كانت تقول باستحالة فكرة المجتمع الجديد في التاريخ كانت أساساً تفسر ذلك كمذاهب ونظريات تقول باللاعقلانية، بأن الحوافز الأساسية التي تحرك السلوك الإنساني هي حوافز لا عقلانية، أو ترجع ذلك إلى فساد الطبيعة الإنسانية ذاتها، فتقول مثلاً إنها طبيعية أنانية، عدوانية الخ... غير صالحة لذلك. هنا كانت تلتقي هذه النظريات والمذاهب سواء كانت لاهوتية على طريقة أوغسطين، دي ماتر، نيبهور والوجودية الدينية، أو علمانية على طريقة فرويد، باريتو، لورانز وأردري، جايمس، سوريل، الخ... التفسير الذي أقدمه هنا يتجنب هذا النوع من التفاسير، ويعتبرها أساساً غير ذات موضوع. فهو يرجع إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية ويرى في ضوئها أن التاريخ غير قادر على تحقيق ذاته، أن التاريخي يتناقض مع فكرة المجتمع الجديد، وأن هذه الفكرة تعيد ذاتها باستمرار رغم تنكر التاريخ لها، لأنها تعبر عن خاصة إنسانية أساسية تكشف عنها هذه الأنتروبولوجيا وهي الوعي الذي يعني، في ما يعنيه، تجاوز الإنسان لذاته باستمرار ليس فقط في تفاعله مع الوضع التاريخي المتحول، بل مع الوضع الإنساني، وما يترتب عليه من تناقضات متأصلة فيه. الإنسان يكتشف في هذا الوعي ليس فقط النقص (الشر) الذي ينطوي عليه الوضع التاريخي أو الوضع الإنساني، بل النقص الذي ينطوي عليه هو ذاته ككائن إنساني. فالإنسان كائن ناقص يفتقر إلى ما يمكن أن يعالج به هذا النقص. فكرة المجتمع الجديد كانت تمثل طريقه إلى ذلك، ولهذا فإنها كانت تمثل، كما رأينا سابقاً، الانسجام التام، الكمال المتكامل، أي نهاية جميع الشروخ التي كانت تمزق الإنسان سواء من الداخل أو من الخارج.

هذا لا يعني أن التقدم الاجتماعي السياسي أو حتى الأخلاقي لم يكن ممكناً؛ فليس هناك، في الواقع، من «حدود» يمكن أن يضعها الوضع التاريخي أو الوضع الإنساني على تحقيق أشكال أعلى من هذا التقدم، على نمو علاقات وقيم اجتماعية وإنسانية أكثر امتداداً وقوة، شمولاً وتكاملاً. فكرة المجتمع الجديد كانت، في الواقع، أداة فعالة في دفع هذا التقدم في جميع الاتجاهات، تعزيزه، تغذيته وتوسيع نطاقه باستمرار. ما يعنيه هذا التحليل الأنتروبولوجي الفلسفي للإنسان هو أن الحياة الإنسانية تنطوي على خلل، على نقص أساسي في تكوين الإنسان نفسه (وفي الوضع الإنساني ذاته كما كشفنا سابقاً)، وأن هذا النقص التكويني هو من النوع الذي لا يمكن لأي تقدم من هذا النوع، لأي تصحيح كان للوضع

الاجتماعي التاريخي أن يلغيه. العامل الذي يدعو إلى فكرة المجتمع الجديد هو إذن حالة من التوتر يشعر بها الإنسان في ذاته نفسها، بينه وبين الوضع الإنساني الذي ينتج عن تفاعله مع كائنات إنسانية أخرى مماثلة، وبين هذا الوضع الإنساني والوضع التاريخي. فالأول يتكون من تناقضات ومشاكل يحاول أن يجد لها حلا في التاريخ، ولكن هذا التاريخ يخلق دائماً وباستمرار وضعاً تاريخياً يأبى على هذا الوضع الإنساني الحل الذي يرغب فيه. هذا العامل، النقص التكويني في الإنسان، الذي يعيّن حالة من التوتر يحياها في هذه الأبعاد الثلاثة هو الذي يفسر ولادة استمرارية فكرة المجتمع الجديد. هذا العامل هو الذي يفسر في نفس الوقت أيضاً فشل الإنسان في تحقيق هذه الفكرة عبر التاريخ، أي في تحويلها إلى واقع تتطابق معه. السبب هو نهائياً هنا، في هذا النقص وليس في فساد، كبرياء، أنانية أو عدوانية الطبيعة الإنسانية التي تكوّن الإنسان كما نجد في عدد كبير من المذاهب الفلسفية، واللاهوتية، والاجتماعية السياسية.

المسألة الأساسية ليست إذن صحة أو خطأ فكرة المجتمع الجديد (المجتمع الكامل، الفاضل)، ليست صحة أو خطأ فكرة التقدم المتواصل التي يفترضها كسيرورة تزيد من اكتمال الإنسان وكماله إلى أن تجد حلا لإشكالية التاريخ في التاريخ نفسه، بل هي عودة هذه الفكرة باستمرار وتعلق الإنسان بها رغم ما كان يقدمه النقدة والمتشائمون من أدلة ضدها، رغم ما كان يكشف عنه الواقع من تناقض مستمر معها في التجارب والمحاولات التاريخية التي كانت تدعو إليها، تعمل لها وعلى تحقيقها. إن عدد الطوباوات فقط التي ظهرت في الألفين وخمسمائة سنة الماضية، أي منذ أن بدأ الفكر اليوناني بإنتاج بعضها، كان يبلغ الألوف حسب إحصاء بعض المؤرخين(11)، هذا بالإضافة إلى مئات من المذاهب الفلسفية والنظريات الاجتماعية السياسية التي كانت تقول بها. الكثير من هذه الكتابات الطوباوية كان ولا شك عادياً أو حتى سيئاً، ولكن هنا أيضاً عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين الكبار الذين كتبوا قسماً منها، منهم مثلاً أفلاطون، رابيليه، كاميبنالا، مور، باكون، شاكسبير، سان سيمون، فوريه، أوين، دوستريفسكي تولستوي، هـ. ج. والز، سكينر، الخ... هذا العدد الكبير المدهش حقاً من الكتابات التي كانت تشغل بفكرة المجتمع الجديد لم تكن عرضية أو اعتباطية، بل تعكس أسباباً موضوعية تدفع إليها وتفسرها، وفي مقدمتها النقص التكويني الإنساني الذي أشرت إليه. لهذا قلت سابقاً بأنه حتى وإن استطاع التاريخ أن يحل إشكالية الشر الاجتماعي، فإن ذلك لا يعني أبداً نهاية فكرة المجتمع الجديد. إن النقص التكويني في الإنسان يعني أن الحياة الإنسانية تستمر كتوتر بين التاريخ والاسكتولوجيا، لهذا كان من الضروري الانتقال من الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية في تفسر هذه الفكرة.

❖ ❖ ❖

هذا النقص التكويني كان يدفع الإنسان ليس فقط إلى فكرة المجتمع الجديد، بل إلى فكرة الله نفسها كحل له. فهذه الفكرة تجد جذورها النهائية، كالفكرة الأولى، في هذا النقص الذي كان يدفع الإنسان إلى التماهي مع فكرة الله نفسها، وليس فقط مع فكرة المجتمع الجديد، وذلك كمخرج من تناقضات وضعه الإنساني والتاريخي، ومن تناقضه أو انقسامه

الذاتي على ذاته، الانقسام الذي ينتج عن ممارسة الوعي الذي يتميز به. إدراك مثال الكمال بهذا الشكل يدل بالضبط على الميل الذي كان يميز الإنسان دائماً عبر التاريخ، وهو تجاوز جميع حدوده الزمانية والمكانية كي يصبح واحداً مع الله مع هذه الحقيقة العليا. ولكن التطلع بأن يكون واحداً مع الله يعني أن أحد الحوافز الأساسية التي كانت تحث الإنسان على ذلك كان، كما أشرت سابقاً، رغبة بأن يكون هو نفسه الله، أو بأن يبلغ مرتبة الألوهية التي يخرج فيها تماماً وكلياً من حدوده الزمانية والمكانية.

هذا المثال الميتافيزيقي يخرج تماماً وكلياً عن طاقة الإنسان. فكائن زماني ومكاني محدود، نهائي، ناقص، لا يمكن أن ينتقل إلى حالة خالدة، غير محدودة، لا نهائية، ومكتفية في ذاتها لا تحتاج إلى أي شيء أبداً خارج ذاتها. ولكن هذه الحقائق البديهية لم تكن تردع الإنسان أو تثبط همته في التطلع إلى تحول من هذا النوع، والانتقال من صعيد النسبي إلى صعيد المطلق. لهذا كان يتطلع باستمرار. تحت تأثير هذه الرغبة الميتافيزيقية، بأن يصبح مماثلاً للسبب الأول، للواحد المطلق، الذي لا يتأثر بأي شيء يحدث حوله. إن أحد المساهمين في «قاموس العلوم الفلسفية» كتب في مقاله: هل تريد اكتشاف الكمال المطلق؟... ارفع نفسك فوق الإنسان والعالم، أو بالأحرى، افحص دون الخروج من نفسك،ما يكشف العقل لك حول كل إدراك من إدراكاتك الحسية، إن وعيك يقول لك أن وجودك مستعار وسريع الذبول، والعقل يكشف لك بسرعة عن كائن مطلق وخالد. الوعي يعلمك أنك لست... سوى سبب محدود فقط، أي نتيجة وسبباً في نفس الوقت، ولكن العقل يدلك على سبب أول وكلي القدرة، انتجك وأنتج كل شيء آخر. الشيء نفسه يكشف عن ذكاء لا نهائي جمال لا نهائي، عدالة لا نهائية... ثم ضف إلى كل هذا... عدداً لا نهائياً من الميزات اللانهائية ـ وهذا ما يكون عليه الكائن الذي لا ينقصه شيء، أي كائن ذو كمال مطلق»*(12). هذا ما كان يطمح إليه الإنسان.

الإنسان، كما يكتب رانك، يريد قبل كل شيء الاستمرار والتقدم، وبأن يحقق الخلود بطريقة ما. بما أنه يعرف أنه كائن فان فإن الشيء الذي يريد أن ينكره أكثر من أي شيء آخر هو الموت الخاص. هذا الموت يرتبط بالجانب الطبيعي، الحيواني من وجوده، ولهذا فإن الإنسان كان يتطلع بعيداً وراء هذا الجانب، وإلى درجة تدفعه بأن ينكره تماماً(14). رايخ يكتب في نفس الخط أن سبب ديناميك البؤس الإنساني كله يرجع إلى محاولات الإنسان بأن يكون ما ليس عليه، المحاولات التي ينكر فيها طبيعته الحيوانية. هنا، كما يكتب رايخ، نجد السبب النهائي لجميع ما يقاسيه من أمراض نفسية ومن حروب. إن المبادىء الموجهة في تكوين كل إيديولوجية إنسانية هي التوكيد «بأننا لسنا حيوانات»(15).

. ما ينساه مفكرون كرايخ هو أن تطلع الإنسان إلى «ما ليس عليه» يمثل إنسانيته نفسها، وأن المسألة ليست بالتالي مسألة خيار يمكن لهذا الإنسان تجاهله. محاولات الإنسان في التعبير عن هذه الخاصة قد تكون سبباً للكثير من ديناميك البؤس الإنساني، ولكن الكلام عنها

* الكلام عن الكمال الفني ينقل إلى صعيد العمل الفني هذه الصفات التي تميز الله. الوحدة المطلقة، الاكتفاء الذاتي، والثبات (13) وكان الإنسان يريد في هذا العمل أن يجد أيضاً مخرجاً له من النقص التكويني الذي يميزه.

كسبب لهذا الديناميك كله يمثل ولا شك طمساً شاذاً للتاريخ. علاوة على ذلك، من الممكن التدليل، وقد يكون بدقة علمية أكبر، بأن تجاهل هذه الخاصة ورجوع الإنسان عن هذه المحاولات أو بكلمة أخرى، الفراغ الأيديولوجي أو النفسي الذي ينتج عن ذلك، يسبب بؤساً إنسانياً أكبر من البؤس الذي يشير إليه. ما نشاهده حالياً في المجتمعات الصناعية المتقدمة من تزايد في الأمراض النفسية، من انتشار الانتحار، والجريمة، والمخدرات المختلفة، يعود أساساً إلى هذا النوع من الفراغ الذي ينتج، بدرجات متفاوتة، عن سقوط جميع الإيديولوجيات التي كانت ترجع إليها هذه المجتمعات، بله عن سقوط الخيار الإيديولوجي نفسه لأن إمكاناته الديناميكية ليست متوفرة. علاوة على ذلك، نظريات كهذه تتجاهل جدلية الخير والشر، أن الشر متداخل بالخير، وأن كل خيار، مهما كان عقلانياً، مهما كان أخلاقيا، مهما كان متجاوباً مع قوى المجتمع والتاريخ أو تطلعات الإنسان والإنسانية، يعني نتائج وأشكالاً جديدة من الشر تترتب عليه. فكرة المجتمع الجديد أو فكرة حقيقة خالدة هي في الواقع أداة في تجاوز هذه الثنائية، تجاوز جدلية الخير والشر.

في كتابه «سيكولوجيا الفاشستية» يحاول رايخ أن يقدم من هذه الزاوية *، تفسيراً لهذه الظاهرة، أي الفاشستية، فيتساءل لماذا يتنازل الناس راغبين ودون تردد عن قدرهم الخاص لمصلحة الدولة والقائد؟... ثم يجيب، لأن الدولة أو القائد يعدان بإعادة هندسة العالم ورفعهم فوق قدرهم الطبيعي، ولهذا يضع الناس كل ثقتهم بهما. هنا يجد رايخ أرضية أقوى بكثير من أرضية نظريته السابقة. ما يقوله هنا يتناقض، في الواقع، مع هذه الأخيرة.

الإنسان لم يكتف قطّ في أية مرحلة من مراحل تطوره التاريخي الطويل بإشباع معدته لأنه كان يريد من الحياة أكثر من ذلك بكثير وهو شيء طبيعي نتوقعه من كائن حي حقق الوعي الذاتي الذي يعني، في ما يعنيه، وعيا للحياة والموت، وللحاجة إلى الاستمرار في تجارب حياته. لهذا نرى، كما يكتب هوكار، أن هذا الإنسان بدأ سريعاً منذ بداية تاريخه بتصور طرقاً يمكن أن تؤهله للخلود. البحث عن الغذاء تحول سريعاً إلى بحث عن التفوق الروحي، عن الفضيلة والنقاء(16). الإنسان يتميز عن الحيوان في كونه يعي أن نهايته حتمية، أنه كائن محتوم عليه الموت، وهذا يواجه بعبء، بمشكلة لا تواجه أي كائن حي آخر؛ لهذا نراه، كما فسر كثيرون من المفكرين والفلاسفة، ومنهم أرنست بيكر في دراسة حديثة قيمة(17)، يرفض من البداية قبول إمكانية الموت ويخلق باستمرار الرموز الثقافية، والتصورات الفلسفية، والمثل العليا التي لا تشيخ أو تموت كي يهدىء ويسكن خوفه من نهايته.

فكرة المجتمع الجديد كانت دائماً إحدى هذه المحاولات الأساسية التي تعطي الإنسان «أنا» ثانية، أكثر قوة واستمرارية، يتجاوز بها «الأنا» العادية التي وهبتها الطبيعة له. الإنسان، بكلمة أخرى، «يتجاوز الموت ليس في توفير غذاء مستمر لقابليته بل عن طريق الثقافة، وخصوصاً في معنى يعطيه لحياته، في مخطط ما كبير يستطيع أن ينسجم معه أو أن يكون جزءاً منه. فهو قد يؤمن بأنه حقق قصد الله، أو قام بواجبه تجاه أسلافه أو عائلته، أو أنه

* أي «محاولات الإنسان بأن يكون ما ليس عليه».

حقق شيئاً يغني الإنسانية»(18)؛ أو بشكل خاص، من زاوية الدراسة الحالية، شارك في عمل يرمي إلى خلق مجتمع جديد كامل. الإنسان يحاول في اللجوء إلى طرق كهذه إلغاء الحدود الزمانية المكانية لجسده، وإعطاء معنى موسعاً شاملاً لحياته، تجاوز تناقضه الذاتي، والتحرر من النقص التكويني الكامن وراء هذا التناقض. «الأنا الخالدة»، كما يفسر ويليام جايمس، «تستطيع أن تأخذ أشكالاً روحية جداً، وهي أشكال لا تشكل انعكاساً صرفاً للجوع والخوف، بل تمثل إرادة الحياة، رغبة المخلوق الإنساني بأن يؤخذ بالاعتبار، بأن يعني فرقاً ما في هذه الأرض لأنه عاش عليها، ظهر، وعمل، وتعذب، ومات فيها»(19).

حياتنا الإنسانية تعني في طبيعتها ذاتها أنه يجب علينا، كي نحيا، وإن نحن أردنا أن نحيا، أن نعاني الألم، الأذى، الظلم، المهانة، المرض، الخ... ثم الموت، ولهذا فإننا نجد أنفسنا نتطلع إلى قصد تاريخي، إنساني، ميتافيزيقي ما، يفسر عذابنا ككائنات إنسانية ونوجه هذا العذاب في خدمة قضايانا ومقاصدنا العليا، وفي طليعتها بشكل خاص مجتمع جديد يتحقق لنا في مستقبل قريب أو بعيد، ويمثل في تركيبه نفسه نهاية لهذا العذاب. ولكن هذا لم يكن يكفي كي يمكن لهذه الكائنات الإنسانية أن تتحمل هذا العذاب، إذ كان يجب، بالإضافة إلى ذلك، أن تجد عنصراً ما يمكن أن تعتبره مسؤولاً عن هذا العذاب. لهذا نجد أن محاولات الخلاص التي كانت تقوم بها تشطر التاريخ والناس أنفسهم إلى شطرين، الشطر الذي يمثل الشر، والشطر الذي يمثل الخير وينتصر أخيراً على الشطر الأول. لهذا كان الإنسان يتطلع ليس فقط إلى فكرة المجتمع الجديد، بل إلى فكرة الله نفسها كمركز لهذه الولادة الجديدة التي تكون دون شر، لا تعرف أو تتعرف على الشر. في دراسته لمن أسماهم «أنبياء باريس»، «تورغو، كوندورسه، سان سيمون، فوريه، كونت»، يكتب فرانك مانوال» ولكن رغم الكآبة التي كانت تخترق حياة هؤلاء الأنبياء، فإنهم فشلوا بأن يعترفوا أو يجابهوا في كتاباتهم عمل القدر التدميري الأعمى المجرد من المعنى الذي يستطيع أن يسحق الإنسان، لأنهم كانوا يستطيعون دائماً الهروب إلى ذلك العالم الثاني في المستقبل، «السماء الزرقاء» حيث يوجد تعويض كاف. إن رفضهم معاصروهم، فإنهم كانوا يجدون خلاصهم في التاريخ. إن دراما حياتهم تنتهي بشكل سعيد، وهم يصبحون في عوالمهم الخيالية خالدين، آلهة مبتسمة تقود إلى عالم من الخلود في السلام والسعادة لجميع الإنسانية»(20).

فرويد وصف تطلعات كهذه كتعبير فكري يمثل غريزة الموت أو التشوق لنهاية أشكال القلق والصراع والتحول التي تترتب على حركة الموت. ونيتشه وصف الطوباوية ـ فكرة المجتمع الجديد ـ كنوع من التعب عندما قال بأن «التعب الذي يريد أن يصل إلى الذروة بقفزة واحدة محتومة، هو تعب جاهل تعيس لا يرغب بأن يرغب مرة أخرى أبداً؛ هذا خلق كل الآلهة، وكل العوالم الأخرى»(21). أتورانك الذي أشرت إليه سابقاً، باحث كبير راجع مراجعة جامعة دقيقة الفكر الاجتماعي التطوري، وما يوجد من دراسات حول المجتمعات البدائية، وبدايات التاريخ الأولى، ووصل من ذلك إلى الكشف عن مبدأ أساسي واحد يخترق تلك المجتمعات والبدايات رغم تعددها وتنوعها وتبعثرها عبر العالم والتاريخ. هذا المبدأ هو مبدأ الخلود، إنه مبدأ جامع شامل يضرب جذوره بقوة في جميع الناس، جميع الأزمنة؛ في كل فرد بصرف النظر عن

مميزاته وأوضاعه الخاصة، في كل ثقافة بصرف النظر عن قيمها ومعتقداتها. هذه القيم والمعتقدات ليست ثابتة بل متغيرة، ليست واحدة بل مختلفة ومتناقضة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى ولكن «إيديولوجية - الخلود السائدة» أو مبدأ الخلود هو العنصر الثابت فيها. رانك يضيف أيضاً بأن كل «صراع حول الحقيقة هو في التحليل النهائي نفس الصراع القديم... حول الخلود». لهذا كانت الصراعات الإيديولوجية التاريخية صراعات حياة وموت شرسة. كل فرد كان يعكس ويغذي فيها رغبته الخاصة في الخلود، وعن طريقها يعطي حياته المعنى الثابت الوحيد الذي يمكن أن تحصل عليه. لهذا يمكن إدراك تفسير جميع الأشكال الثقافية - وهو شيء أهم - كأشكال مقدسة في جوهرها لأنها تعمل على استمرار وفداء الحياة الفردية(22).

في سياق آخر، يكتب رانك أيضاً بأن «جميع مشاكلنا الإنسانية وآلامها التي لا تطاق تنتج عن محاولات الإنسان المستمرة في تحويل هذا العالم المادي إلى واقع من صنع الإنسان... قصدها أن تحقق في هذه الأرض كمالاً يمكن أن يوجد فقط في عالم آخر، وبالتالي تحدث بلبلة يائسة في الخلط بين قيم الصعيدين»(23). هنا يتكلم رانك وكأن الكمال أو فكرة الكمال التي يتطلع إليها الإنسان مسألة خيار يمكن له أو يجب عليه أن يتراجع عنها ويهملها بسبب ما يترتب عنها من نتائج سيئة. ولكن إن كانت فكرة الخلود تخترق جميع المجتمعات الإنسانية منذ ظهورها الأول، جميع الأوضاع الثقافية، المراحل التاريخية، والأعمال الفردية، وإن كانت فكرة الكمال تقترن بفكرة الخلود وتعبر عنها، تصبح عندئذ هذه المحاولات التي يتكلم عنها ويشكو منها ظاهرة إنسانية ترافق الإنسان في وضعه الإنسانيّ، وبالتالي لا يمكن إلغاؤها عن طريق التحليل العلمي أو النقد العقلاني.

إن عدداً من الباحثين يرون أن أهمية علم التحليل النفسي هي في أنه كشف لنا عن ديناميك البؤس الإنساني «كما رأينا في كتابات فرويد، رايخ، ورانك التي أشرت إليها، وأن هذا واضح ليس فقط في عمل فرويد، بل في عمل الذين اختلفوا معه من أمثال أوتو رانك، ويلهلم رايخ، كارل يونغ، إلخ... هؤلاء يختلفون جداً في ما بينهم، والعنصر الوحيد المشترك بينهم هو انشقاقهم عن فرويد ونظريته. ولكن هناك رغم الاختلافات الكبيرة بينهم اتفاق أساسي حول طبيعة الأسباب التي تفسر وجود الشر في حياة الإنسان. هذا ليس مصادفة غريبة، بل إنجازاً علمياً يدعم الحقيقة الأساسية التي وصل إليها هؤلاء في تفسير الشر وهو التفسير الذي أشرت إليه هنا. فالإنسان يريد الاستمرار وتحقيق الخلود بطريقة ما. فالفنائيّة تعبر عن الجانب الحيواني في وجوده، (ليس الجانب الإنساني) وبالتالي فإنه يتطلع إلى ما وراء هذا الجانب، وإلى درجة يحاول فيها أن ينكر وجوده تماماً. فهو يعرف أنه كائن فان، ولكنه يريد إلغاء ذلك بخلود ما. هذه الرغبة التي يحاول بها تجاوز الجانب الحيواني فيه تلازمه بشكل أساسي لأنها تعبر عن الجانب الإنساني فيه، وبالتالي فهي قدر حتمي يفرض ذاته عليه. هؤلاء المفكرون يذهبون، في الواقع إلى أبعد من ذلك ويقولون إن «الإنسان كان منذ بداية تاريخه يتجه ضد الحيوانات بأشكال مختلفة لأنها تجسد ما يخافه أكثر من أي شيء أخر وهو الموت المغمور»(24) دون اسم، دون وجه خاص.

هنا نجد طريقنا إلى إدراك «عدوانية» الإنسان التي كانت تتخذ فيه كما يؤكد هؤلاء، أي علماء التحليل النفسي، أشكالاً أعلى مما هي عليه بين الحيوانات. فالإنسان كان الحيوان الوحيد الذي حقق وعيا للموت والفناء، ولهذا كان يبحث بشكل فوري عن مخرج منهما. فالشر الذي تكشف عنه القضايا الإنسانية يتفرع عن طبيعة الإنسان التناقضية المتأرجحة بين جسد محكوم عليه بالفناء، وبين وعي ينقله إلى عالم من الرموز والمثل يحاول التحليق بها في السماء خارج حدود الجسد. إن مأساة الإنسان، المأساة التي تحوله ـ في قناعة باحثين آخرين، وليس فقط علماء التحليل النفسي ـ إلى أكثر الحيوانات قدرة على التدمير وممارسة القسوة، هي في كونه يريد قدراً يستحيل على الحيوان. «إنه يريد أرضاً ليست أرضاً، بل سماء، والثمن لهذا النوع من الطموح الغريب هو تحويل الأرض إلى مقبرة أسوأ مما هي عليه طبيعياً»(25).

هذا قد يكون صحيحاً بالقدر الذي يذهب إليه، ولكن الاقتصار على هذا التناقض بين جسد محكوم عليه بالفناء ورغبة في الاستمرار، بين الفنائية والخلود، يمثل درجة كبيرة من التبسيط للإنسان وللوضع الإنساني. فهناك كما رأينا سابقاً، تناقضات أساسية أخرى لا يمكن إدراك الإنسان ووضعه دون الرجوع إليها. ثم إن التناقض الأساسي الذي يكشف عنه الإنسان، والتاريخ نفسه كتعبير عنه، هو التناقض الذي نتابعه هنا بين الوعي والواقع الموضوعي، والذي يعني وعياً ذاتياً يشطر الإنسان إلى شطرين، بين ما هو وما يمكن أن يصير إليه، بين ما يكون عليه وما يجب أن يكون عليه، بين حالة أمبيريقية يحياها وبين حالة مستقبلية أو مثالية يريد أن يصل إليها. هذا هو التناقض الأساسي الذي يعبر عن هذا النقص التكويني للإنسان، ويقف وراء جميع التناقضات الإنسانية الأخرى التي لا يمكن إدراكها دون الانطلاق منه والرجوع إليه. التناقض بين الفنائية التي يحياها الإنسان وبين الخلود الذي يتطلع إليه كحل هو نفسه تناقض كان لا يمكن أن يكون دون هذا التناقض الأخير، هو تناقض فرعي يعود إلى هذا التناقض الأساسي، ولا يمكن إدراكه دون الرجوع إليه.

إن كان الإنسان يتطلع إلى الخلود، ويطوّع كل شيء في وجوده لأجل تحقيق خلود ما يتغلب فيه على الموت والفنائية، فذلك يعود إلى النقص التكويني الذي يتميز به عن جميع الكائنات الحية الأخرى. فهو الوحيد الذي يدرك أن حياته تقوم في هذا النقص كقاعدة لها. الكائنات الأخرى لا تدرك ويستحيل عليها أن تدرك ذلك. إن كارل يونغ كتب مرة «بأن الخلل الأساسي، بله الوحيد في العالم، هو الإنسان نفسه»(26) يونغ كتب هذا كإدانة للإنسان، وبشكل يدينه أكثر مما صنع أخرون، من أمثال رانك ورايخ. لا شك أن يونغ كان على حق في التنبيه إلى هذا «الخلل» والتوكيد عليه، ولكن لماذا يستدعي هذا الخلل الإدانة؟... لماذا التذمر من هذا الخلل؟... لماذا يجب إدانة الإنسان والشكوى منه لأنه ليس كالبقرة، الشجرة، كنبتة الباذنجان أو دودة الأرض يتطابق فيه نشاطه مع وجوده، «ما هو عليه» مع «ما يجب أن يكون عليه»؟.. لماذا لا نمجد هذه الثنائية، هذا التناقض؟... إنه تناقض يمثل مأساة الإنسان، ولكنه في نفس الوقت مسؤول عن مجده. إن سارتر جعل أحد أبطال رواياته، روكانتان في «الغثيان» كما أعتقد، يتطلع إلى صخرة أمامه ويقول: كم أتمنى أن أحل محلك وإن كان لساعة واحدة فقط!... أي ساعة يزول فيها هذا التناقض. ولكن سارتر لم يقل «كي أحل محلك دائماً» لأنه

يدرك أن ذلك يجرد الإنسان من إنسانيته نفسها. هذا التناقض قد يكون مؤلماً، ومؤلماً جداً، وهو قد يكون مصدر بؤس الإنسان، ولكنه في نفس الوقت يكون إنسانية هذا الإنسان.

نيتشه كان أول من أعلن بصراحة هزت عوالم الإنسان الأخلاقية بأن جميع المذاهب والقيم الأخلاقية تعكس ميولاً وحوافز سفلى ترتكز على إرادة القوة، البحث أو التعبير عنها، وأنها كلها ليست أساسياً سوى مسألة قوة، قوة الكائنات الحية على بلوغ نقاء فوق المستوى الإنساني. البعض أدان نيتشه بشدة على هذه الصراحة القاسية، أو على هذا القول الذي يشجع على استخدام هذه الإرادة في أشكال لم تكن في ذهنه، أو الانحراف بها في مزالق سفلى تحط من شأن الإنسان بدلاً من أن ترفعه. ولكن عندما نقوم بنقد كهذا يجب أن لا نتجاهل الحقيقة التالية وهي أن كل خير يرتبط بشرما، وأن نذكر بأن نيتشه رأى في هذه الإرادة أداة الإنسان في تجاوز ذاته، الارتفاع إلى نقاء فوق المستوى الإنساني كما عرفناه حتى الآن، والتحول إلى «سوبرمان». الإنسان كائن محدود، زائل، ناقص، ويعي ذلك، لهذا يتطلع إلى حقيقة عليا لا نهائية، إلى خلود ما يتجاوز فيه وبه هذا التكوين الناقص. القضية الأساسية ليست طبيعة هذه الحقيقة أو هذا الخلود بل الخروج من هذا التكوين الناقص، ولكن هذا التكوين يعني أن الإنسان كائن ناقص بشكل خالد، وهذا يعني أن ليس هناك من خلاص نهائي ممكن. فالإنسان لا يمكن أن يكون «ما هو»، أو يصل إلى حل، إلى مخرج يكون فيه «ما هو عليه». فهو صيرورة دائمة. إنه كائن يصير... الإنسان يستطيع أن يتكلم عن حقائق غير محدودة أو مطلقة ولكن ما يريد هو الهروب من هذا التكوين، والإنسان «يستطيع طبعاً أن يتكلم عن مقاصد روحية وغايات أخلاقية، ولكن ما يعنيه ويريده حقاً هو تجاوز الموت، بلوغ جدارة أو ميزات خاصة يدخل منها إلى شكل من أشكال الخلود.... إنه كان يحقق ذلك بتركيز أفكاره ومشاعره على عالم غير بال لا يعرف الفناء الذي يعرفه جسده، عالم يدور حول أشياء غير منظورة توفر لها الخلود في معنى روحي بدلاً من المعنى الجسدي»(27) *.



ما تقدم يدل على أن الأصل ليس إذن الحقائق الخالدة التي كان يتطلع إليها الإنسان بل هو النقص التكويني الذي ينطوي عليه، والذي كان الحافز الذي يدفع إليها. بما أن هذا النقص يعني، كما تبين سابقاً، انقسام الإنسان على ذاته بين ما هو عليه وبين ما يتطلع إليه، بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون، فإن جدلية هذا التناقض كانت تدفع به إلى تجاوزه في حقيقة خالدة مطلقة يتطابق فيها نهائياً ما يجب أن يكون مع ما هو كائن. الانتهاء في فكرة الله كانت تمثل هذه الجدلية، جدلية الخروج من هذا التناقض الأساسي. لهذا كان الإنسان يحاول باستمرار أن يتماهى تماماً وكلياً مع هذه الحقائق الكاملة التي يفترض وجودها كمخرج من هذا التكوين الناقص. التجارب الصوفية، مثلاً، توفر لنا شرقاً وغرباً صورة واضحة عن

* بعد أن أصبح سيد إيطاليا اعترف موسيلني دون تردد لكاتب سيرته «هذه الرغبة الجامحة شكلت هاجساً استحوذ عليّ إنها تتآكلني، وتستهلكني كمرض، إنني أريد أن أترك دمعة على التاريخ بإرادتي، مثل الأسد بمخالبه». (28)، موسوليني كان يعبر بذلك عن رغبات عادية ترافق ليس فقط القادة الكبار الذين يمارسون حقاً أثراً مهماً في التاريخ بل أعداداً كبيرة من القادة الصغار الذين يعيشون على هامش التاريخ.

هذه المحاولات التي يبغي منها الإنسان أن يصبح واحداً من هذه الحقائق ويتجاوز بذلك هذا النقص التكويني، والمحدودية التي تلازمه. الصوفيون الكبار كانوا يحاولون باستمرار وصف السيرورة التي تقودهم إلى هذا التماهي، هذه الوحدة النهائية مع هذه الحقيقة العليا. الحلاج، مثلا الذي طاردته غوغاء من الناس وقتلته، غمس إصبعه بدمه وهو يحتضر وكتب على حجر بقربه: من هو الحلاج؟... من هو اللّه؟... الحلاج والله واحد. وإكهارت، الصوفي الغربي، قال مرة في وصف هذه الوحدة النهائية: من يقول إنني أفكر بالله، إنني أحب الله، لا يفكر بالله ولا يحب الله، لأن قولاً كهذا يعني استمرار هوة ما بينه وبين الله، استمرار وجوده خارج وجود الله، إذ دون ذلك لما استطاع أن يقول هذا القول الذي يعترف ضمناً بذلك؛ الغاية هي أن يتماهى الصوفي مع الله إلى درجة يصبح فيها عاجزاً عن القول إنني أفكر بالله أو إنني أحب الله لأنه يكون قد أصبح واحداً مع الله.

تحقيق الكمال، أو الخروج من النقص التكويني للإنسان يفترض قدرة أو استعداداً على الانسحاب من الذات الحية، الوقوف خارج الحياة نفسها والارتفاع فوقها نحو الاتحاد بالله، بكائن أعلى، بحقيقة عليا يفترض بها أن تكون خالدة، لا نهائية، وغير محدودة، لأن اتحاداً كهذا، أو التحول نحوه، يمكن أن يكون ميتافزيقيا دون نقص، هذا الاستعداد قد يعبر عن ذاته بدرجات وأشكال مختلفة، ولكنه كان يلازم الإنسان باستمرار لأنه يمثل الجانب الآخر للنقص التكويني الذي يشكل حقيقته كإنسان، لهذا كانت أداة الخروج ثانوية بالنسبة لهذا النقص.

انتشار المخدرات المتزايد، مثلا، في المجتمع الصناعي المتقدم لا يعبر فقط عن الفراغ الإيديولوجي الذي يسود هذا المجتمع، والذي نتج عن سقوط الإيديويوجيات التي تعوّد عليها، من ميتافيزيقية وعلمانية، بل يكشف أيضاً أن المخدرات تشكل في غياب إيديولوجية تستطيع أن تتسرب إلى أعماق الإنسان، فيلتزم بها هذا الإنسان باطنياً ووجدانياً ـ تشكل بديلاً عنها لأنها تنقله إلى عالم آخر متجانس يطفح مسرة. «الصوفيون الجدد... يتطلعون إلى لذة سريعة مجردة من القلق، إلى جنة مباشرة يمكن إحداثها رأساً عن طريق المخدرات»(29).

استخدام المخدرات يشكل، بكلمة أخرى، «حالة تظهر فيها من جديد المثل الصوفية القديمة في قناع مادي أكثر وضوحاً... في وصفهم لنتائج المخدرات يستخدم مدمنوها، مرة بعد أخرى.. لغة تذكرنا بشكل قسري بالصوفية والرواقية(30)، لهذا كان من المهم جداً أن ندرك أن استخدام المخدرات اتخذ الآن ـ كما كان يتخذ عبر قرون عديدة، في ثقافات أخرى، صفة الدين، أو ديناً جديداً»(31).

ما يسمى حالياً بـ «الطوباوية ـ المضادة» يدل على نفس الاتجاه. فهي تؤكد أن من الممكن «تحرير الإنسان من الألم والكبت (frustration) في مجتمع تزول منه الحرية، يموت فيه العلم والفن ويلغى فيه الحب». خلق مجتمع كهذا «أصبح ممكناً، في قناعة هذه «الطوباوية ـ المضادة» واتجاهات أخرى عديدة، لأن الطب الحديث دلل على أن من الممكن إلغاء القلق والكآبة (depression) عن طريق المخدرات. فرويد، مثلاً، اعتقد أن من الممكن معالجة الحالتين ـ القلق والكآبة ـ بالعمل على تحرير الإنسان أو مساعدته بأن يكون حراً، وذلك في تغلبه على

ما أسماه بالكبت، ولكن الآن أصبح من الممكن، كما يبدو، في قناعة هذه الطوباوية والاتجاهات تحريره من ذلك، ليس دون أن يصبح حراً فقط، ولكن بأن يصبح على نقيض ذلك، متكلاً على المخدرات. هذا المفهوم ليس، في الواقع، شاذاً بل يمكن اعتباره كتوسيع أو تطوير لمفهوم السعادة، كما أدركه كثيرون وفي طليعتهم «النفعيون»، أي كزيادة اللذة إلى حد أعلى وتخفيض الألم إلى حد أدنى».(32) مفاهيم كهذه تتجاهل سمة الإنسان الأساسية وهي أنه كائن يجد ذاته ليس فقط في تصور لحياة يتجاوز بها الواقع القائم، بل حياة تمثل الخلود في حقيقة مطلقة وغير محدودة. حتى في الأدب أو القصص التي وصلت فيها هذه المفاهيم إلى قمتها نجد أن المجتمعات التي تجسدها لا تزال تحتوي على حركات تمرد عليها، على مقاومة سرية لها، مما يعني أنها كانت عاجزة عن تحقيق هذه المقاصد فتنتزع بها من الإنسان الوعي الذي يميزه كتجاوز ذاتي. إن وضع الإنسان الأنتولوجي نفسه هو الذي يدفعه إلى هذا التجاوز الذاتي ومنه إلى الخلود وحقائقه العليا، ولهذا لا يمكن وضع نهاية له أو للقلق الميتافيزيقي الذي يرافقه، ولا يمكن بالتالي تحقيق السعادة أو فكرة المجتمع الجديد (الكامل، الفاضل).

جون لون كتب منذ ثلاثة قرون ونيف، أي في مطلع العصر الحديث الذي بدأت فيه علمنة فكرة المجتمع الجديد، أن البحث المستمر والدقيق عن السعادة الحقيقية كان يقود إلى الإدراك بأن القطب الإيجابي في الحياة، أي اللذة، هو أقل أهمية وجاذبية، ولا يتميز بوجود مستقل وثابت كالقطب السلبي، أو الألم، القلق والاضطراب(33) توماس هوبز نبه قبل لوك إلى هذا البعد في الوضع الإنساني بصياغة شهيرة تنفي أن السعادة تمثل حالة نهائية أو ثابتة. فالسعادة التي يرغب الإنسان بها «هي تقدم مستمر للرغبة من شيء إلى آخر حيث يعني بلوغ الأول فقط الطريق إلى أخر»(34). أخرون من أمثال أفلاطون، وروسو، وفخته كانوا متفائلين بأن من الممكن الحد من الرغبات، وبالتالي يجب الهيمنة عليها. هذا ممكن لأن الرغبات متنوعة جداً، ومفتعلة غير طبيعية، وهذا يعني مرونة تثير التفاؤل. ولكن هذا المفهوم كان ينحسر مع الوقت، فأصبح المفهوم الأول، مفهوم هوبز ولوك، هو المفهوم الذي يمثل حقاً الفكر الحديث. كانْت، مثلاً اعتبر أن السعادة تشكل مشكلة دائمة لأنها تمتنع نهائياً عن الحل وذلك لأنه كان يعتقد في تقليد هوبز ولوك أن ليس هناك من حد يمكن للرغبات الإنسانية أن تقف عنده، بأنها غير محدودة، وبالتالي تقع دائما في صعيد لا يمكن للإنسان بلوغه؛ إن إمكاناتنا قد تزداد نموا وفاعلية، وأوضاعنا قد تصبح أكثر ملاءمة وانفتاحاً لهذه السعادة، ولكن رغباتنا يمكن أيضاً أن تمتد وتتسع بسرعة أكبر وأوضاعنا يمكن أن تكون أقل ملاءمة وانفتاحاً نتيجة تزايد في تعقيدها وسرعة في تحولها.

الرغبات والمقاصد والمشاعر والحاجات، لا يمكن أن تحقق اكتفاء نهائياً لأن اكتفاء أو تحقيق رغبات ومقاصد معينة، أو حل مشاكل معينة، يخلق أوضاعاً جديدة تفرز حاجات ومقاصد ومشاكل أخرى. الحاجات والرغبات والآمال والمقاصد ليست أشياء يمكن أن ينظمها أو يدعو إليها قصد أو معنى نهائي، ولا يمكن تصنيفها في مراتبية واضحة، فيمكن القول عندئذ أن تحقيق القصد أو الوصول إلى قمة المراتبية يعني تحقيقاً نهائياً لها وحلا كاملاً للمشاكل التي تترب عليها. علاوة على ذلك، الرغبات والمقاصد والحاجات تعني تداخل الخير

والشر فيها، وكل خير يدعو إليها ترتبط بشر يتناقض معها، والإنسان يتطلع إليها بالضبط بسبب نقص يوجه نحوها. «كل شيء جيد يرجع بوجوده إلى شرٍّ ما، الحب لا ينفصل عن الحقد، الفرح عن الألم، كل إنجاز يحقق على حساب فشل ما، كل ما يأتي إلى الوجود يتجه إلى الفناء. ليس هناك إمكان خلاص بوسائل دينية، أو إنسانية... العالم حي بشكل خالد بالضبط نيتجة لذلك»(35) النقص التكويني للإنسان يقف نهائياً وراء هذه الظواهر التي يحياها لأن التجاوز الذاتي الذي يلازمه يعني إمكانات وطاقات جديدة متلاحقة لا يمكن أن تتوقف لأن كل عمل يستدعيه أو ينتج عنه يعكس هذا النقص ويشكل استمراراً له.

لهذا لم يكن من الغريب أن ترافق فكرة الخلود فكرة المجتمع الجديد، العمل الإيديولوجي عبر التاريخ بله العمل الفلسفي والفكري نفسه. فهذه الفكرة كانت تعكس هذه الجدلية الدائمة (الخالدة) للرغبات والمقاصد، لترابط الخير والشر فيها، وللنقص الإنساني وراءها كحافز لها، لهذا العمل. فإن كانت هذه الجدلية دائمة فإن الفكر الذي يعبر عنها يكون بالتالي دائم الوجود فيها.

فلسفة التنوير قضت على فكرة الخلود الدينية في حياة أخرى، ولكنها أسرعت إلى خلق بديل عنها في مفهوم الذرية الإنسانية (posterity). ديديرو، الذي كانت تلتقي في عقله جميع الاتجاهات الفكرية في ذلك العصر التنويري، كان الفيلسوف الذي انشغل أكثر من فلاسفة فلسفة التنوير الآخرين بهذا البديل، أو بالأحرى عبر عنه بوضوح وقوة أكبر. إن كان لا يوجد، كما كتب ديديرون، مكافأة سماوية بعد الموت، ماذا يبقى للإنسان؟... لماذا يجب على أي إنسان أن ينكر ذاته؟... لماذا يجب تحمل العذاب لأجل الحقيقة والعدالة دون أي تعويض هنا أو في عالم أخر؟... ديديرو، كان رغم كل هذه الشكوك الممكنة، يؤمن ليس فقط بوجود الفضيلة، بل أن وجود الفضيلة كان أيضاً أكيدا أكثر من أية حقيقة أخرى، وأنه يجب بالتالي أن يكون هناك تعويض ما لممارستها. التعويض الوحيد الذي كان يمكن لديديرو التفكير به كان الأمر بحياة دائمة في ذاكرة الذرية الإنسانية. لهذا نراه يكتب «الذرية الإنسانية هي، بالنسبة للفيلسوف، ما كان عليه العالم الأخر بالنسبة للمؤمن»(36). وكوندورسه، الذي يمكن وصفه كضمير فلسفة التنوير، عبر عن أهمية هذا البديل المحورية وإيمانه به في زنزانة السجن أثناء الثورة الفرنسية حيث كان يتوقع الموت في أية لحظة.

رجالات الثورة الفرنسية، من جيرونديين ويعقوبيين، ومن مدام رولان إلى روبسبيير، كانوا يتجهون إلى هذه الذرية الإنسانية والخلود فيها وفي ذاكرتها كبديل جديد، كقاعدة أخلاقية لمبدأ «الفضيلة الذي كانت الثورة تدعو إليه. مدام رولان، الجيروندية، لم تكن تقلّ عن روبسبيير، اليعقوبي، بل كانت تزيد على الأرجح إيماناً بهذه الذرية الإنسانية كمصدر وقاعدة للفضيلة الأخلاقية. إنها كتبت «رولاند لن تموت أبداً في الذرية الإنسانية، وسوف يكون لها قدر من الوجود في الأجيال المقبلة». مذكراتها كانت بعنوان «نداء غير متحيز للذرية الإنسانية». الناشر الذي أعد ونشر هذه المذكرات كتب «مدام رولان أرادت أن تجد في احترام الذرية الإنسانية وسائل تعزية لنفسها عن ظلم المعاصرين، وفي المجد المستقبلي تعويضاً عن الموت الذي نتوقعه»(37).

هذا البديل ليس طبعاً شيئاً جديداً يقتصر على الفكر العلماني أو الإيديولوجيات العلمانية الحديثة، بل كان ظاهرة ترافق، في أشكال مختلفة، التاريخ كتاريخ. إنني أشير كمثل عابر على ذلك إلى الخطبة الكلاسيكية الشهيرة والمعروفة بـ«الخطبة المأتمية» التي ألقاها بيريكليس عام 431 ق. م إجلالا للأثنيين الذين قتلوا في العام الأول من حرب البيلوبنيز بين أثينا وإسبارطة. في هذه الخطبة يختصر لنا بيريكليس، أكبر رجل دول في اليونان القديمة، المثل اليونانية العليا التي سادت تلك المرحلة وشكلت الأرضية لحضارة أثينا. ولكن ما يستوقف النظر في هذه الخطبة الكبيرة هو أن بيريكليس لا يذكر أبداً اسم أي إله، ولا يشير إلى حياة أخرى أو خلود الروح خارج الحياة الأرضية التي يحياها الناس؛ فالمقاتلون الذين سقطوا قتلى في تلك الحرب كانوا يقاتلون باسم قيم إنسانية صرفة ترتبط بهذا العالم الأرضي ولا تتجاوزه إلى أي شيء خارجه. ولكن بيريكلس يعوضهم عن الحياة الأخرى أو الخلود في عالم ثان بخلود من نوع أخر، في ذاكرة الناس، وكأن هذا الخلود، سواء كان من النوع الميتافيزيقي أو الدنيوي، ضروري للإنسان في الكشف عن طاقاته كلها. «فهم بذلوا أنفسهم وضحوا بها في خدمة الديمقراطية الأثينية وتسلم كل واحد منهم، لأجل ذكراه الخاصة، تقديراً لا يموت أبداً، ومع التقدير أكبر ضريح ممكن، ولكن ليس ضريحاً يدفن فيه رفاتهم الفانية، بل ضريحاً دائماً في عقول الناس حيث يستمر مجدهم طرياً يحفز على الكلام والعمل بالنسبة للأوضاع؛ وقصتهم ليست محفورة فقط على حجارة في أرض وطنهم بل تحيا بعيداً دون رمز منظور، كجزء من حياة الناس الآخرين»(38) بعض الأديان، كالبوذية والكونفشية، مثلاً، تدل أيضاً من ناحيتها أن اقتران فكرة الخلود بحياة أخرى أو خلود الروح في عالم آخر ليس ضرورياً أو شرطاً لوجودها. فهي تستطيع أن تعبر عن تطلعات الإنسان، أن تمارس فاعلية تاريخية عليا، وأن تستمر طويلاً جداً رغم أنها تكون مستقلة عن أية حياة أخرى، إله شخصي أو خلود فردي(39).

إن فكرة المجتمع الجديد قد تكون «مخدراً» يحتاج إليه الإنسان في علاقته مع الحياة والتاريخ، ولكنها مخدراً لا مفر منه، كما يبدو، في مساعدته في الإقبال على التاريخ وسيادته إلى حد ما، وذلك لأنها توفر له عقلانية في التاريخ يطمئن إليها في موقعه من التاريخ، وأملا بمستقبل أحسن، هذا إن لم يكن «خلاصاً» في التاريخ أو من التاريخ. هنا تجب الإشارة أن فكرة الخلود لا تقترن آليا بفكرة الله، ولا يشترطها أبداً، أن من الضروري الوقوف عندها وتحليل طبيعتها بشكل مستقل، «وأن وجودها يتقدم» كما أشار عدد من المؤرخين والفلاسفة «على فكرة الله ويقود إليها ... إن تاريخ الفلسفة والدين يدلل في رأيي أن فكرة الخلود مارست من ناحية عامة، في الغرب على الأقل، دوراً أهم من فكرة الله»(40). ما نجده عند دراسة فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات العلمانية هو أن هذه الفكرة حلت فيها محل فكرة الله نفسها، أنها فكرة اطمأن إليها الإنسان اطمئنانه لفكرة الله، وأنه يستطيع العيش من الحياة لها كما يعيش من الحياة لله. وليام جايمس يؤكد، في الواقع، دون قيد أو شرط «أن المحك» الشعبي لجميع الفلسفات هو السؤال التالي، «ماهي صلتها بحياة مقبلة؟» (41) وفيلسوف أخر، كورليس لامونت، يكتب «عندما نحلل بدقة أفكار الخلود التي قالت بها شعوب مختلفة نصل إلى دليل متكرر بأن الأضاع الأرضية كانت تنعكس دائماً في الحياة

الأخرى، وأن المقاييس الأخلاقية، وبشكل خاص التي تميز مختلف الثقافات، كانت تعيد ذاتها في الآخرة. فالكهنة والوعاظ، من الأزمنة الأولى حتى يومنا هذا، كانوا باستمرار يخلدون في السماء ما كانوا يرون أنه يمثل الحقيقة، الخير، والجميل. ويخلدون في جهنم ما كانوا يعتبرون أنه مزوّر، شر، وقبيح(42) هذا يعني، بكلمة أخرى، أن فكرة الله تمثل القيم والمثل العليا التي نتطلع إليها، وأنها تتحول وتتقدم مع تحول وتقدم هذه القيم والمثل.

إن الأدلة المجردة التي كانت تقدم في التدليل على خلود الروح، سواء كان من زاوية دينية أو فلسفية، كانت باستمرار ترتبط بمفاهيم سلبية حول هذه الحياة الأرضية كحياة بائسة، «كواد من الدموع». ولهذا كان الإنسان يجد نفسه مدفوعاً عفوياً إلى التطلع إلى مكان أخر خال من هذه «الدموع». الدليل الأخلاقي، الذي قال به كانتْ بشكل خاص، كان يستدعي عدداً من المفكرين إلى الاستنتاج أن تصحيح ومعالجة هذه الحياة البائسة يعني استغناء الإنسان عن فكرة هذه الحياة الأخرى. «إن الاضطراب المتواصل والأقوى الذي تعانيه الكائنات الإنسانية» قد يكون كما كتب جون لوك منذ مدة طويلة، «الخوف من الموت والعذاب الجدي الذي يرافق أو ينبىء بالموت»(43، ولكن ليس من الصحيح القول أن الإنسان يحتاج إلى فكرة الخلود في حياة أخرى كي يمكن له أن يسلك على صعيد أخلاقي عال؛ ومن المهين حقاً للإنسان أنه يحتاج إلى هذه المكافأة، أو كما كتب شوبنهور إلى هذا البخشيش في حياة شخصية أخرى كي يستطيع ممارسة سلوك أخلاقي. التجارب الإيديولوجية والحياة الفلسفية والسياسية تدل بوضوح على خطأ هذا المفهوم. «إن الفلسفة الإنسانية التي تربط واعية الحياة الإنسانية بهذا الوجود الأرضي تحررنا لنركز طاقاتنا كلها، دون انتهاء بآمال أو مخاوف خلود شخصي، على خلق المجتمع الفاضل الذي كان حلم القديسين والحكماء منذ فجر التاريخ»(44).

الفلاسفة والمفكرون تكلموا غالباً عن الطاقات والإمكانات الكامنة في إنسانية الإنسان التي تتجاوز قدرة أي مجتمع مهما كان كاملاً على استنزافها، ولكن بما أن هذه الإنسانية تعني النقص التكويني في الإنسان كان الأصح، على الأرجح، الكلام عن هذا النقص كمصدر لهذه الطاقات التي لا يمكن استنزافها أو تحقيقها كلياً ونهائياً مهما كانت الأوضاع التي تعمل فيها ملائمة لها. هذه الظاهرة دفعت، في الواقع، بعض الفلاسفة من أمثال كانت، مثلاً، وغرين، الفيلسوف الإنكليزي، إلى افتراض وجود حياة أخرى ينتقل إليها الإنسان بعد هذه الحياة حيث يتمكن من تحقيق كافة هذه الطاقات. فاستمرار الحياة في مكان أعلى بعد الموت ليس فقط ضرورياً بل أمراً يفرض ذاته عقلانياً كي يستطيع الإنسان بالضبط أن يحقق ذاته تماماً. فكرة المجتمع الجديد، سواء كانت ميتافيزيقية أو علمانية، كانت تجد، في الواقع، أحد مصادرها الأساسية في هذه الظاهرة *.

غرين يكتب «هناك ما يدعو إلى القول بوجود إمكانات في الروح الإنساني لا يمكن أن تتحقق في أوضاع أي مجتمع نعرفه، أو يمكن لنا تصوره إيجابياً، أو يمكن أن يوجد على هذه الأرض»، لهذا يمكن بالتالي الاعتقاد، كما يخلص غرين إلى القول، بأن الحياة الشخصية التي

* الإنسان كان يلجأ واعياً أو لا واعياً إلى شتى الطرق في تحقيق خلوده. فالكائنات الإنسانية كانت مثلاً كما أشار مونتسكيو ترى «أن قدرها كان يتماهى مع قدر أولادها. وأن هذا الأخير يشكل امتداداً لها. وأن الأولاد يوفرون لنا حياة

يحياها الإنسان في هذه الأرض في أوضاع تمنع عليها النمو الكامل تستمر في مجتمع أخر يستطيع فيه الإنسان أن يبلغ كماله التام. غرين خلص إلى ذلك كتسلسل منطقي من فرضية معينة، ولكنه لم يكن، كما يبدو، ملتزماً بذلك. ولكن كانتٌ كان أكثر التزاماً عندما افترض استمرار الحياة بعد الموت كحركة تقدم لا ينقطع في تحقيق الكمال، وذلك كي يمكن لهذه الطاقات الإنسانية أن تكشف عن ذاتها(46).

كانْت يذهب، في الواقع، إلى أبعد من ذلك فيفصل تماماً تقريباً الوعي عن الواقع، التطلعات الأخلاقية عن الأوضاع التاريخية، «مايجب أن يكون» عن «ما هو كائن» أو بكلمة أخرى، الأنتروبولوجيا الفلسفية عن الأنتروبولوجيا الاجتماعية. في كتابه «نقد العقل الصرف» يكتب كانْت بأن الدافع إلى جميع الأعمال الأخلاقية الصحيحة هو إرادة مستقلة تتحدد عقلانياً، وغير مشروطة بأية حوافز حسية أو طبيعية كالجوع، العطش والرغبة الجنسية؛ على العكس من ذلك، الحافز لكل نشاط أخلاقي يجب أن يكون فكرة صرفة عن «ما يجب أن يكون»، ما يسميه كانْت بالإلزامي (imperative)؛ النشاط الأخلاقي ينتج عن سلسلة من الردود الواعية التي تعكس الرغبات البيولوجية الداخلية، أو القسر الخارجي الذي يمارسه أشخاص آخرون، وهذا يعني أن هذا النشاط يعمل وفق قوانين طبيعية. ولكن السلوك الأخلاقي لا يرتبط بهذه الحوافز الغريزية أو الأوضاع الخارجية القسرية، ويخلق سلسلة من الأعمال المختلفة. الإنسان كائن يسكن، في الواقع، عالمين، عالم طبيعي يخضع فيه لحوافز الرغبة الجسدية وتكوينه الحي العام، وعالم آخر يكونه بخاصيته العقلية. في الصعيد الأول، صعيد الأحاسيس، يخضع الإنسان لقوىً خارجية وأوضاع أمبيريقية تنكر عليه أية سيادة على قدره الخاص، ولكن الإنسان يستطيع، في تنمية قوة العقل، أن يخلق بعفوية أو حرية تامة نظاماً أخلاقياً خاصاً وفق هذا العقل، وأن يحقق فيه إمكانات وطاقات الإنسان. فكرة المجتمع الجديد كانت تكشف باستمرار، كما رأينا سابقاً، أن أحد المقاصد الأساسية التي تحركها هو تحقيق هذه الإمكانات والطاقات. ولكن كي يمكن لهذه الفكرة أن تتحول إلى قوة تاريخية فعالة فتنتقل من صعيد التفكير الفلسفي المحدود إلى صعيد الممارسة الاجتماعية، يجب أن تتقدمها وتهيىء لها وترافقها، كما رأينا أيضاً، أوضاع اجتماعية تاريخية ملائمة. لو صحت هذه «الثنائية» الكانتية لكان بإمكان الإنسان خلق هذا المجتمع منذ مدة طويلة، أو على الأقل، محاولة خلقه في أوضاع اجتماعية تاريخية لا تكشف عن أي تماثل بينها. عن أية انتظامية تعيد ذاتها فيها، وذلك لأنها ترتبط بالضبط بالإرادة والوعي، أي بعامل مستقل عنها. ولكن هذه الأوضاع تكشف، كما رأينا أيضاً، عن انتظامية من هذا النوع لأنها كانت تمثل باستمرار مراحل انتقالية ودرجة عامة من التذرر الاجتماعي الذي كان يعني أيضاً درجة من التشتت النفسي.

بعض الفلاسفة نقلوا، من ناحية أخرى، مبدأ الصراع لأجل البقاء من الصعيد البيولوجي إلى الصعيد الأخلاقي، ولكن مع التأكيد بأن هذا الصعيد الأخير يرتبط بالأوضاع الاجتماعية التاريخية في عمله أو اتجاهه نحو حالة من التجانس أو مجتمع منسجم. فالفيلسوف البريطاني الحديث صموئيل ألكسندر، مثلاً يكتب أن هذا الصراع يعني في هذا الصعيد

صراعاً بين مثلا أخلاقية متعارضة تهيمن فيه المثل القادرة بأن تقود إلى خلق حالة أعلى من الانسجام بين العناصر والقوى المختلفة الموجودة في الفرد، بين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان والوسط الخارجي. هناك إذن تبعا لفلسفة الكسندر، مثال انسجام جامع نهائي يشمل في ذاته المثل التي تعلن عنها مذاهب أخلاقية أخرى، كالسعادة وتحقيق الإمكانات الذاتية. ولكن بما أن أوضاع الحياة، المادية والاجتماعية، تتغير باستمرار، فإن المعنى الذي يتخذه الانسجام أو التوازن كان يعبر عن ذاته بأشكال مختلفة، ولكنها أشكال تتمحور دائماً عليه. لهذا على الرغم من وجود قصد نهائي للتقدم الأخلاقي، ليس من الممكن بلوغه فعلياً في أي شكل ثابت لا يتغير، ولا يمكن بالتالي صياغة الأخلاق أو التعبير عنها في مجموعة من المبادىء الاستاتية التي لا تنفتح للتعديل أو التغيير(47).

هذا كله قد يكون صحيحاً، وهو صحيح أساسياً ومن حيث المنطلق، ففكرة المجتمع الجديد كانت تمتنع على التطبيق، والإنسان كان لا يجد بالتالي هذا المكان الذي يفترض به أن يحقق كامل طاقاته وإمكاناته، وجدلية التاريخ والوضع الإنساني تكشف أنه من غير الممكن بلوغ القصد الأخلاقي الأعلى الذي يلازم هذه الفكرة بأي شكل كامل ثابت الخ... ولكن نظريات كهذه تقول، بشكل أو بآخر، أن من غير الممكن تحقيق فكرة المجتمع الكامل، تتجاهل، أولاً، النقطة الأساسية وهي ضرورة هذه الفكرة بصرف النظر عن إمكان ترجمتها إلى واقعة أم لا؛ وهي تتجاهل أيضاً أن ما تقدم يدل أن هذه الفكرة ضرورة إنسانية تفرض ذاتها كقدر على الإنسان لأنها ترجع نهائياً إلى نقص تكويني أساسي فيه. هذا يعني، من ناحية أخرى، أن هذه النظريات تتجاهل أيضاً الحقيقة التالية وهي أن تحقيق هذه الفكرة عملياً، أي ترجمتها إلى واقع يتطابق معها، ليس فقط غير ممكن بل هو، حتى إن افترضنا جدلاً إمكان تحقيقه، ليس في مصلحة الفكرة أو الإنسان الذي يحتاج إلى هذه الفكرة لأنه يعني، كما أشرت سابقاً، تجريد الإنسان من إنسانيته نفسها.

بيار بايل، أحد كبار رواد العقلانية الفرنسية أو فلسفة التنوير، كتب منذ ثلاثة قرون، عام 1679 «إنني ابتدأت أدرك أثناء حصار فيانا أن خطاءي كان كبيراً عندما تصورت أن الإنسانية قد شفيت من الآمال الوهمية... إنني التقيت في كل مكان ناساً لا يتكلمون عن أي شيء آخر... سوى الحقيقة التي كانوا، كما يبدو، مقتنعين بها تماماً، الذين أقاموا قلاعاً في الهواء إلى درجة يستطيعون تدمير بابليون في لحظة واحدة».(48) لو رجع بايل إلى الحياة حالياً لوجد نفسه يردد نفس القول ولكن بخيبة أكبر ومرارة أشد لأن تلك «الآمال الوهمية» و«القلاع الهوائية» التي يتطلع الإنسان إليها أو فيها إلى «خلاص» ما كانت تستمر دون انقطاع.

إن لاسكي، أحد الباحثين الذين انشغلوا بهذا الموضوع كتب معلقاً على هذه الظاهرة، «ولكن عندما تفشل النبوءة بالمجتمع الألفي، ألا تبدأ، كما قال بايل منذ ثلاثمائة سنة، خيبة مريرة؟... لماذا إذن لا يدفع أي خجل، أية بلبلة أو مهانة، إلى تقدير أكثر رصانة للوقائع والحقائق؟... ما هي العناصر التي تدفع الثقة الذاتية الألفية إلى تجديد ذاتها باستمرار؟...»(49).

فكرة المجتمع الجديد كانت تستمر وتتكرر رغم استمرار ذلك «الفشل» الذي كان يرافق

كل «نبوءة» بها لأنها تمثل حاجة إنسانية نفسية أخلاقية، تترتب على النقص التكويني المتأصل في الإنسان، والتي تدفع به إلى الخروج من ذاته ووضعه التاريخي الإنساني، وتجاوزهما إلى حالة تزيل هذا النقص، وهو قصد يمتنع عليه. عندما سئل بودلير، الشاعر الرومانطيقي في القرن التاسع عشر، أين تحب أن تكون، أجاب: في أي مكان!... في أي مكان!... طالما أنه خارج ذاتي وخارج العالم. في هذه العبارة الموجزة استطاع بودلير أن يعبر بوضوح حاسم عن المشكلة النفسية الأخلاقية أو الميتافزيقية الأولى التي تواجه الإنسان. فهو يندفع عوفياً نتيجة النقص التكويني الذي يميزه إلى فكرة المجتمع الجديد النقيض لهذا التكوين. فالمشكلة الأساسية هي هذا التكوين وليست المكان الذي يوفر مخرجاً منه. فالأصل هو هذا النقص وليس طبيعة فكرة المجتمع الجديد التي توفر المخرج.

- 4 -

فكرة المجتمع الجديد

تقييم عام

1-4

مقدمة

هنا، في هذا القسم أو الباب، نتابع مرة أخرى ومن زوايا مختلفة تحليل فكرة المجتمع الجديد كمثالية، ولكن ليس كمثالية ميتافيزيقية على طريقة أفلاطون أو هيجل، لا يبنيز أو بيركلي، بل كمثالية تاريخية تعلو على التاريخ بغية إعادة تكوينه، كمثالية أخلاقية تعني الارتباط بمثل أخلاقية عليا تدعو إلى العمل بها بغية تجديد التاريخ والإنسان نفسه، في الباب السابق حاولت أن أحلل وأكشف عن الأسباب الأساسية البعيدة التي يرجع إليها ظهور فكرة المجتمع الجديد كظاهرة أو كمثالية تاريخية كانت ولا تزال تلازم حركة التاريخ كجزء لا يتجزأ منها. هنا، في هذا الباب، سأقدم تقييماً أساسياً عاماً لعملها في التاريخ، الوظيفة التاريخية التي كانت تمارسها فيه وتجعل منها ظاهرة ملازمة له. هناك رأينا كيف أن هذه الفكرة كانت تعكس أوضاعاً متأصلة في الوضع التاريخي، وبشكل خاص في الوضع الإنساني، وهنا سنرى المبادرة التي كانت تأخذها في إعادة تكوين الواقع والحياة الإنسانية نفسها.

على الرغم من أن الكمال الذي كانت تقول به فكرة المجتمع الجديد كان يمتنع على التحقيق، فإن القول بها والعمل لها كان يوجهان المجتمعات إلى الاقتراب من مثالها. ما كانت تحققه قد لا يمثل المثال الذي كانت تنطلق منه، ولكنه كان يحقق أداة تتجاوز فيها هذه المجتمعات ذاتها، فتنتقل من حالة سابقة إلى حالة جديدة. هذه الحالة الثانية قد تعكس درجات مختلفة من الاقتراب من المثال فتمثل أعلى درجة ممكنة أو تقف عند الحد الأدنى منها، ولكنها كانت تعني باستمرار حالة جديدة يتجاوز فيها المجتمع تلك الحالة السابقة. هذا التناقض لا يقتصر طبعاً عليها بل يرافق كل إيديولوجية، كل مثال أخلاقي أو سياسي. إن التطلع إلى إحداث تجديد إنساني، ولادة إنسانية جديدة عن طريق تغييرات تجريها إيديولوجية جديدة أو مثال اجتماعي سياسي ما كان، كما رأينا، قصداً يعيد ذاته باستمرار عبر التاريخ. إنه كان يمارس أثراً كبيراً هائلاً في سلوك الناس وحياتهم، ولكنه كان يفشل باستمرار في تحقيق ذاته. العصر الحديث شاهد، كما رأينا، الكثير من هذه المحاولات التي كانت تعبر عن هذا القصد، والتي كان يفترض بها أن تحقق فكرة هذا المجتمع الجديد، ولكنها

كانت باستمرار محاولات تتناقض معها. ولكن الأسباب البعيدة التي تفسر فكرة المجتمع الجديد تدل أن ليس من الممكن لهذه الفكرة أن تزول لأنها تعكس مثالاً أعلى، ودائماً لا يمكن تحقيقه. فمن الممكن إجراء تعديلات فيها وتغيير أشكالها، ولكنها فكرة تفرض ذاتها ولا يمكن الاستغناء عنها تماماً لأنها متأصلة في الوضع الإنساني ذاته، وتشكل بالتالي مثالية تاريخية متأصلة في التاريخ كتاريخ.

التحليل الذي أقدمه في هذا الباب يكشف بشكل إضافي ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه في الأقسام السابقة من هذه الدراسة ـ أن فكرة المجتمع الجديد كانت تمتنع، كمثالية تاريخية، على التحقيق أو خلق مجتمع يتطابق معها. ولكن هذا لا يتناقض مع ضرورتها أو الدور الأساسي الذي يفترض بها القيام به كمقياس يحتاج إليه الناس في تقييم أوضاعهم، وفي الحكم عليها، في تحسين، تعديل أو إعادة تكوين الحياة التي يحيون فيها. إنها مثالية تاريخية لا توحي بالتالي، كما خلص إلى القول عدد كبير من المفكرين، بالهروب من الشرور الاجتماعية أو ببناء عوالم وهمية يخرج فيها الإنسان من مواجهة البؤس الإنساني. ولكن ما هو أهم هو أنه لا يمكن لها أن توحي بذلك بالضبط لأنها تمثل ضرورة أنتروبولجية، وأخلاقية تاريخية. قيمة فكرة المجتمع الجديد يجب أن لا ترتبط بالتالي ـ ولا يمكن لها أن ترتبط بالناحية الواقعية أو العملية، أو حتى الممارسة التي تنتج عنها، وذلك لأنها تمثل، كضرورة أنتروبولوجية أو كمثالية تاريخية، إنشغال الإنسان انشغالاً لا مفر له منه بمشكلة المقاصد، وهي مشكلة لا يمكن تجنبها لأنها تتفرع كما رأينا سابقاً من الوضع التاريخي، وبشكل خاص من الوضع الإنساني نفسه، وهي بالتالي ضرورية ليس فقط من ناحية تاريخية، بل من ناحية أنتروبولوجية فلسفية أيضاً. مرة أخرى نجد أنفسنا مضطرين، كي يتكامل البحث، إلى الانتقال من علم الاجتماع إلى علم النفس، من الواقع التاريخي إلى المثالية التاريخية، من الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية إن نحن أردنا حقاً إدراك طبيعة عمل فكرة أو مثال المجتمع الجديد، والوظيفة التي تمارسها في صنع التاريخ. الغاية من دراسة فكرة المجتمع الجديد عبر التاريخ ليست إذن إدراك التاريخ فقط من زاوية أحد العوامل الأساسية القليلة التي كانت تصنع هذا التاريخ وحركته، أو إدراك التاريخ بغية استخدامه أو السيطرة عليه في خدمة مقاصدنا، بل إدراك التاريخ كي يمكن لنا إدراك الإنسان نفسه والحوافز التي تحرك حياته.

فكرة المجتمع الجديد ليست مثالية تاريخية لأنها تدعو فقط إلى مجتمع يتجاوز التاريخ كتاريخ أو، على الأقل، التاريخ كما عرفناه حتى الآن، بل لأنها تؤكد باستمرار أيضاً على دور الوعي، دور العقل، دور الإرادة، التي تمثل الوعي والعقل في صنع التاريخ. هذا التناقض بين المثال الذي تقول به فكرة المجتمع الجديد وبين الواقع الذي ينتج عنه يمثل، في الواقع، أحد التناقضات العامة التي ينطوي عليها السلوك الإنساني في مجالاته المختلفة. إنها تناقضات تترتب على طبيعة الوعي ذاته، ولهذا ليس من الغريب أن تؤكد وجودها في مختلف هذه المجالات. فالوعي يخضع في ممارسته لذاته، وعفوياً تقريباً، الواقع أو الظاهرة التي يقف عندها أو ينشغل بها، ليس فقط إلى التحليل الموضوعي بل إلى التقييم الأخلاقي، فيقدم ويبرز

بعض العناصر على حساب عناصر أخرى، وبذلك يكوّن العالم من جديد في المجال الذي يعمل منه مهما كان هذا المجال محدوداً. بما أن الوعي (الإنسان) يواجه مشكلة المقارنة والمفاضلة بين الأشكال الاجتماعية ـ السياسية، فإنه يجد نفسه مضطراً بأن يتساءل عن الشكل الأحسن الذي يمكن التفكير به، وهو تساؤل يقود بجدليته الخاصة إلى فكرة المجتمع الجديد كمثالية تاريخية. لهذا كان على الباحث أو الفيلسوف الاجتماعي الانشغال بهذا الموضوع حتى وإن كان ينظر إلى فكرة المجتمع الجديد نظرة سلبية فيرى أنها وهمية، أو أنها موضوع غير وارد وذلك لأن عليه الانشغال بالموضوعات الأساسية التي كانت تثيرها.

هذه الملاحظات لا تعني أن مثال فكرة المجتمع الجديد غير موضوعي أو علمي، فهو قد لا يكون موضوعياً أو علمياً من حيث تناقضه مع الواقع الذي ينتج عنه، ولكنه موضوعي كظاهرة أمبيريقية تاريخية تعيد ذاتها في أوضاع متماثلة، وتخضع بالتالي لبعض التعميمات العلمية. فكرة المجتمع الجديد تنطوي، ككل مثال كبير، على بعض التناقضات التي تلازمها، لأنها تحاول بأن تقدم حلا لمشكلة التاريخ، لمشكلة الإنسان في التاريخ، وهي مشكلة لا تجد حلا نهائياً لها. ولكن الكشف عن هذه التناقضات يكشف في نفس الوقت عن أهمية هذه الفكرة ووظيفتها لبنية التاريخ الإيديولوجية، للحياة الأخلاقية *.

* هنا تجدر الإشارة قبل الانتقال من هذه الملاحظات العامة في تقديم هذا الباب أن معالجة نفس الموضوع، أو حتى نفس الجانب الأساسي فيه، من زوايا مختلفة. قد يوحي خطأ، لعدد من القراء، بوجود ترديد ما. هذا يحدث عندما يهمل القارىء السياقات المختلفة التي يحدث فيها هذا «الترديد»، القارىء يواجه هذا الاحتمال في الفصول القادمة التي يتشكل منها هذا الباب. ولكن إن هو انتبه إلى السياقات التي تحدث فيها هنا أو في سياقات أخرى في أمكنة سابقة من هذه الدراسة، فإنه يتبين عندئذٍ أن ما يبدو له كترديد ليس، في الواقع، ترديداً لأنه يحدث في سياقات مختلفة، وبالتالي يجد معناه الخاص المتميز له فيها.

2-4

نقد عام لفكرة المجتمع الجديد

مفهوم التكاملية الإنسانية الذي يقود إلى مجتمع كامل، ويعني أن المجتمع يجب أن يتجه إلى الكمال، أو أنه يتجه بجدليته الخاصة إلى الكمال، يتميز بطبيعة ديناميكية قوية في دفع الإنسان إلى هذه الطريق. ولكن المفهوم يكشف كمبدأ عقلاني فلسفي عن جوانب سلبية عديدة ومطارح نقص مختلفة، على الرغم من الطاقة أو الزخم الذي يكشف عنه كحافز نفسي وأخلاقي. فكرة التكاملية تعبر عن خاصة تفترض التجاوز الذاتي، تتجه نحوه، تدفع نحو الخلق وليس نحو الاكتفاء، نحو التحول وليس نحو التكيف. الإنسان يتميز بالعديد من الإمكانات أو المجالات الخلاقة، ولكن التكاملية تعبر، كإمكان خلاق، عن خاصة تتميز بها عن الإمكانات الأخرى، وهي أنها تنشغل بتوسيع، تنمية، وتعميق هذه الإمكانات. فهي إمكان يعلو عليها، وهذا يترتب على طبيعتها نفسها، لأنه يجب أن تُحدد بالنسبة إلى شيء آخر يختلف عنها، ودون ذلك تصبح لاغية دون تبرير أو معنى.

فكرة التكاملية تماثل من هذه الناحية فكرة الانسجام لأنها تشير إلى تنظيم أو تحقيق عناصر أخرى تابعة أو خاضعة لها، ولهذا فهي تعبر عن غائية تقوم عليها وتعني، في ما تعنيه، انشغال المفكر أو الفيلسوف، المصلح أو الثوري بأفكار، أعمال أو سياسة ما، القصد منها صنع التاريخ وتوجيه قدر الإنسانية نفسه. إنها تتفرع من قدرة الإنسان على صياغة مثل وقيم عليا يتجه إليها، ثم ينطلق منها كمقياس أعلى أو مطلق يقيس به درجة التحسين الذاتي أو الاجتماعي الذي يتحقق أو يمكن أن يتحقق. لهذا يمكن القول أن أي تحديد لهذه التكاملية يعني تقييماً للمقاصد الإنسانية بالاعتماد على هذا النوع من المقاييس.

هنا، وقبل الاسترسال في الموضوع، يجدر التمييز المركز السريع بين فكرة التكاملية وفكرة التقدم إذ كثيراً ما يتم الخلط بينهما. عند مراجعة تاريخ الثانية ابتداء من القرن الثامن عشر، والكيفية التي كانت تستخدم بها والمعاني التي كانت تعطى لها، نجد أنها كانت تمثل حركة تاريخية من التحسين المستمر للإنسان والمجتمع، سيرورة ديناميكية تراكمية في المجالات الإنسانية المختلفة، تنتقل من حسن إلى أحسن، ولكن اختيار المجالات التي كانت تقيس هذا

التقدم كان يتغير مع الأوضاع التاريخية في البداية مثلاً، كانت مقاييس هذا التقدم تشمل تقريباً جميع مجالات النشاط الإنساني، من عقلية وأخلاقية، اجتماعية وسياسية، الخ... ولكن في ما بعد، وخصوصاً في هذا القرن، أصبحت فكرة التقدم - هذا عندما تكون مقبولة - تقترن بتحسين تقني وعلمي مستمرين. الديناميكية التي تحدد طبيعة التقدم تعني أن المعرفة والتحولات المتزايدة المتراكمة تعيد النظر وتحدد من جديد مشاغل ومقاصد المرحلة التاريخية السابقة، وهذا يعني بالتالي أن فكرة التقدم هي، في الواقع، فكرة نسبية وتفسيرية. في بعض الأحيان كانت هذه الفكرة تستخدم بطريقة حيادية للدلالة على تحول مستمر أو تقدم دائم ولكن دون تحديد مقاييس معينة لذلك. هذا هو معنى فكرة التقدم الأساسي، وهو يدل أن من الممكن اعتماد التدليل العلمي على مفاهيمها، تغيير هذه المفاهيم أو رفض الفكرة نفسها في ضوء هذا التدليل.

فكرة التكاملية (أو الكمال) تختلف في كونها تحدد المقاصد العليا المطلقة لمجتمعات نهائية استاتية تتجاوز الأسس المتغيرة والمتحولة لفكرة التقدم، ثم إنها، على عكس هذه الأخيرة، فكرة أخلاقية وليست علمية، ولهذا لا يصح تحويلها إلى جزء من هذه العلمية التي تفترض أسساً موضوعية تثبتها، تدل عليها وتتحقق منها. في وضع محدود، بسيط غير معقد، قد يكون من الممكن صياغة مقياس يتميز بالموضوعية يمكن الاعتماد عليه في تقييم الوضع، ولكن في أوضاع معقدة ومتحولة يكون من المحتوم على فكرة التكاملية أن تكون فكرة انتقائية، تأملية أو بالأحرى فلسفية. إنها فكرة لا يمكن، من الناحية الأخرى، تجنبها لأن العمل الإنساني يتطلب، كي يكون، مقاييس تقييمه، وهي مقاييس تكشف عند استخدامها عن جدلية تتدرج بها إلى أن تنتهي في أشكال نهائية عليا ومطلقة. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد التي تجسد هذه الاكتمالية وقد بلغت نهايتها في مجتمع كامل - تعني بلوغ حالة من الانسجام المتكامل الذي يقوم على توازن أساسي عام ثابت، أي توازن خال من الصراعات والتناقضات التي يمكن أن تدفع المجتمع إلى التحول وتحركه على تجاوز ذاته.

هنا تجدر الإشارة أنه لا يمكن، في الواقع، فصل فكرة التقدم كتحول تقدمي مستمر عن فكرة التكاملية التي تقترن فكرة الكمال أو فكرة المجتمع الجديد التي تجسد هذا الكمال، لأن الفكرة الأولى تعني في ذاتها، أي كتقدم بتجاوز ذاته، الفكرة الثانية التي تشير ضمناً أو صراحة إلى فكرة هذا المجتمع كنقطة أو تطور نهائي تقف عنده. لهذا فإن التمييز بين الفكرتين غير ممكن، سواء كان ذلك من ناحية عقلانية أو حتى عملية، لأن كل واحدة تفترض الأخرى. هنا تكشف فكرة المجتمع الجديد عن النقص الأساسي الذي كانت تواجه فيه وحوله النقد الأساسي الذي كان يوجه إليها مشيراً إلى أن حالة كهذه غير ممكنة. إنها حالة تتناقض، في الواقع، مع وضع الإنسان التاريخي والإنساني - كما رأينا سابقاً - أي حالة غير ممكنة ليس فقط لأسباب اجتماعية وتاريخية، بل لأسباب نفسية وأخلاقية تترتب على التفاعل الذي تترابط فيه الكائنات الإنسانية في حياة اجتماعية واحدة، والذي يكشف عن النقص التكويني الذي يميز الإنسان. هذه الحالة ليست فقط غير ممكنة التحقيق في الشكل النهائي الذي وردت فيه، بل تمثل أيضاً مفهوماً ينطوي، بالإضافة إلى هذا التناقض الأساسي، على

تناقضات ذاتية أخرى عديدة ومتأصلة فيها كسيرورة، كحركة تكاملية تتجه إلى تلك الحالة النهائية، أي المجتمع المنسجم الثابت والمتكامل التوازن.

هذه الحالة النهائية، هذا الحل النهائي يعني استعادة الإنسان لذاته وتحقيق جميع إمكاناته وطاقاته في أبعادها العليا، فهل من الممكن حقاً خلق حالة يمكن فيها خلق تطابق بين هذه الإمكانات وبين الواقع الذي يمثلها والسلوك الذي يعبر عنها؟... حتى وإن افترضنا جدلاً إمكان هذا، فإن حالة كهذه تجرد تماماً الإنسان من إنسانيته لأن الكائنات الحية الأخرى هي التي تتميز بحالة كهذه، حالة يتطابق فيها القصد والسلوك. فإن كانت إنسانية الإنسان تعني، كما رأينا سابقاً، نضالاً أو عملاً مستمراً من التجاوز الذاتي والموضوعي، فإنها لا تستطيع أن تجد اكتفاء نهائياً في أية حالة تجسد الهدوء والسكون. «فالذات الإنسانية تكافح دائماً ولا تصل أبداً، إنها صيرورة دائمة وليست تحققاً ذاتياً ممكناً»(1). المعضلة الأساسية التي تواجهها فكرة هذا المجتمع الجديد والتي تنتج، في الواقع، عن هذا التجاوز الذاتي كسمة الإنسان الأولى المميزة له هي: كيف يمكن لعقل محدود أو متناه كالعقل الإنساني أن يكشف عن المثال الغير محدود، اللامتناهي؟... كيف يمكن لنقص تكويني مسؤول عن إنسانية الإنسان أن يتجاوز ويلغي ذاته؟... هذه تساؤلات ارتبك حولها واحتار فيها عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين، ومنهم بعض الذين قالوا بفكرة المجتمع الجديد نفسها.

القول بمجتمع منسجم، متوازن الجوانب، متكامل التجانس كهذا المجتمع، بمجتمع كامل يعالج ويتجاوز الوضع الإنساني «كنقص»، الإنسان «كنقص»، يشكل في الواقع، خطراً كبيراً على الإنسان نفسه. وذلك لأنه يعني أن الإنسان لا يحتاج إلى هذا النوع من المفاهيم في تحديد أو تقييم علاقة الإنسان بالمجتمعات القائمة. إن كانت هذه الأخيرة من هذا النوع المنسجم والمتكامل تماماً لماذا احتاج، كما يكتب ماركوزه، إلى مفاهيم كهذه؟... كيف يمكن أن أعارض النظام القائم، أو حتى أن أشعر أن هناك أية حاجة لمعارضة كهذه»(2)... عندما قرأ كتاب هولباخ «نظام الطبيعة»، الذي يعلن عن فكرة المجتمع الجديد أو الكامل، وكان من أهم كتب فلسفة التنوير، أعلن غوته بأنه لا يستطيع أن يدرك حقاً كيف يمكن لأي إنسان أن يقبل فكرة مجتمع من هذا النوع الجاف، القاحل، والعقيم، الذي يماثل جيفة أكثر مما يماثل الإنسان، وهو أقرب إلى الموت منه إلى الحياة(3). آخرون وصلوا إلى نقد مماثل لأن إلغاء التنوع وسحق التعدد، الصراع، والتناقض لمصلحة وحدة متجانسة منسجمة يعني بالنسبة لهذه الفكرة أو الفلسفة إلغاء القدرة على المبادرة الحرة، وسحق الحياة نفسها(4) هذه الفكرة هي التي دفعت د. ه. لورانس بأن يعلن «كمال الإنسان!... يا إلهي لهذه الأطروحة الحزينة!».

إن أحد الباحثين الذين درسوا الموضوع كتب إن «ماركس يؤمن في خطى هيجل ـ وهذه نقطة الضعف في الهيجلية والتاريخية ـ بأن هناك جواباً لكل حادثة، لكل معضلة، لكل مشكلة تاريخية»(5). ولكن هذا لا يقتصر على هيجل وماركس، كما يبدو من هذا القول، بل يمتد إلى جميع دعاة فكرة المجتمع الجديد، إلى جميع المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات التي قالت بها. لهذا كان هذا النوع من النقد يرى أن ليس من الممكن، في الواقع، الكلام عن إنسان أو مجتمع كامل نهائي إن فهمنا من هذه العبارة حالة متوازنة تماماً، منسجمة ومترابطة الأبعاد، تزول

منها إمكانية تجاوز الإنسان أو المجتمع لذاته، إمكانية التحسين للإنسان أو وضعه بتحويل تجربه فيهما. البعض حاول الخروج من هذه الصعوبة فقالوا إن الطبيعة الإنسانية التي تعني تجاوزاً ذاتياً مستمراً تنفي فكرة مجتمع كهذا، ولكنهم أكدوا في نفس الوقت أن من الممكن، بدلاً من ذلك، الكلام عن تكامل الإنسان أو المجتمع إن أردنا من هذا القول إمكانية أو حدوث هذا التكامل بشكل مستمر. ولكن هذا لا يعني خروجاً من الصعوبة بل نقل الصعوبة إلى صعيد آخر لأن القول بهذا التكامل كسيرورة مستمرة يفترض، كما أشرت سابقاً، فكرة المجتمع الكامل كنقطة نهائية تقف عندها هذه السيرورة، كمقياس أعلى يقيسها. هؤلاء يضيفون أننا نستطيع عندئذ إعادة صياغة فكرة التقدم بالقول أن جميع الناس يتميزون باستعداد على التكامل، التكامل المفتوح المنفتح، أو التكامل الغير محدود(6)، ولكن كلاماً كهذا ينطوي على تناقض ذاتي لأنه يحتاج كي يصح، إلى نموذج نهائي ما يحدث في ضوئه هذا التكامل، ويمكن بالرجوع إليه تحديد ما يحدث بأنه تكامل، ولكن كي يمكن لهذا النموذج أن يقوم بوظيفته هذه، فإنه يحتاج أن يمثل هذا الكمال.

فكرة المجتمع الجديد تعني مجتمعاً على صعيد إنساني صرف، دون تناقضات، دون عمل يفترض المنافسات، دون مشاريع، علاقات أو تكتلات توجه إلى الخصومات، دون حوافز ومقاصد أو رغبات تقوم على العدوانية، دون أية عوالم جديدة يجب خلقها أو حدود جديدة يجب الكشف عنها إن كانت تقترن بأية انقسامات وصراعات في أشكال جديدة، الخ... إنه مجتمع يحقق التاريخ ذاته فيه ويصل إلى نهايته، يراد منه أن يمثل حالة كمال تكشف تماماً عن إنسانية الإنسان وطاقاتها، ويتمتع فيها الإنسان بسعادة تامة. إنها حالة قد تكون لأول وهلة ملهمة، ولكن حالة كهذه، حتى وإن افترضنا إمكان تحقيقها، تتناقض مع إنسانية الإنسان وتلغي هذه الإنسانية نفسها لأنها تلغي التناقضات التي تعني الوعي، شحذ الوعي، نموه وتطوره. ولكن إن كان هذا المجتمع غاية التاريخ حقاً، مصيراً يمكن لهذا التاريخ أن يصل إليه، فإن التاريخ يكون مأساوياً دون شك. فالمجتمع الذي يفترض به أن يحقق اكتفاء الإنسان بذاته، تطابق وعيه مع وجوده يكون، في الواقع، المجتمع الذي ينزع عن الإنسان إنسانيته تقريباً ويخلق في عبارة نيتشه «الإنسان الأخير». كمال أو تكامل هذا المجتمع يكشف عندئذ، كما يكتب الفيلسوف الفرنسي، كوجيف، أن المشكلة الإنسانية، وبالتالي مشكلة علاقة الفلسفة والسياسة بشكل خاص هي مشكلة دون حل(7).

الوعي هو من صنع التناقضات التي تواجه الإنسان، من صنع الحدة ودرجة الحدّة في تجربتنا للتناقضات والصراعات التي تكشف عنها الحياة الإنسانية التاريخية، ولهذا فإن زوال هذه التناقضات يعني زوال هذا الوعي، وزوال الوعي يعني، بدوره نهاية إنسانية الإنسان كما نعرفها. المفهوم الكمالي الذي تقترن به فكرة المجتمع الجديد كان في أشكاله الكلاسيكية يدعو إلى العمل على إقامة مجتمع يحقق انسجاماً كلياً، وحدة كاملة، نظاماً متكاملاً، ولكن النشاط الفكري الإنساني يعني في ذاته، نشاطاً عقلياً نقدياً، أي نشاطاً يقيّم، يحلل، ويقوّض قواعد الثابت والمستقر، ولهذا فإن وسائله الأساسية. من العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية، من الفلسفة إلى الفن، الخ... هي وسائل «ثورية»، وسائل هدامة، في المدى البعيد

على الأقل، أو بطريقة غير مباشرة، للأنظمة القائمة وقواعد السلوك التقليدية. بما أن أية نظرية حول هذا الكمال وخصوصاً في المجتمع الحديث ـ لا تستطيع استثناء هذه الوسائل، بل هي تقوم فيها وتعتمد عليها، فإن فكرة المجتمع الكامل ـ في أية إيديولوجية أو مذهب يقول بها ـ تنطوي في ذاتها على تناقض أساسي يعمل عاجلاً أو آجلاً على تمزيقها وتمزيق الإيديولوجيات والمذاهب التي تقول بها. قد يقول البعض ـ وهذا قول تكرر ـ سعداء هم الذين يحيون في ظل نظام يقبلون به تماماً دون أي تساؤل، ويلتزمون بقواعد وكأنها قوانين طبيعية، أو سعداء هم الذين وصلوا إلى قناعات نهائية ثابتة تامة حول حياتهم، ما يجب وما لا يجب عليهم. الخ... ولكن كائنات إنسانية كهذه ـ حتى وإن افترضنا وجودها ـ لا تكون إنسانية، على الأقل في المعنى الحرفي لهذه الافتراضات.

هذا يعني، من ناحية أخرى، تناقض فكرة المجتمع الجديد الكمالية مع الحرية. إن تتبع تاريخ الأفكار واقتفاء أثر الإيديولوجيات التاريخي يكشف عن بعض النتائج وفي طليعتها تناقض هذه الأخيرة ـ أية فكرة، أية إيديولوجية مطلقة أو أساسية ـ مع الحرية، لأنها تحوّل جميع المذاهب الأخرى إلى مذاهب خاطئة أو ثانوية بالنسبة إليها. ولكن هذا يعكس في نفس الوقت تناقضاً أساسياً في الوضع الإنساني ذاته، بين رغبة الإنسان في الحرية وبين رغبته في الخلاص أو مجتمع الخلاص، الذي يلغي الحرية بجدليته الخاصة التي تعني تنظيماً يلغي التناقضات والخيارات الحرة التي تفترضها هذه الحرية. فكرة المجتمع الجديد تجد ذاتها مضطرة إلى التعبير عن الجانبين، عن إرادة الحرية وإرادة الخلاص، ولكن الأخيرة تعكس عند الممارسة ضرورات تتناقض معها. دوستويفسكي وصف بدقة حاسمة هذه الجدلية على لسان أحد أبطال «المهووس» الذي قال «إن النتيجة التي خلصت إليها تتناقض مباشرة مع الفكرة الأصلية التي ابتدأت منها، إنني بالانطلاق من الحرية غير المحدود وصلت إلى الاستبدادية غير المحدودة، ولكنني أضيف بأنه لا يمكن أن يكون هناك أي حل للمشكلة الاجتماعية سوى الحل الذي أقدمه... إن ما اقترحه هو الجنة، جنة أرضية، ولا يمكن أن تكون هناك جنات أخرى على الأرض»(8).

الاختلافات حول معنى الحرية والأشكال التي صيغت بها عديدة جداً، ولكن من الممكن تصنيفها في نموذجين أساسيين يشيران أيضاً إلى تلك الجدلية التي تكشف عن فكرة الخلاص في المجتمع الجديد، النموذج الأول يرى أن الحرية هي الشرط الأساسي الضروري للسعادة، للمجتمع السعيد، والنموذج الثاني يرى أن الحرية تعني حالة تتناقض أساسياً مع السعادة، أن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل الحرية وأن يرتاح إلى ممارستها طويلاً. كثيرون، ابتداء من دوستويفسكي وانتهاء في فروم، رأوا أن حالة كهذه كانت تقود إلى الاستبدادية أو الكليانية لأنها كانت تقترن بالبلبلة، القلق، التبعثر الذاتي، الضياع، الفوضى. هذا لا يعني أن هؤلاء خلصوا من ذلك إلى التنكر للحرية؛ على العكس، جدلية كهذه كانت تحث كثيرين بينهم إلى تأكيد إضافي على ضرورة الحرية والدعوة إليها بسبب ضرورتها لنمو الإنسان وتنمية إنسانيته التي تنتج عن ممارسة عمل الخير نفسه، العمل الذي يمثل في ذاته فضيلة أخلاقية. هكذا كان فروم، مثلاً، ينظر إلى الحرية رغم تفسيره لظهور الكليانية الحديثة كهروب الإنسان

منها(9). ودوستويفسكي دفع إيفان كرامزوف إلى القول، لقد أعطي الناس الجنة فأرادوا الحرية، وسرقوا النار من السماء، على الرغم من أنهم كانوا يعلمون بأنهم سيكونون تعساء. في قصة «الإخوان كرامزوف» نجد أن (المفتش الكبير) يزعم أن الفضل يعود إليه وإلى كنيسته في أنهم استطاعوا «أخيراً السيطرة على الحرية (أي إلغاء الحرية) وجعل الناس بالتالي سعداء» (10). الحرية كانت غالباً ترتبط بالفوضى، القلق، عدم الاستقرار والتعاسة من قبل بعض علماء النفس، ولكن أخرون بينهم كانوا يمجدون النتائج النفسية التي تترتب على الحرية وينسبون إليها قيمة مثالية. هذا لا يعني أن أحد الفريقين يمثل حقيقة الحرية، في حين أن الآخر على خطأ، لأن ما يقولانه يمثل جوانب مختلفة من جدلية الحرية. فعندما يكتب فروم، مثلاً، أن الإنسان غير مستقر، وأن الإنسان المفكر هو بالضرورة إنسان «متقلقل(11) أو قلق، فإن هذا القول يمكن أن يفسر إيجابياً أو سلبياً كسمة تدعو أو يمكن أن تدعو في آن واحد إلى التفاؤل أو التشاؤم؛ أو كحالة تدعو إما إلى الخلق والإبداع، وإما إلى تقليص قدرة الإنسان على هذا العمل. الوضع الإنساني يدل بوضوح ـ كما شرحنا سابقاً ـ أن هناك بين أهم وأقدس القيم والأشياء التي نرغب بها ما يصعب له، أو لا يمكن له أن يتعايش معاً، فنحن نرغب مثلاً بالحرية، ولكننا نرغب أيضاً في الطمأنينة النفسية والأخلاقية التي تريحنا من مسؤوليات وأعباء الحرية. من المحتوم علينا، ككائنات إنسانية أن نختار، وأن كل خيار نقوم به يمكن أن يعني خسارة لا يمكن التعويض عنها.

فكرة المجتمع الجديد كانت تعني مذاهب وإيديولوجيات وتجارب تاريخية تقوم بجهود صادقة في الموافقة بين تناقضات من هذا النوع. فهي كانت تعمل بشكل خاص، مثلاً، على الموافقة بين القول بحتمية تاريخية تقود إلى هذا المجتمع، بتصميم موضوعي متأصل في التاريخ يدفع نحوه، وبين الحرية الإنسانية، بين عفوية الإنسان وضرورة التنظيم لجهوده، بين إرادة الجماهير أو الشعب الجماعية وبين الخيار أو الإرادة الفردية، ولكن هذه الجهود كانت باستمرار عاجزة عن تحقيق هذه الموافقة لأن المسألة ليست مسألة مقاصد وجهود صادقة أو مشكلة يمكن حلها منطقياً وعقلانياً، بل هي تخضع لجدلية موضوعية تترابط بها التناقضات والأضداد، وتقود باستمرار إلى نتائج جديدة ليست بين النتائج التي كانت تتطلع إليها هذه المقاصد والجهود. هذه الجدلية لا تقتصر طبعاً على النتائج والممارسات التي تترتب على فكرة المجتمع الجديد بل تشكل ظاهرة أساسية تمتد إلى جميع أبعاد السلوك الإنساني وأشكاله. فالأفكار والأعمال تقود بجدلية خاصة بها إلى نتائج غير مقصودة لم يكن يتوقعها الذين قالوا بها أو انطلقوا منها، نتائج قد تدفع، وكانت، في الواقع، تدفع ـ على الأقل الكثيرين من هؤلاء ـ إلى الارتداد عنها. عجز فكرة المجتمع الجديد عن تجاوز وإلغاء التناقضات التي تكشف عنها الحياة الاجتماعية السياسية ليست إذن مسألة مقاصد، أدلة عقلانية، والتزامات أخلاقية صادقة، بل مسألة جدلية موضوعية مستقلة عنها.

كروشه، الفيلسوف الإيطالي، كتب، باسم كثيرين، أن المفاهيم تترابط بالتضاد، بالتعارض: الخير والشر، الحقيقة والكذب، الحرية والضرورة، الخ... أما نظرية العلاقة بينها فإنها كانت من صنع هيجل في نظريته الجدلية التي تصف الطريقة التي يقف بها كل مفهوم في علاقة

ضرورية مع نقيضه الخاص، حيث تكون الطريقة التي يعيش بها مرتبطة بالكيفية التي يخلق ويتغلب بها على الأضداد أو التناقضات.(12)، وكانت كان «يرى بقدر ما أن الفكرة الألفية تشكل تناقضاً، ولكن التنبؤ ليس غريباً عن مذهبه، بل يشكل نتيجة منطقية له، تفاؤل مبالغ فيه من جهة، وتشاؤم مبالغ به من جهة أخرى. ولكن معرفة أكثر عمقاً للتاريخ كان يمكن أن تعلمه أن ما حقق التقدم لم يكن الجهل الصرف أو الشر الصرف، بل واقعة الجهد الإنساني نفسه، بكل عناصر الخير والشر المختلطة معاً فيه»(13)، وباريتو كان يكتب باستمرار حول أعمال لا يتطابق فيها الذاتي مع الموضوعي، ما تتطلع إليه هذه الأعمال من مثل وما ينتهي إليه من وقائع، ويشير دائماً إلى السلوك السياسي عبر التاريخ كمثل واضح على ذلك. فهو كان يرجع دائماً إلى التجارب الثورية التاريخية للتدليل بأنها كانت لا تتطابق مع المثل التي تنطلق منها.

فكرة المجتمع الجديد تقدم صورة أو تخطيطاً عاماً للواقع الإنساني يمثل أساسياً ظواهر الوجود الاجتماعي التاريخي الخارجية، يميل إلى تجاهل الكثير من الأبعاد التي قد تتناقض مع هذه الفكرة، ولا يعطي في صياغتها المكان الضروري للقوى الحية التي لا تتميز بشكل محدد، الغير قابلة للتحليل أو التحديد الدقيق، كالعادات، الركود النفسي، الخمول الفكري، صعوبة التغيير الأخلاقي أو الممارسة الاجتماعية اليومية الخ... إنها فكرة تتجاهل أيضاً ما يميز الظواهر الاجتماعية التاريخية من تعقيد، ترابط وتفاعل، وما يكشف عنه السلوك الإنساني من جوانب أنانية، لا عقلانية، وعدوانية. هذه النتائج أو بالأحرى المواقف تترتب بقدر كبير حتمي على طبيعة الإيديولوجية التي تنطلق منها هذه الفكرة، والتي تخلق عقلية «المؤمن» الذي يلتزم بجانب واحد معين يبسط إلى أكبر درجة ممكنة تفسير المجتمع، التاريخ والإنسان، ويستثني من دنياه الجوانب الأخرى المعقدة أو التي يمكن أن تكون معقدة. المذاهب الفلسفية المنظمة (systematic) التي تنتهي بفكرة المجتمع الجديد قد لا تكشف عن هذا الخلل المتعدد الجوانب، ولكن تحولها إلى مذهب عملي يعني تحولها إلى إيديولوجية، وهذا يعني ممارسة مماثلة تحولها إلى المستوى نفسه. هذا يعني ليس فقط أن فكرة المجتمع الجديد تمتنع على التحقيق العملي، بل أن المحاولات التي تحاول ذلك قد تعني أيضاً مخاطر كبيرة تترتب عليها، لأن الإيمان بإمكان وضرورة تحقيقها كان يعني تبرير أية وسيلة مهما كانت قاسية. هذا كان يعني، فيما يعنيه، ممارسة عنف جماعية كان من أقصى أشكال العنف التاريخية. إن كان العمل الذي نقوم به طريقنا إلى خلاص الإنسانية من أشكال العذاب التي كانت تقاسيها باستمرار عبر تاريخها، إلى تحويل هذه الإنسانية إلى إنسانية سعيدة دائماً، منسجمة دائماً، عادلة دائماً، الخ... لا يكون هناك بالتالي من وسيلة لا يمكن تبريرها في تحقيق هذا القصد الكبير. إن كانت فكرة المجتمع الجديد، أو الإيديولوجية التي تعبر عنها، تمثل الطريق الوحيدة إلى الخير الكامل، إلى الحرية الكاملة، إلى الفضيلة النهائية، إلى الحل النهائي لجميع الشرور التي تعرف إليها الإنسان والتي كانت تعذب الإنسانية... عندئذ تصبح كل مقاومة، كل معارضة، مهما كانت محدودة، دون أية شرعية أبداً؛ إنها تصبح في الواقع عملاً يجرد الإنسان من إنسانيته ذاتها، وبالتالي فإنها تبرر كل قوة ممكنة ضد المسؤولين عنها.

هنا تجدر الإشارة أيضاً بأن الغموض الذي يميز باستمرار طبيعة ومعنى فكرة المجتمع الجديد والعناصر التي تتكون منها يعزز ويغذي هذا النوع من الممارسات، ويساهم في دفع هذه الفكرة نهائياً ـ الإيديولوجية التي تمثلها ـ إلى الكليانية نفسها. إنني أشير، مثلاً، كتدليل على ذلك إلى مشكلة إضافية تواجه هذه الفكرة وهي إن كانت المساواة التي تقول بها عادة (أو اللامساواة) تشير إلى السمات التي يشارك فيها جميع الناس والتي، رغم اختلافات فردية، يمكن أو يجب تحسينها (إلى درجة التكامل) بينهم كلهم!... أو إن كانت، على العكس، تشير إلى أكبر درجة ممكنة من التحسين لمجموعة السمات الفردية في كل فرد!... هل تعني التكاملية، بكلمة أخرى، الاعتراف والانشغال بالاختلافات الفردية، والتي تعني، في ما تعنيه، أن الناس يختلفون في إمكاناتهم، وأن هذه الاختلافات تستمر بينهم حتى عندما يتحقق كمالهم، أي عندما تتحقق جميع إمكاناتهم؟... أم هي تعني أن هذه الاختلافات الفردية غير مهمة لأن الكمال الذي تتطلع إليه فكرة المجتمع الجديد، مثل المجتمع الكامل، هو سمة جماعية؟...

هنا نواجه مثلاً عن التناقضات التي تواجه هذه الفكرة، هذا المثال. فمن الصعب إن لم يكن من المستحيل أن ندرك حقاً أو بدقة ما يعنيه هذا الانسجام المتكامل الأبعاد الذي يميز فكرة هذا المجتمع لأن المجالات التي يجب أن يمتد إليها تنطوي على أمور ونشاطات وقيم نرغب فيها ونحتاج إليها ولكنها تتناقض ولا يمكن الموافقة بينها.(14)، هذه قضايا يجب حلها أو اتخاذ قرار بشأنها قبل الوصول إلى هذا المجتمع، أو بالأحرى عند تحديد الوحدة الانسجامية التي يقوم عليها. بما أن مفهوم الكمال أو التكاملية لا يرتبط منطقياً بمفهوم المساواة، فإن مسائل كهذه تطرح ذاتها مباشرة ولا يمكن تجنبها طالما أن هذه العلاقة مطروحة، وهي ستكون مطروحة نتيجة طبيعتها ذاتها. لهذا نرى أن مناقشة هذه العلاقة كانت مشكلة دائمة في الكتابات والنظريات التي كانت تنشغل بالموضوع، وتحاول من زوايا مختلفة معالجة مختلف جوانبها، سواء كانت من النوع المباشر أو الغير مباشر؛ حتى الكومينوتات الصغيرة البسيطة المستقرة لا تستطيع احتواء التعدد المحدود الموجود فيها. ألا يمكن القول كما تقول باحثة انشغلت بالموضوع، إن الاعتماد على الواقع الموضوعي والحقائق العلمية التي يمكن أن نخلص إليها، تشير أن الطريق اللامساواتية لا تتناقض بأي شكل مع مفهوم الكمال أو التكاملية؟... مع فكرة الانسجام التي تقوم عليها فكرة المجتمع الجديد أو المجتمع المثالي، وأنها على العكس تساعد على توكيد ذلك وتحقيقه(15)؟... إن النظرية الاجتماعية السياسية التي تقول، مثلاً، إن الإنسان ينقاد في سلوكه الاجتماعي السياسي لغرائز بيولوجية ورثها من خلفيته الحيوانية، ترى أن العدوانية والمراتبية التي تقترن بها هي في طليعة ما ورثه من هذه الخلفية.(16) تلك اللامساواتية تصبح عندئذ، من زاوية هذه النظرة على الأقل، ضرورية لتلك الوحدة الإنسانية التي تقول بها فكرة المجتمع الجديد. النقطة الأساسية هنا ليست صحة أو خطر نظريات كهذه بل الاحتمالات النظرية والتناقضات التي تكشف عنها فكرة المجتمع الجديد، أو التي يمكن أن تكشف عنها.

❖ ❖ ❖

هذا النقد لفكرة المجتمع الجديد أو لبعض جوانبها التي ترتبط بتحقيقها وتحويلها عملياً

إلى واقع يجسدها، يمكن أن يدفع البعض إلى الاعتراض قائلين بأن تفسيراً كهذا يقود، أو قد يقود، إلى خيبة كبيرة تضعف وتقلص الجهود والإمكانات الإنسانية الخلاقة التي يمكن أن يكشف عنها العمل في سبيل هذه الفكرة، والمثال الذي تدعو إليه، ولكن نتيجة كهذه غير ممكنة بشكل أساسي وعلى أساس ثابت، أولاً، لأن هذه الفكرة، والمثال الذي تدعو إليه، ولكن نتيجة كهذه غير ممكنة بشكل أساسي وعلى أساس ثابت، أولاً، لأن هذه الفكرة تتفرع نهائياً من مقومات وتناقضات الوضع الإنساني ذاته؛ ولا تنتج عن خيار صرف. بما أن هذا الوضع قائم بشكل دائم فهي الأخرى ستكون ظاهرة تاريخية دائمة؛ ثانياً، لأن دعاة كل مذهب جديد يعد بهذه الفكرة يعتقدون أن مذهبهم سينجح لأنه يصحح أخطاء وانحرافات المذاهب الأخرى؛ ثالثاً، لأن هذه الفكرة لا تنتج عن أدلة أمبيريقية على ضرورتها، بل عن حاجات نفسية وأخلاقية تتطلع وتحتاج إليها بصرف النظر عن طبيعتها العقلانية أو أسسها الموضوعية. بما أن هذه الحاجات تميز الإنسان كإنسان فإن رجوعه إلى هذه الفكرة يصبح جزءاً من إنسانية نفسها ولا يمكن بالتالي وضع نهاية لها. فهي قد تنحسر أو تغيب في أوضاع أو مراحل تاريخية معينة ولكن ليس بشكل نهائي.

آخرون قد يعترضون على هذه الإجابة (أو الإجابات) فيقولون إن صح هذا فإنه يعني تكرار نفس السيرورة أو العمل، وهذا يعني عملية مضجرة دون فائدة حقيقية. نتيجة كهذه لا تكون، هي الأخرى، ممكنة، أولاً، لأن دعاة هذه الفكرة لا يرون كما أشرت، أن مثالهم الجديد سيكون حلقة إيديولوجية أخرى عابرة، مثلها مثل الحلقات السابقة، بل أنه على العكس، يتميز بقدرته على تحقيق ذاته، وثانياً، لأن التكرار لا يعني في ذاته التضجر منه أو حالة تتبرم به، وذلك لأنه يظهر عادة في أوضاع بائسة يريد الإنسان تجاوزها. فنحن نتمتع، مثلاً، بكل ربيع أو خريف على الرغم من أننا ندرك تماماً أن هذا الفصل هو مرحلة عابرة وقصيرة تعيد سابقاتها، ونحن عندما نفضل طعاماً معيناً فإننا لا نتضجر منه إن نحن أعدنا إعداده على فترات مختلفة، الخ...

وفريق آخر يستطيع القول أيضاً إنه ليس هناك، في الواقع، أي دليل يدحض صحة فكرة المجتمع الجديد في أي مذهب أو إيديولوجية عبر التاريخ لأن ليس من تجربة حققت جميع الشروط التي تفترضها هذه الفكرة أو نفذت جميع الأحكام والتوجيهات التي تقول بها. هذا كان، في الواقع، قولاً أو نقداً عبر عنه بعض الباحثين. ففي تحليل للتجارب الطوباوية التي قامت في أميركا في مجرى القرن التاسع عشر باسم مذهب فورية، يكتب مانويل، مثلاً، في دراسة جيدة له «ومن يستطيع القول إن كان مذهبه لا يشكل البلسم الحقيقي لآلامنا؟.. من يعرف إن كانت الصيغة الكتائبية لا تنطوي في ذاتها على سر السعادة في المستقبل؟... هل حاول أحد تحقيقها بدقة وفق الصيغة التي حددها فورية؟... إن التجارب الجهيضة في القرن التاسع عشر... لم تكن حاسمة لأن ليس بينها من واحدة حققت جميع الشروط التي اشترط فوريه وجودها»(17). ولكن هذه هي المشكلة التي يجب الإجابة عليها، لماذا كانت جميع هذه التجارب التاريخية عاجزة عن تحقيق فكرة هذا المجتمع الجديد «بدقة وفق الصيغة» التي جاءت في الإيديولوجية أو المذهب الذي ترجع إليه؟... لماذا كانت جميع هذه التجارب «تجارب

جهيضة ليس بينها من واحدة حققت جميع الشروط» التي كانت تشترطها فكرة المجتمع الجديد؟... السبب يجب أن يكون إما في انحرافات ذاتية أو في الأوضاع الموضوعية الخارجية التي كانت تحدث فيها هذه التجارب. إننا لا نستطيع القول إن السبب كان في انحرافات ذاتية، انتهازية أخلاقية ونوايا تآمرية، مثلاً، كانت تحرك القيادات والكوادر المسؤولة إلى تسخير مقاصد تلك الفكرة العليا في خدمة مصالحها الشخصية. فهذا تفسير ممكن عندما ينطبق على بعض التجارب، أو حتى على عدد كبير نسبياً بينها، ولكنه يكون لاغياً واعتباطياً جداً عندما يمتد إليها كلها، أي إلى المئات العديدة، هذا إن لم نقل الآلاف العديدة من التجارب التاريخية التي حاولت تطبيق فكرة المجتمع الجديد من زوايا مذاهب وإيديولوجيات مختلفة. عندئذ يكون السؤال المطروح، لماذا كانت جميع هذه التجارب تفرز قيادات وكوادر من هذا النوع؟... عندما يكون مثلاً عدد العاطلين عن العمل بضعة آلاف أو حتى بضع عشرات من الألاف في بلد صناعي يبلغ عدد سكانه ستين أو سبعين مليوناً، قد يكون من الممكن تفسير بطالتهم كنتيجة لانحرافات ذاتية، ولكن عندما تبلغ هذه البطالة مئات الألوف أو الملايين وجب عندئذ الرجوع إلى الوضع الاقتصادي أو إلى النظام الاجتماعي الاقتصادي في تفسيرها. هنا أيضاً، في موضوعنا، يجب الرجوع إلى الوضع التاريخي والإنساني في تفسير فشل هذه التجارب التاريخية كلها في تحقيق فكرة المجتمع الجديد، وليس إلى الأسباب الذاتية التي يرجع إليها هذا الفريق من الباحثين. فعندما يحدث هذا الفشل في كل تجربة تاريخية تحاول تحقيق فكرة المجتمع الجديد التي تنطلق منها، فالفشل يعني وجود خلل أساسي ما في تلك المذاهب والإيديولوجيات» أو في الإنسان نفسه، في وضعه الإنساني ذاته، أو أن دور هذه الفكرة الحقيقي بالنسبة لطبيعة هذه المذاهب والإيديولوجيات، ولطبيعة الإنسان ووضعه، ليس خلق مجتمع يتطابق معها بل التوجه ـ كما سنرى في فصل لاحق ـ إلى حالة من نوع آخر.

ولكن هناك أيضاً فريقاً يتخذ الموقف ـ النقيض لهذا الموقف الأخير، فيقول بخلل فكري أساسي في فكر يقول بفكرة المجتمع الجديد. إنني أرجع، كمثل على هذا، إلى القرن السادس عشر، إلى ماكيافيللي، الذي يعتبر عادة كمؤسس لعلم السياسة الحديث، للفلسفة السياسية الحديثة. إن أحد فلاسفة هذه الفلسفة كتب «إن مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة هو ماكيافيللي الذي حاول إحداث، وقد أحدث بالفعل، انقطاعاً مع تقليد الفلسفة السياسية ككل. إنه قارن إنجازه مع إنجازات رجال من أمثال كولومبوس وزعم أنه اكتشف قارة أخلاقية جديدة، وهو زعم يجد أساساً جيداً له. تعاليمه السياسية كانت جديدة تماماً. السؤال الوحيد هو، هل تكون هذه القارة الجديدة مسكناً إنسانياً ملائماً؟... إن نقده للأخلاق كان مماثلاً لنقده للفلسفة السياسية الكلاسيكية، ومن الممكن تحديد النقطة الأساسية كما يلي: «يجب أن يوجد خطأ أساسي في مقاربة للسياسة تنتهي في طوبى، في وصف أحسن نظام يكون تحقيقه غير محتمل إلى درجة عالية»(18).

ولكن هنا يرتكب ماكيافيللي خطأً فكرياً فادحاً لأن الحكم الذاتي الذي وصل إليه كان حكماً أخلاقياً ومثالياً لا يريده، بدلاً من الحكم الموضوعي الذي افترضه، فمؤسس العلم السياسي الحديث لم يكن «علمياً» إذ كان يجب عليه أن يتساءل عن الأسباب الموضوعية التي

كانت تدعو باستمرار إلى ظهور هذا «الخطأ الأساسي». ما حدث في ما بعد كان يؤكد بوضوح هذا النقد الذي أقدمه هنا. لو صح الحكم الذي قال به ماكيافيللي كان يجب أن نشاهد انحساراً متزايداً لفكرة المجتمع الجديد نتيجة العقل العلمي الحديث، والاتساع المتزايد لهيمنة العلوم الاجتماعية الحديثة، ولكن ما حدث كان على العكس تماماً؛ فأهمية هذه الفكرة ازدادت جداً، وكانت تزداد مع تقدم هذه العلوم وذلك العقل.

بعد أربعة قرون تكاثرت في مجراها الإيديولوجيات والتجارب التي كانت تحاول تحقيق فكرة المجتمع الجديد، نجد مفكراً إيطالياً آخر، المؤرخ غوغليامو فيريرو، يتذمر من هذه الفكرة، ويشكو من النتائج المدمرة التي ترتبت عليها بدلاً من أن يقف فيحلل الأسباب التي كانت تدعو إليها رغم عجزها المستمر عن ترجمة ذاتها إلى واقع يتطابق معها، إنه كتب بكآبة، بعد أن نفاه النظام الفاشستي من إيطاليا، بأن على الناس الآن التخلص من الاحتفال التقليدي بالرابع عشر من يوليو، يوم الباستيل، وتحويل هذا التاريخ إلى يوم تأمل كئيب في تلك الرؤيا الثورية بنهاية العالم كما نعرفه، والتي استمرت لمدة قرن ونصف تهدد، بعد أن دمرت أوروبا، بالانتشار إلى العالم كله، وتدمير كل شيء»(19).

إن فكرة المجتمع الجديد قد تكون مغلوطة وغير صحيحة من ناحية علمية، ولكن الكائنات الإنسانية كانت باستمرار تعيش في ضوء مفاهيم وأفكار مغلوطة وغير صحيحة. «إننا ننام» كما يكتب ما نفورد، «تحت ضوء نجوم زال وجودها منذ مدة طويلة، ونحدد سلوكنا بأفكار تخسر حقيقتها تماماً عندما نتوقف عن تصديقها... إن الاعتقاد بأن العالم كان مسطحاً كان في وقت سابق أكثر أهمية من «واقعه» كعالم كروي. إن فكرة ما تكون واقعة صلبة، إن نظرية ما تكون واقعة صلبة، إن وهماً ما يكون واقعة صلبة، طالما أن الناس يستمرون بتنظيم أعمالهم وفق الفكرة، النظرية أو الوهم... من الصعب التفكير بنظام اجتماعي متكامل ومرض إلى درجة تجردنا من ضرورة الالتجاء، بين وقت وآخر، إلى عالم خيالي يمكن فيه «إزالة آلامنا، أو توسيع بهجتنا... عندما يصبح العالم الواقعي الحقيقي قاسياً ومتجهّماً إلى درجة تجعل من الصعب مواجهته، يجب أن نلجأ، إن نحن أردنا استرجاع توازننا، إلى عالم آخر يستجيب بشكل أحسن إلى مصالحنا ورغباتنا الأكثر عمقاً...»(20).

بعد أن يشير إلى أمثلة تاريخية كثيرة حول فكرة المجتمع الجديد أو ما أسماه «أسطورة المدينة المثالية». يكتب موشيالي، «هذه المراجعة السريعة هي أبعد ما تكون عن استنزاف الموضوع، إننا أردنا في هذه الأمثلة المبعثرة، ولكن ذات المعنى، إيضاح التعبئة العاطفية التي حققتها كلمة الثورة، ما يمكن تسميته بالأمل الألفي المعبر عن الوعي الجماعي البائس. الموقف الألفي ليس أبداً انتظاراً سكونيا «إنه يحرك أسطورة المدينة المثالية...»(21) فكرة المجتمع الجديد قد تدعو إلى مثال لا يتحقق، ولكنها في مجرى ذلك توفر أداة «للتعبئة العاطفية» والسياسية يحتاج إليها الناس وفي طليعتهم الجماهير، كحافز للخروج من وضع بائس. إن هذا الخروج قد لا يحقق المثال ولكنه في مجرى ذلك يصنع التاريخ.

❖ ❖ ❖

تصورات المجتمع المثالي أو فكرة المجتمع الجديد كانت تعني باستمرار تحقيقاً للحاجات الإنسانية. ولكن المشكلة التي يواجهها هذا المفهوم هي تحديد هذه الحاجات. بؤس الإنسان يرتبط، ولا شك، في المجتمعات الناقصة، الغير كاملة، أي في جميع المجتمعات التي تتقدم ظهور المجتمع المثالي، بعجز هذه المجتمعات عن إشباع الحاجات الإنسانية. ولكن هل يمكن حقاً إشباع هذه الحاجات؟... وإن افترضنا جدلاً إمكان هذا الإشباع، هل يعني ذلك ظهور مجتمع سعيد؟...

ولكن قبل كل شيء، ما هي الحاجات التي يجب إشباعها، وهل يمكن تحديدها أو إحصاؤها؟... طرح المشكلة بهذا الشكل يكشف في ذاته أنه لا يمكن إشباع الحاجات الإنسانية. فمراجعة ما كتب حول الموضوع، من الفلسفة إلى علم النفس، يدل بوضوح على التعدد الكثيف، الغير محدود تقريباً، الذي يمكن أن نصل إليه من هذه المحاولة. هذه المراجعة تكشف، علاوة على ذلك، عن درجة كبيرة من الغموض في تحديد وتصنيف هذه الحاجات. حتى تحديد الحاجات أو بالأحرى الحاجة الأساسية نفسها كحاجة إلى الحياة كان يجد من يقول أو يحاول التدليل بأنه غير صحيح، لأن هناك حاجات تتقدم على ذلك. فالكلام عن حاجة أو حاجات أساسية كان يرافقه كلام عن حاجات ثانوية، والكلام عن حاجات واضحة واعية كان يقترن بالكلام عن حاجات غير واضحة ولا واعية. إشباع الحاجات الأولى شرط أساسي في خلق المجتمع السعيد، ولكن إشباع الأخرى قد لا يقل، أو حتى قد يزيد أهمية، في المدى البعيد. المشكلة ليست، في الواقع، الاعتراف بوجود حاجات أخرى تختلف عن الحاجات الأولى وتتجاوزها، وهو شيء كانت تتجه إليه نظريات المجتمع المثالي، أو فكرة المجتمع الجديد، بل هو تحديد مستويات هذه الحاجات وطبيعتها، أو إن كان من الممكن إشباعها أو تحقيقها. فالغموض كان يلف ليس فقط الحاجات اللاواعية والغير مباشرة بل نماذج الحاجات نفسها. فقد حدثت صياغات عديدة لهذه النماذج، في التمييز بينها وتصنيفها، ومنها مثلاً إلى جانب الحاجات الواعية واللاواعية الحاجات المباشرة والغير مباشرة، الحاجات الحقيقة والمزيفة، الحاجات الاصطناعية والصحيحة أو الطبيعية، الخ... المشكلة الأخرى التي تتفرع من هذه المشكلة الأولى هي استحالة تطبيق هذه المقاييس المتمايزة عملياً وأمبيريقيا فنميز بينها في تجاربنا اليومية كما نحياها فعلياً وحقيقياً.

النظام الرأسمالي، مثلاً، خلق عدداً لا يحصى من الحاجات الاصطناعية، ولكن هل يمكن القول أن الحرمان من هذه الحاجات أو بعضها لا يخلق أشكالاً شديدة من البؤس؟... إن ماركوز الذي كان ينتقد في مناسبات عديدة هذه الحاجات الاصطناعية التي ولدّها هذا النظام عيّن الحد الأدنى من الحاجات الأساسية الغير مشروطة، ولكنه لم يستطع التمييز بوضوح أو تعيين أي اختلاف نوعي بين الحاجات الحقيقية والمزيفة كما يحياها الناس، أو التدليل على أن من الممكن تجاهل واستثناء الحاجات المزيفة دون أن يسبب هذا أي بؤس حقيقي(22). إن روسو نفسه، الذي نبه إلى أن الحاجات التي تترتب على الحضارة أو ظهور المجتمعات التاريخية هي حاجات اصطناعية، اعترف بأن هذه الأخيرة قد تكون ضرورية كالحاجات الطبيعية. في الطرف الآخر نجد، مثلاً، أن سكينر يكتب بأن من الممكن إلغاء ليس فقط الحاجات المصطنعة

عن طريق التربية، بل جميع الحاجات «الأساسية» أو ما يبدو لنا كحاجات أساسية. الحاجات التي ترافق ما يسمى بالحرمان النسبي(23). وتنتج عن هوة بين إمكانات محدودة وضعيفة وبين إمكانات كبيرة أو غير محدودة متوفرة لجماعات أخرى، هي أيضاً حاجات مهمة ولا يمكن القول بتجاهلها لأنها ترجع إلى تطلعات مصطنعة أو على الأرجح غير ممكنة، أو لأنها تنتج عن مقارنات غير طبيعية. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد تعني إلغاء البنى الاجتماعية الموجودة التي تشوه وتزور ليس فقط الحاجات بل التوقعات الإنسانية.

هذا كله يدل على أن مفهوم الحاجات هو مفهوم غامض، ولا يمكن لأي عرض أو تحديد تحليلي أن يزيل تماماً هذا الغموض. فكلمة «الحاجة» نفسها كلمة غامضة، ولهذا ليس من الغريب أن ينتقل هذا الغموض إلى المفاهيم والنظريات التي تدور حولها، تنطلق منها أو ترتبط بها. فهي قد تعني، مثلاً، شيئاً يرغب فيه الإنسان ويعمل واعياً على الحصول عليه أو تحقيقه. فعندما نقول، مثلاً، إن أحد الناس يريد شيئاً، فإننا قد نعني أنه يدرك ما يريد، ويعمل على بلوغه لأنه يعتقد أن هذا الشيء يستحق الجهد المبذول في سبيله. هذا هو، ولاشك، المعنى الأكثر انتشاراً. ولكن قد نعني أيضاً أن الشيء الذي يريده يشكل قصداً شرعياً للعمل في سبيله سواء كان الشخص الذي ينشغل به واعياً لذلك أم لا، كما نجد، مثلاً، عندما يقال عن فرد ما أنه يفكر بأنه يعمل في سبيل شيء معين ولكنه يريد في الحقيقة شيئاً آخر. هذه واقعة ينشغل بها، مثلاً، علم التحليل النفسي. فهناك أيضاً من يستمر على سلوك أو عمل ما نتيجة عناد، التزام، تعهد، تقليد ما، دون أن يكون ذلك تعبيراً عن «حاجة» أو «رغبة» حقيقية يشعر بها داخلياً وذاتياً، وهناك من يقوم بما يقوم به من أعمال ليس لأن هذه الأعمال تعكس حاجة صحيحة مرغوب بها، بل نتيجة خوف من المجهول، مثلاً، أو مما قد يحدث إن هو تخلى عن هذه الأعمال، فيحاول أن يقنع نفسه بأن ما يقوم به، أو أن خياره هو الخيار الأحسن رغم الوقائع والأدلة التي تكشف بوضوح أن هذا غير صحيح، وأن من الحماقة الاستمرار عليه. الوجوديون، مثلاً، يقولون أن الإنسان لا يريد السعادة أو المجتمع السعيد، وقد فسر البعض هذا القول بأنه يعني أن الناس لا ينشدون السعادة كانسجام، توازن، تجانس، اكتفاء، طمأنينة، الخ... لأنهم يرون أن هذه المقاصد لا تستحق الجهد. «ولكن من الجهل أو الظلم تفسير هذا القول بهذا الشكل... الوجوديون صرفوا، في الواقع، جهداً كبيراً في الرد على نقد كهذا، وفي التدليل أن ما يقولونه حول الموضوع لا يعني هذه النتيجة. فالقصد الذي يعبرون عنه في هذا القول هو أنهم ينكرون أن تكون السعادة في هذا المعنى شيئاً يستحق الجهد أو العمل في سبيلها، وأن الناس الذين يبحثون عن هذا النوع من السعادة يدركون بشكل غامض عبث هذا البحث»٢٤(. هذا الغموض يرافق تقريباً كل جانب من جوانب هذا الموضوع، وهو يعكس بالتالي ذاته في فكرة المجتمع الجديد نفسها أو بالأحرى في فكرة الكمال التي تفترضها. فهذه الأخيرة غامضة ولا يمكن لأي تحليل أن يصل إلى تحديد نهائي متكامل الجوانب. إنها فكرة ذات شكل أو بنية عامة توجه إلى مضمون يمثلها ولكنها لا تحدد أو تتحكم في هذا المضمون؛ فالمذهب أو المفكر الذي يعبر عنها هو الذي يوفره لها.

ولكن بصرف النظر عن هذا الغموض، يمكن القول أن فكرة المجتمع الجديد لا يمكن أن

تحقق ذاتها فتخلق مجتمعاً يترجمها عملياً إلى واقع يمكن فيه اكتفاء الحاجات الإنسانية. التحليل العام الذي قدمته في فصول سابقة وخصوصاً في الباب السابق يدل، من زوايا مختلفة، أن من الممكن أن نخلص إلى الاستنتاج بأن فكرة المجتمع الجديد عاجزة عن تحقيق ما تتطلع إليه من اكتفاء أو إشباع للحاجات الإنسانية، أن تحقيق حاجات معينة يولد حاجات جديدة، وأن ليس هناك بالتالي من نهاية يمكن أن تقف عندها الحاجات. حتى وإن افترضنا جدلاً إمكان تحقيق جميع الحاجات الإنسانية، فإن ذلك لا يعني ظهور المجتمع السعيد لأن الإنسان يجد إنسانيته، وبالتالي سعادته نفسها، في تجاوز ذاتي. مجتمع كهذا يجرده بالتالي من هذه الإنسانية. إن صح هذا المفهوم حول إنسانية الإنسان كتجاوز ذاتي، فإن نظرة تحليلية إلى مفهوم الحاجات من هذه الزاوية تكون كافية في إيضاح هذا الاستنتاج الذي يمكن أن نخلص إليه.

عند تقييم أو تحليل الحاجات الإنسانية التي نعبر عنها في حياتنا والتي تعكس ذاتها في سلوكنا ويفترض بها تأمين سعادتنا عند تحقيقها أو إشباعها يمكن القول أن الحاجات الأولى والأهم نسبياً هي الحاجة إلى البقاء، إلى الحياة نفسها، وما يفترضه ذلك من حاجات ترتبط بها كالصحة، والمسكن والملبس، والأبناء، الخ... هذه حاجة لا تصح دونها الحاجات الأخرى التي يمكن التفكير بها، ولهذا فهي تتقدم عليها وتقيسها. عندما تكون هذه الحياة مهددة - في أوضاع عادية - يصبح عادة كل شيء آخر تقريباً دون قيمة. لقد ذكرت سابقاً أن هناك من حاول التدليل أن هذه الحاجة لا تمثل الحاجة الأولى الأساسية، وأن هناك حاجات تتقدم عليها. هؤلاء يتجاهلون الواقعة الواضحة البديهية تقريباً، وهي أنه كي يمكن لهذه الأخيرة أن تكون، وجب وجود وتقدم الأولى، التي يستحيل دونها ظهورها أو وجودها. تأمين شروط هذه الحاجة الأولى وضروراتها الأساسية يطرح رأساً نوعاً آخر من الحاجة وهو الحاجة إلى حياة تحقق رغبات إنسانية أخرى، كالحاجة إلى المكانة الاجتماعية، والتقدير العام، وما يخدم ذلك كالسلطة، والمال، والثروة. هذه حاجات لا يمكن حقاً إشباعها لأن تحقيق أية درجة منها تدفع إلى المزيد. ولكن بالإضافة إليها، هناك حاجة أخرى يمكن أن ترافقها، أو أن تشكل نوعاً آخر يتطلع إليه الإنسان بعد تحقيق النوع الثاني بقدر ما، أثناء تحقيقه، أو حتى خارجه ودون الانشغال به. إنها الحاجة إلى العمل الخلاق المبدع، وهي حاجة ترافق بقدر ما الحاجات الأخرى ولكنها تمثل، بالنسبة لقطاعات معينة من الناس، نوعاً قائماً في ذاته يتجاوز النوع الثاني، يتقدم عليه، ويتميز بأفضلية أساسية خاصة به لأنه يكشف عن إمكانات الإنسان العليا التي تميزه، وتعبر عن ذاتها، مثلاً، في عمل فكري، فني، علمي، أو في خدمة قضية ما تتجاوز الفرد، ويعطي لها هذا الفرد ذاته تماماً.

هذه الملاحظات العابرة حول هذه النماذج الثلاثة من الحاجات الإنسانية تدل بوضوح أنه لا يمكن لأي مجتمع كان أن «يحقق اكتفاء الحاجات الإنسانية». فهذه الحاجات تمتنع عن الاكتفاء، والعبارة نفسها تشكل تناقضاً مع ذاتها. بما أن هذا الاكتفاء كان يعني، من زاوية فكرة المجتمع الجديد، السعادة التي تتطلع إليها هذه الفكرة، يمكن القول بالتالي أن هذه السعادة تمتنع هي الأخرى على هذه الفكرة. فمن الممكن، في الواقع، تحديد البؤس بأنه حالة نفسية

تعيسة تنتج عن تطلعات يعتبرها الإنسان ممكنة ولكن يكون عاجزاً عن بلوغها، أو عن وجود إمكانات يمكن بها تحقيق ما يرغب به، ولكنها غير متوفرة له. هذا يعني أن السعادة، وهي نقيض البؤس، تشير إلى حالة نفسية تنتج عن القدرة على تحقيق هذه التطلعات والإمكانات والرغبات. ولكن هل يمكن هذا؟... هل يمكن تحقيق هذا النوع من السعادة؟... هل يمكن لتحقيق حاجات ورغبات معينة أن يكون نهاية الطريق؟... إن كان هذا «صحيحاً»، ألا يعني بالتالي أن الشقاء أو الوعي التعيس» في عبارة هيجل، وليس السعادة في المعنى الذي تشير إليه فكرة المجتمع الجديد، هو القدر المفروض على الإنسان؟... إن صح هذا ألا يعني عندئذٍ أن فكرة المجتمع السعيد هي فكرة يهرب فيها الإنسان من مواجهة وضعه؟...

إنني أشرت سابقاً، وفي سياقات مختلفة، أن المذاهب الفلسفية والإيديولوجية المتكاملة كانت «مضطرة» لأن تتطلع باستمرار إلى حقيقة عليا مطلقة تتجاوز بها الوضع الإنساني وتناقضاته، وأن هذه التطلعات كانت تعبر أيضاً، في الوقت نفسه، عن رغبة الإنسان بحالة سعيدة، منسجمة مع ذاتها يتجاوز في وحدتها وتجانسها المتكامل المنسجم النقص الجذري الذي يميز هذا الوضع الذي يعيش فيه والقيم والحاجات الآنيّة والعابرة التي تفرز باستمرار الخيبة، ولا تحقق التطلعات الإنسانية الحقيقية.

الفلاسفة كانوا، بكلمة أخرى يدينون القيم والحاجات العادية التي تمثل النموذجين الأولين من النماذج الثلاثة التي أشرت إليها كالقيم والحاجات التي تهيمن عادة في سلوك الناس لأنها حتى وإن توفرت وحققت الاستمرارية لا يمكن للإنسان الاكتفاء وتحقيق سعادته بها. ولكن هؤلاء كانوا يعتقدون أن القيم الأخرى التي يقولون بها ويدعون إليها هي قيم كافية لأنها توفر حياة كاملة للإنسان، وتعطيه شعوراً تاماً بالاكتفاء الذاتي. هنا يلتقي، في الواقع، الفيلسوف والميتافزيقيا التي يقول بها الإنسان العادي والقيم التي يعيش بها، لأن كليهما يتطلع إلى نفس الشيء، يؤمن بتحقيق وإمكان الوصول إليه وإن كان من مواقف مختلفة متناقضة، وهو حالة انسجام، وسعادة وطمأنينة نفسية.

هنا تجدر الإشارة إلى النقد الفلسفي الوجودي الذي يصل، من زاويته الخاصة، إلى نتيجة متقاربة بقدر كبير مع النتيجة التي وصلنا إليها هنا. الفيلسوف الوجودي يهزأ، على نقيض المذاهب الفلسفية الكلاسيكية والسابقة، من فكرة حياة تامة كاملة تحقق تماماً رغبات وحاجات الإنسان وتوفر له بالتالي السعادة. فالإنسان يجد ذاته مضطراً إلى السعي وراء ملذات ومشاغل وأشياء هذا العالم، من ناحية، والتطلع، كما كان يصنع الفيلسوف السابق أو التقليدي، إلى الانفصال الهادىء عنه وعنها، من ناحية أخرى؛ ولكنه ليس قادراً بأن يحقق أحد هذين القصدين، أو أن يجد الاكتفاء الذي كان يتوقعه إن هو استطاع تحقيقهما. فحياة من القلق، والخيبة، وعدم الاستقرار، والنضال الأليم، محتومة على الإنسان، وتشكل قدراً له. إنه كائن متأرجح بين الاثنين لا يستطيع أن يجد مخرجاً له في أحدهما. فالاندماج التام في القيم العادية، في العالم وإغراءاته، يتنكر للوضع الإنساني، يسيء للإنسان، يعني جهلاً بمعنى

الواحد والآخر، وينزع عنهما عنصر المأساة الذي يتسرب إليهما. نفس النتيجة ترافق الحل الفلسفي أو طريق الفيلسوف التقليدي الذي يتجه إلى الانفصال عن العالم، في برج عاجي يتجاوز فيه تحولاته، إغراءاته وملذاته. فهذا الاتجاه يُفقر هو الآخر الشخصية الإنسانية التي تخسر كل ما يميزها كشخصية إنسانية لأن الإنسان الذي يلتزم به يخسر نفسه في أرض الأوهام والتصورات الفلسفية.

لهذا ليس من الغريب أن نجد بأن الفيلسوف الوجودي يُخضع في آن واحد الفيلسوف التقليدي والإنسان العادي. تطلعات الأول وتصوراته، وقيم الآخر وحوافز سلوكه، إلى تهمة اللاإنسانية، لأن وراء الأولى والثانية تكمن رغبة واحدة وهي تحقيق السعادة المتكاملة كحالة من الاكتفاء التام، الهدوء، الاعتدال المتوازن، الانسجام المترابط، يصل إليها الإنسان عن طريق الانفصال عن مشاغل العالم، أو عن طريق القيم والمقاصد الدنيوية التي أشرت إليها سابقاً كالسلطة، والمال، والثروة، والشهرة. الفيلسوف الرواقي، البوذي أو المسيحي، مثلاً، قد يجد أن الخلاص أو القيمة العليا في الحياة هما في قمع الرغبات؛ وفيلسوف عصر التنوير أو الاشتراكية قد يجد أن هذا الخلاص أو القيمة العليا هما في الاستمتاع بخيرات وملذات هذا العالم في مجتمع متحرر أعيد تكوين أوضاعه؛ والفيلسوف الأفلاطوني قد يجد أن الخلاص والقيمة العليا هما في التحرر من مشاغل وإغراءات هذا العالم والاندماج في عالم ميتافيزيقي تكوّن من عناصر الخلود، الخ... ولكن الهدف النهائي بالنسبة لهذه المذاهب كلها، وكذلك أيضاً بالنسبة للإنسان العادي، هو السعادة، أي حالة من الطمأنينة النفسية والأخلاقية، من الراحة الوجدانية، الهدوء والسكينة، والتحرر من القلق والألم والكفاح.

مفاهيم «كالسعادة» تأخذ عادة معاني عديدة لأنها مفاهيم غامضة من حيث طبيعتها المفاهيمية (conceptual) نفسها. لهذا يجب التنبيه هنا أن السعادة التي ينكر الفيلسوف الوجودي إمكانها هي السعادة التي تمثل هذا المعنى، ولكن من الممكن استخدام الكلمة في معنى أخر يتم أحياناً استخدامه، وهو الإشارة بها إلى حالة جديدة نرغب أن نكون فيها وأن تكون الإنسانية كلها فيها. السعادة تعني هنا الحالة النفسية التي نكون فيها عند الالتزام بهذه الحالة المقبلة، في عمل التجاوز الذاتي نحوها، وهو المعنى الذي وصلنا إليه في هذه الدراسة. الفيلسوف الوجودي لا يعترض على هذا النوع من السعادة أو من التحديد لها، ولكنه كان يتهم في بعض الأحيان بالعدمية نتيجة هذه الفلسفة. ولكن إدراك الحياة كتجربة مأساوية يفرض رفض المذاهب التي تجد نهائياً لهذه المأساة لأن حلا كهذا غير ممكن، لا يعني في ذاته العدمية، وخصوصاً عندما لا تجد الفلسفة في هذا مهرباً بل حافزاً على إقبال إيجابي على الحياة في إطار قيم أخرى. إن الإعلان عن اللاعقلانية التي تكشف عنها الحياة وتحول هذه الأخيرة نفسها إلى عمل لا عقلاني على طريقة شوبنهور، مثلاً، أو عن المرارة الحادة التي يولّدها الوضع الإنساني، لا يدل على عدمية لأن هذا يحول عندئذ إلى عدميين كتاباً ومفكرين وفلاسفة كباراً عديدين أمثال أسكيوس، شكسبير، أوغسطين، باسكال والوجودية الدينية من كياركجارد إلى نيبهور، وحتى هيجل نفسه الذي تكلم إيجابياً عن «الوعي التعيس» كأداة أو

كطور في تاريخ الروح الإنساني. إن بعض الكتابات الوجودية المهمة جداً تحمل، في الواقع، عناوين تعبر عن هذه الرؤيا الوجودية للحياة كمأساة * ولكن الفيلسوف الوجودي يؤكد أهمية وقيمة الحياة في نفس الوقت الذي يصور فيه أهوالها، آلامها، ومآسيها.

تاريخ الإنسانية يعني، بالنسبة للفيلسوف الوجودي، مغامرة لا نعرف كيف بدأت أو كيف تنتهي، وما يميز الإنسان عن الحيوان هنا هو أنه قادر بأن يعرف ذلك، بأن يرى صحة هذا القول. هذه الحياة تفرز في مجراها القيم الصحيحة الوحيدة * * التي يمكن تحقيقها وتستحق حقاً أن يعمل الإنسان على بلوغها، ولكنها قيم ديناميكية تتناقض مع أية حالة نهائية منسجمة يمكن أن يصل إليها الإنسان. إن حياة من النضال، والخيبة، والألم، وعدم الاستقرار، محتومة بالتالي عليه(26) ما يتجاهله الفيلسوف الوجودي أو لا ينشغل به، هو أن من الممكن تحديد الحياة الأخلاقية والإنسانية كجهد متواصل يمارسه الإنسان ضد هذه الحياة الأخيرة التي يقول بها، أن الإنسان يجد نفسه ويرتاح إليها حقاً في فكرة المجتمع الجديد التي يعبر فيها عن ذلك، أن الحالة التي يصفها كالحالة الأساسية هي حالة ضرورية وتجد تبريرها في كونها حالة توجه إلى هذه الفكرة والمذاهب التي تعبر عنها، وأن الإنسان يحتاج بالتالي إلى الإيديولوجيات والمذاهب التي تنظمها في نظرة أو فلسفة حياة شاملة جامعة للحياة، ويجد فيها حريته وهويته بدلاً من أن يخسرهما كما يقول.



فكرة المجتمع الجديد كانت تعني إذن مجتمعاً طوباويا، أو مثالياً متكاملاً بالضبط لأنها تفترض مجتمعاً قادراً على تحقيق الحاجات الإنسانية وتوفير الاكتفاء الضروري لها، مجتمعا يعيش بالتالي، كما رأينا، في حالة انسجام. لهذا كانت هذه الفكرة في جميع أشكالها، من ليبرالية، ويعقوبية، وماركسية، وفوضوية، وطوباوية، ومن «الجمهورية» إلى «الجماهيرية» الخ... تفترض تطابق وتماهي المصالح بين الجماعات والأفراد الذين يتكون المجتمع منهم، هذه النظريات والإيديولوجيات كانت تؤمن، من زوايا مختلفة، بوحدة هذه المصالح وأن إزالة بعض العوائق المصطنعة كافية للكشف عن هذه الوحدة وصياغتها (سان سيمون، مثلاً، إزالة الكسولين الذين لا يعملون؛ ماركس، إزالة الرأسمالية والملكية الخاصة؛ الديمقراطية الليبرالية، إزالة النظام الإقطاعي وتقليص دور الدولة إلى مجال هامشي وحد أدنى). هذا كان يعني أن هذه المذاهب كانت تعتبر أساسياً أن مصلحة الإنسان ككائن اقتصادي. كمنتج، تشكل وتستنزف تقريباً جميع مصالحه الممكنة، وأن مصالحه الأخرى الغير اقتصادية هي دون أهمية أو تمثل جزءاً هامشياً من حياته. هذه نظرة أنتروبولوجية فلسفية محدودة جداً، أو حتى

* يمكن الإشارة، كمثل إلى: Miguel de unununo: The tragic Sense of Life: Leon shestove, The philosphy of tragedy

* * الفلاسفة الوجوديون لا يتفقون دائماً حول طبيعة هذه القيم، والمنزلة النسبية التي ترافقها تترتب على درجة الالتزام الواعي بهذه الحياة التي تقوم في القلق، والخيبة وعدم الاستقرار والألم والنضال المستمر. جون بول سارتر، مثلاً، يؤكد حرية الاختيار، ونوعاً من الكرامة الفردية، في حين أن بارديايف يؤكد على المحبة الشخصية والجهد الخلاق. ولكن من ناحية عامة يمكن القول أن حرية الاختيار. الكرامة الشخصية، المحبة الشخصية والجهد الخلاق هي القيم الوجودية، وأن أهم هذه القيم هي حرية الاختيار والكرامة الشخصية(25).

سطحية جداً، تتجاهل تماماً أبعاد إنسانية الإنسان الأساسية.

هذا التطابق أو التماهي بين المصالح قد يصح ويستمر عملياً عندما تكون مصالح اجتماعية مظلومة أو مغبونة في حالة صراع ضد مصلحة أو طبقة خاصة تمارس وتستخدم السلطة أو النظام الاجتماعي الاقتصادي في الهيمنة عليها. فعندما كان سان سيمون، أو ماركس، مثلاً، يصوغ نظريته، كان من الممكن الكلام عن مصلحة عامة من هذه الزاوية، أي بين قوى اجتماعية تعارض وتقاوم النظام القائم وتدعو إلى استلام الآلية الحكومية كي يمكن تحقيقها. ولكن القوى الاجتماعية المختلفة المشاركة في هذه المقاومة، أو حتى في حركة المنتجين كما رأى سان سيمون، أو البروليتاريا تبعاً لماركس، كانت تخسر هذه الوحدة النسبية وتنقسم على ذاتها مع تحسن الوضع أو تغيره. النقد الأساسي الذي يمكن توجيهه لمفهوم تطابق أو تماهي المصالح هو أنه لا يحلل بدقة موضوعية فكرة المصلحة وطبيعتها المعقدة، أو يدرس بشكل ملائم كاف التناقضات والصراعات التي يمكن أن تترتب على اختلافات بين حاجات الأفراد من واعية ولا واعية، بينها وبين حاجات النظام أو البنية الاجتماعية نفسها، بين ما تكون عليه في الحاضر وما قد تكون عليه، أو ما يمكن أن تتمخض عنه، في المستقبل.

مفهوم تماهي المصالح يفترض تماثل الناس بشكل أساسي، أو أن تماثلهم يبلغ درجة كافية ملائمة لهذا التماهي لأن الطبيعة الإنسانية التي يرجعون إليها واحدة، وهي طبيعة مرنة مطواعة يمكن إعادة تكوينها في صورة فكرة المجتمع الجديد. فالمذاهب التي كانت تقول بهذه الفكرة كانت تلتقي، كما رأينا سابقاً، في هذا المبدأ حول هذه الطبيعة الإنسانية. هذا المبدأ كان، في الواقع، منطلقاً لجميع نماذج أو مذاهب الفلسفة الإنسوية (Humanism) التي تقول أساسياً إن الدراسة العلمية للإنسان، سلوكه وحوافز هذا السلوك تدل أن الطبيعة الإنسانية ليست من حيث التكوين سيئة أو جيدة، شريرة أو صالحة، وأنها على العكس طبيعة مرنة منفتحة، ذات إمكانات فقط. أما الشكل الذي تتحقق وتتبلور فيه هذه الإمكانات فإنه يرتبط بالأوضاع، والمقاصد التي توجه هذه الأوضاع وتستخدمها. هذه الواقعة تعني أو بالأحرى لا تزال تعني لكثير من الفلاسفة، والمفكرين والمصلحين، أن من الممكن إقامة هذا المجتمع الجديد المتكامل عندما تصح الأوضاع الضرورية لذلك(27). فلسفة التنوير قد تقول، كما رأينا سابقاً، بطبيعة إنسانية ذات تكوين ثابت *، ولكن السمات التي تكشف عنها في هذه الطبيعة - كالعقلانية مثلاً - تنسجم مع المبدأ القائل بمطواعيتها ومرونتها، وتشكل أرضية إيجابية لفكرة المجتمع الجديد. لهذا لم يكن من الغريب امتداد أثرها الكبير إلى جميع المذاهب الأخرى التي قالت بهذه الفكرة في ما بعد. فكرة هذا المجتمع كانت تفترض أساسياً، في أشكالها الحديثة، هذا المفهوم حول الطبيعة الإنسانية. فالمفهوم المسيحي، مثلاً، من أوغسطين إلى كالفن ولوثر، إلى نيبهور وفلاسفة لاهوت آخرين، ومفاهيم فلسفية أخرى كما نجد، مثلاً، في فلسفة هوبز، شوبنهور، أو نيتشه، لا تنسجم مع هذه الفكرة في أشكالها الحديثة. «الخلاص» الذي تعد به

* من المعترف به كحقيقة واضحة هو أن النظرية الأساسية بالنسبة لفلاسفة عصر التنوير الفرنسيين تقول ان الإنسان جزء من الطبيعة، وأن هناك طبيعة إنسانية ثابتة ثبات كون نيوتن، القوانين التي تهيمن عليها قد تختلف عن القوانين التي تسيطر على الكون ولكنها قوانين موجودة تمارس عملها بشكل مماثل. (28).

في هذا العالم يصبح وهماً، أو غاية بعيدة جداً من هذه المفاهيم، ولكن هذا لا يعني، من ناحية أخرى، أن هذه الفكرة لم تكن تقترن قطّ بمذاهب ترفض مفهوم الطبيعة الإنسانية كطبيعة منفتحة، مرنة ومطواعة. «الجمهورية»، مثلاً، «تتشكل من مراتبيّة موحدة، متحجرة، ذات ثلاث طبقات، وتقوم على المبدأ التالي وهو وجود ثلاثة نماذج للطبيعة الإنسانية، يستطيع كل منها أن يحقق تماماً ذاته، وتشكل معاً كلا مترابطاً ومنسجماً»(29).

المذاهب الفلسفية والإيديولوجية التي كانت تقترن بفكرة المجتمع الجديد كانت عادة تقول بمبادىء ومفاهيم مطلقة ثابتة، ببعض الحقائق التي تنطلق منها كحقائق دائمة غير محدودة، ولكن المشكلة التي تواجه فكرة كهذه هي: هل يمكن لمبادىء ومفاهيم من هذا النوع أن تقترن بمعرفة أو مفاهيم تقول بطبيعة إنسانية مطاوعة ومرنة؟... «إن إحدى المشاكل الأساسية في دمج إبستمولوجيا مطلقة بنظرية تكاملية هي أن مفهوماً ديناميكاً حول الطبيعة الإنسانية يقوض أسس المعرفة الوقعية الثابتة حول الناس»(30).

تحديد الطبيعة الإنسانية في هذه التصورات التي تقول بفكرة المجتمع الجديد كان يعتمد، في الواقع، على اختيار سمات عملية، واجتماعية النزعة، ويبني عليها التكاملية التي تقول بها. هذا كان يكرس علاقة مباشرة وثيقة بين هذه السمات الخلاقة وبين تحقيق الوحدة الانسجامية التي تميز فكرة المجتمع الجديد. ولكن هذا التركيز على السمات الإيجابية والضرورية لبناء هذا المجتمع يفرز مفهوماً متفائلاً غير متزن حول طبيعة الإنسان والإنسانية نفسها. لهذا كان هذا المفهوم يحتاج إلى تصحيح يعالج سمات سلبية كالجشع، الأنانية، والانشغال بالحاجات الأساسية من ناحية شخصية، الخ... حتى وإن اعتبرنا جدلاً أن المذاهب التي تقدم مفاهيم متشائمة حول الطبيعة الإنسانية كانت مفاهيم خاطئة، «فهناك دائماً مستويات من الطموحات والصراعات الشخصية لا يمكن تطويعها تماماً في أي حل اجتماعي سياسي(31).

هنا ممكن القول، كما نبه بعض الباحثين الذين انشغلوا بالموضوع، إن المفاهيم القائلة بهذه الطبيعة الإنسانية تعني تماثلاً أو تطابقاً في المصالح يقول عند «ترجمته» أن جميع الناس يتفقون على الأشياء الجيدة والملائمة لهم فيقبلون عليها، أو على الأشياء السيئة والمضرة بهم فيعملون على استثنائها من حياتهم، لأنهم جميعاً يشاركون في هذه الطبيعة أو الإنسانية الواحدة. لهذا لم يكن غريباً أن يقود مفهوم تماهي المصالح إلى مفهوم هذه الطبيعة الإنسانية، أو إن شئنا، المفهوم الثاني إلى المفهوم الأول. هذا المفهوم الثاني القائل بطبيعة إنسانية من هذا النوع كان يعني، في الواقع، تحديد فكرة المصلحة بشكل معين كي يمكن صياغته وتبريره. ولكن هذا الأساس كان، كما نبه آخرون، ضعيفاً ولا يصح تماماً لدعم هذه العلاقة أو المفهوم. حتى في الطوبى يكون من الضروري، في تحقيق تماهي المصالح، تعليم الناس ما هي مصالحهم الحقيقية وليس المرئية»(32). هذا ما كان كثيرون من مؤسسي الطوباوات، من أمثال سان سيمون وشارل فورية، مثلاً، يعلنون عنه ويؤكدون عليه. دعاة المجتمع الجديد أو المثالي لا يدللون، في الواقع، على صحة نظرية تماهي المصالح بشكل موضوعي أمبيريقي، ولكنهم يقدمونها كنظرية صحيحة نتيجة تفسير مسبق لفكرة المصلحة. الفرق بينهم هو أن البعض

كانوا يؤكدون أن تماهي المصالح يشكل ظاهرة أو واقعة طبيعية وآخرون يقولون إن المشرع هو الذي يفرض هذا التماهي، ويعلم الناس به. «هذا النوع من التعليم يكون معقولاً أو ممكناً عندما نحدد فكرة المصلحة بطريقة معينة، فنقول مثلاً أن ما يضعني في موقع أحسن في تحقيق حاجاتي يكون في مصلحتي»(33) هذا التماهي في المصالح كان ضرورياً لفكرة المجتمع الجديد.

مفهوم الطبيعة الإنسانية المطاوعة والمرنة مفهوم عام لا يقدم لنا أية معلومات وتوجيهات بالنسبة للفرد، وعيه، إمكاناته، استعداداته وميوله، وكيف يمكن التأثير فيها أو التعامل معها دون تجريد الفرد من فرديته أو استقلاليته. هل يجب، مثلاً، على مؤسسات التعليم والتربية، كالأداة الأساسية في إعادة تكوين المجتمع وتحويله في صورة المجتمع الجديد، أن تشجع هذه الفردية أو أن توجه وتضبط نموها في هذه الصورة؟... ولكن ما قد يكون أهم هو أن المفهوم العام لا يقرر ولا يساعدنا على تقرير أي اتجاه يجب أن يتخذه التحسين الإنساني الذي يفترض به خلق الإنسان الجديد. هذا يعني عملياً أن القيادة والكوادر تجد نفسها مسؤولة مباشرة عن التعليم والتربية، تحديد وسائلهما واتجاههما، تكييف الناس واختيار القيم التي يجب تثقيفهم بها، وهذا يعني سلطة مركزة في يدها.

من ناحية ثانية، لا يمكن اشتقاق أي تعريف واضح محدد للخير، للفضيلة أو للكمال من مفهوم مطواعية الطبيعة الإنسانية، لهذا كان الكمالي نفسه هو الذي يجب أن يختار السمات الإنسانية التي يجب تنميتها وتعزيزها، والسمات الأخرى التي يجب كبتها وإزالتها. إن عدداً كبيراً من تجارب المجتمع الجديد وخصوصاً الطوباوية كان يكشف بوضوح واستمرار عن الصعوبات الجمة التي كانت تواجهها في مواجهة وحل هذه المشكلة أو القضية الأساسية. ثم إن الكتابات الطوباوية نفسها تدل بوضوح على مخاطر هذا الغموض الذي يرافق فكرة المجتمع الجديد في ما يتعلق بتطبيقها لأنها تدل أن الحل يكون في بعض الأحيان ضبطاً دقيقاً جامعاً لأفكار ومشاعر الفرد، وقمعاً لفرديته والاستقلالية النسبية التي تحتاج إليها. كتابات سكينر الحديثة توفر لنا مثلاً واضحاً عن هذه الناحية وتكشف باستمرار عن هذه المخاطر، فهو يكتب، مثلاً، «المشكلة، بكلمة مختصرة، ليست تصميم نمط حياة يرغب به الناس كما هم عليه اليوم، بل نمط حياة يرغب به الذين يحيون فيه». إنه يقول، بكلمة أخرى، أن لا أهمية كبيرة للرغبات والقيم والميول الإنسانية الموجودة في التخطيط للمجتمع الجديد، لأن المهم هو أدوات تكييف الإنسان ومؤسسات تكوين الطبيعة المطواعة وفق صورة هذا المجتمع. سكينر يضيف، بأن الفرد الذي يحكم على ثقافة أو مجتمع لأنه يرغب فيه أو ينفر منه يكون «لا أخلاقياً»، لأنه يجعل من نفسه مقياساً للطبيعة الإنسانية». هذا يعني أن سكينر يجعل نفسه حكماً ومقياساً، وينكر على الفرد أي صوت مستقل في تقرير ذاته وأوضاعه(34) إن صرف النظر عن مشاعر واستعدادات الناس حول المجتمع الذي يعيشون فيه كمشاعر واستعدادات عرضية ممكن تعديلها وتغييرها يخلق فراغاً يجب على المخططين (القادة والعلماء المسؤولين) معالجته، وهذا يعني خطر، أو بالأحرى، ضرورة الدكتاتورية كحل يفرض ذاته على القيادة التي لا تستطيع الهروب من ذلك أو العمل بأية طريقة أخرى

من هذا يتضح النقد القائل، إن كانت الطبيعة الإنسانية لوحة بيضاء بالنسبة للفلاسفة، فإنها تكون شيكا مفتوحاً بالنسبة للمربين. فالتعليم والتكييف لا يشكلان في ذاتهما خيراً أو شراً سياسياً وإيديولوجيا لأن من الممكن تحويلهما في وجهه الخير أو الشر، ولأن إرادة المجتمع أو المسؤولين عنهما هي التي تحدد طبيعة عملهما.

المفهوم الذي يستخدم مبدأ مطواعية الطبيعة الإنسانية لمقاصد اجتماعية معينة، أو لبناء مجتمع آخر في ضوئه، هو مفهوم يثير الاعتراض حتى وإن كان هذا المجتمع من النوع الذي تدعو إليه فكرة المجتمع الجديد، لأنه لا يحق لأي إنسان أن يمارس سلطة على كائنات إنسانية أخرى لأن هذه السلطة تهدد بانتزاع كرامته وإلغاء استقلاليته، وتحويله إلى أداة في خدمة غايات وأهداف غريبة عنه. ولكن ما نجده في نظريات وممارسات فكرة المجتمع الجديد هو أنها كلها تقريباً تكشف عن تمييز تجريه بين أقلية قيادية صغيرة والناس الآخرين، بين نخبة محدودة تميزها بمسؤوليات أساسية تمارسها بالنسبة إلى المجتمع ككل، وتضع في يدها السلطة الجديدة ومسؤولية قيادة هذا المجتمع قصد إعادة تكوينه من جديد *.

من الضروري الإشارة أيضاً أن فكرة المجتمع الجديد لا تتشغل ـ في نماذجها المختلفة ـ بالمشكلة التالية، وهي إن كان التعليم قادراً أن يغير ويعيد تكوين الرغبات، والميول الإنسانية الأساسية ـ البعض يقول الغرائز ـ كما هو قادر، كما تقول، على تغيير وإعادة تكوين المجالات التي تعبر فيها هذه الرغبات والميول عن ذاتها، هل يمكن لهذا التعليم أيضاً أن يعتمد على طبيعة إنسانية يمكن تنقيتها، مثلاً، من كل «عدوانية» أم هو يكون عاجزاً عن ذلك لأن هذه «العدوانية» تعبر عن حافز غريزي متأصل فيها كما يقول مفكرون عديدون ابتداءً من فرويد وانتهاءً في لورانز وأردري»؟... إن عدداً من علماء النفس من أمثال فرويد وبياجه، مثلاً، يقولون أن سيرورة (process) نمو الفردية أو الهوية الشخصية التي تمتد إلى عنصر الوسط الخارجي تنطوي هي أيضاً على بني ثابتة قد تكون هي الأخرى عنيدة، وكأنها عناصر وراثية من الصعب تطويعها.

المنجزات الهائلة التي حققها العقل العلمي الحديث قادت كما يبدو، إلى تضخيم عمل هذا العقل على الصعيد الاجتماعي السياسي، وفي الذات الإنسانية نفسها، ولكن ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر ابتدأت ردة ضد هذا التوكيد الكبير على دور العقل، وجهت إلى أهمية المشاعر والحوافز اللاواعية في تحديد السلوك الفردي والاجتماعي السياسي. إن اكتشاف فرويد لدور اللاوعي الكبير وأهميته بالنسبة للوعي والعقل كان يمثل أحد المنعطفات الأساسية في هذا التحول. فرويد نفسه كان متشائماً من قدرة العقل على ضبط اللاوعي، ومن كفاية الإنسان العقلية في الاعتماد على هذا العقل والرجوع إليه كأداة ناجحة في السيطرة على القوى المدمرة لحياته ولشخصيته. إنه كان يميل، في الواقع، كما أشار عدد من الباحثين، إلى الاعتقاد بأن هذه القوى اللاواعية المدمرة تعمل على الإنسان وسلوكه بطريقة حتمية. هذا المنعطف في التحول عن دور العقل السابق كان يتمثل أيضاً في ذلك الوقت في

* راجع حول الموضوع للكاتب «المثقفون والثورة». منشورات المجلس القومي للثقافة العربية 1987 سأعود إلى هذا الموضوع في دراسة مستقلة هي حالياً قيد الإعداد.

عدد من الفلاسفة والمفكرين الكبار، من أمثال ويليام جايمس، هنري برغسون، باريتو، وجورج سوريل. نيتشه مثلاً كان قد استبق فرويد في تنبيهه إلى الأهمية الكبرى التي تميز الحوافز اللاواعية في تحديد القرارات والأعمال الإنسانية.

هذه الاعتراضات تدل أن مفهوم مطواعية ومرونة الطبيعة الإنسانية غير مرض أو كاف كفرضية لبناء المجتمع الجديد. فهو غير ملائم منهجياً لأنه مفهوم غير محدد، غامض، ومتغير، وهو عند التطبيق يضطر، كما رأينا، بأن يتخلى عن الأطروحة الأساسية التي ترافق فكرة هذا المجتمع وهي إعادة بناء المجتمع لمصلحة الإنسان أو بشكل ملائم له. ثم إن مفهوم هذه المطواعية يمثل خاصة ساكنة أساسياً تنفتح لبرامج مختلفة متناقضة في تكوين المجتمع(35) فكرة المجتمع الجديد، أو خلق مجتمع كامل، كانت تعتمد أساسياً على هذه الخاصة التي أعلنت عنها. فابتداء من فلاسفة عصر التنوير كان دعاة هذه الفكرة يتطلعون إلى التعليم أو التشريع كأداة في خلق الإنسان الكامل. ولكن هؤلاء ومن جاء بعدهم تجاهلوا أن هذه الوسائل يمكن أن تستخدم في تحقيق النقيض وهو تشويه الإنسان بدلاً من تحضيره أو تحقيق كماله. هذا شيء أشار إليه روسو نفسه.

هنا يجب أن نذكر أيضاً وجود نظرية أخرى متناقضة جذرياً لهذه النظرية القائلة بمطواعية الطبيعة الإنسانية. هذه النظرية، تقول، على العكس، بوجود «خلل أخلاقي»، «فساد» ما متأصل في هذه الطبيعة يحول بوجوده هذا دون قيام أي مجتمع جديد، «كامل» أو «فاضل».

هنا أشير مرة أخرى إلى فرويد، إلى أثره الكبير في التعبير عن هذه النظرية بنموذج خاص به. إنه كتب، مثلاً «ما يبدو في أقلية من الناس كميل مستمر نحو تحقيق كمال متزايد يمكن إدراكه بسهولة كنتيجة للكبت الغريزي الذي يقوم عليه كل ما هو ثمين في الحضارة الإنسانية، هذا يعني إذن أن اتجاه الإنسان إلى تحقيق مقدار أكبر من هذا الكمال يكون، إن صح تفسير فرويد، نتيجة الكبت فقط، وهو كبت يجب أن يدفع ثمناً له في الاضطرابات العقلية، العدوانية، والألم. الكمال التام يكمن بالتالي بعيداً عن إمكان التحقيق. فالإنسان يستطيع إلى حد ما تحسين وضعه في العلم، والفن، والحضارة، ولكن ما يمكن له تحيقه يكون دائماً محدوداً بنفس الأوضاع النفسية التي جعلت إنجازاً كهذا ممكناً. فالناس لا يقبلون بتأجيل إشباع رغباتهم وملذاتهم - التأجيل الذي يشكل أساس الحضارة - لو أنهم كانوا أحراراً تماماً. في حالة كهذه يمتنع هؤلاء عن الأعمال التي تتطلب أي جهد، أي تركيز كبير للطاقات التي يتميزون بها، أي عن كل ما يعني خلقاً وإبداعاً لأن الكبت الذي تفترض وجوده يكون قد زال.

فرويد دعا، مثلاً، إلى تحرير الرغبة أو الغريزة الجنسية، ولكنه حذر في نفس الوقت من التطرف في هذا التحرير ومن اتساع نطاقه. فهو يكتب «إن كانت الحرية الجنسية غير محدودة من البداية فإن النتيجة لا تكون أحسن مما هي عليه عندما تكون الرغبة في اللذة الجنسية مكبوتة. فمن الممكن التدليل بسهولة أن القيمة النفسية للحاجات الجنسية تنخفض حين يصبح إشباعها سهلاً... ففي الأزمان التي لم يكن فيها صعوبات تقف في طريق إشباع اللذية الجنسية كان الحب يخسر قيمته، والحياة تصبح فارغة المعنى»(36) النظرية الفرويدية

القائلة بأن الحضارة تقوم حتماً على الكبت قادت إلى تفاسير مختلفة، ولكنها كانت غالباً تستخدم في الدفاع عن الكبت وخصوصاً الكبت الجنسي. بما أن الحضارة تقوم على هذا الكبت فإن الحرية الجنسية يجب أن تكون بالتالي هدامة للحضارة. السماح بعلاقات جنسية متحررة أو التشجيع عليها يعني، كما رأى فرويد نفسه، تدمير كل ما هو ثمين في الحضارة، ولكن بالإضافة إلى النتائج الإيجابية التي ترتبت تاريخياً على ترابط الكبت والحضارة كان هناك أيضاً نتائج سلبية ترتبت على طبيعة هذا الكبت، وكانت تحد وتشوه إنسانية الإنسان. لهذا «لا يمكن توقع حدوث الكمال، لأن المكبوت يؤكد ذاته ويرجع باستمرار، إما ككابوس يعكر راحة وطمأنينة الإنسان المتحضر، وإما كحرب تدمر أوهامه حول تقدم سلمي دائم»(37). كبت الملذات وتأجيل الإشباع المباشر لها كان العنصر الذي جعل من الممكن تحول الإنسان من حيوان ينشغل تماماً بإشباع الرغبات الغريزية أو ما أسماه فرويد «مبدأ اللذة» إلى كائن اجتماعي عقلاني ومتحضر، ولكن كان على الإنسان أن يدفع ثمناً لذلك.

نظرية فرويد كانت في الواقع، غير نموذجية في التعبير عن هذا المفهوم الآخر حول الطبيعة الإنسانية. فالنظريات الأخرى كانت تعبر بشكل متكامل أكثر منه لأنها كانت ـ كما أشرنا إلى بعضها سابقاً ـ تفسر العجز عن تحقيق أي مجتمع كامل، أو حتى أي مجتمع يتميز حقاً بتحسن صحيح عما عرفناه حتى الآن، كنتيجة لشر ما متكامل الجوانب ومتأصل في هذه الطبيعة، وليس كنقص جذري كما تكشف نظرية فرويد.



مفهوم الطبيعة الإنسانية الذي كان يقترن عادة بفكرة المجتمع الجديد، ـ الذي كان موضوعاً لنا في الجزء السابق من هذا الفصل ـ بوجود طبيعة إنسانية واحدة ولكنها، كما رأينا، طبيعة مطواعة، مرنة، منفتحة، دون أي مقومات وعناصر سلبية متأصلة فيها، تتناقض بالتالي مع هذه الفكرة *، ولهذا كان من الممكن تكوينها وفق مؤسسات وقيم جديدة تتطابق معها. ولكن هناك أيضاً مفاهيم ونظريات أخرى تقول على عكسها، بأن ليس هناك من طبيعة إنسانية واحدة وذلك بسبب الاختلافات الجذرية التي تكونها في المجتمعات والثقافات الإنسانية المختلفة المتناقضة عبر العالم. ما يكوّن هذه الطبيعة ليس عناصر ومقومات، ميول أو غرائز متأصلة فيها، تفرض وجودها عليها بصرف النظر عن الزمان والمكان، بل تفاعلها مع هذه المجتمعات والثقافات الأخرى. فهي تتكون نهائياً نتيجة هذا التفاعل، وتقتبس مقومات مميزة لها، وهوية خاصة بها تنتج عنه وتترتب عليه. كثيرون من علماء الاجتماع والباحثين الذين درسوا هذه المجتمعات والثقافات والفروق الكبيرة والصغيرة القائمة بينها خلصوا من ذلك إلى القول أن هذه الفروق الاجتماعية والثقافية هي فروق أولية، وأن ليس هناك بالتالي من طبيعة إنسانية واحدة تشارك فيها.

* هنا تجدر الإشارة ان الفلسفة الوجودية وخصوصاً التي ظهرت في فرنسا. تصل إلى النتيجة نفسها من زاويتها الخامسة، فتنكر ان يكون للإنسان طبيعة إنسانية خاصة، وتعبر عن ذلك في مبدئها القائل بأن الوجود يتقدم على الجوهر. أو ان الإنسان لا يملك اي جوهر، وان اي جوهر يمكن أن يميزه يكون مجموعة أعماله، من صنعه هو. «إن طبيعة الإنسان هي ان لا تكون له طبيعة»، في عبارة الفيلسوف الوجودي مارلوپونتي.

هناك أيضاً نظريات وفلسفات اجتماعية كالتي قال بها عدد من المفكرين، ابتداء من فيكو وانتهاء إلى اشبنجلر، وتوينبي، ودانيلفسكي، ونوثروب، وكروبر، وسوروكين، الخ... تذهب إلى أبعد من هذا وتحول التاريخ إلى وحدات ثقافية أو حضارية قليلة نسبياً، مستقلة تماماً تقريباً بعضها عن بعض لأن كل واحدة منها تعبر عن هوية عامة خاصة بها تتسرب إلى جميع أبعادها وتتميز بها عن الوحدات الثقافية أو الحضارية الأخرى.

إن كانت الوحدة الطبيعية، كما كانت بالنسبة لعدد ضخم من المفكرين، في وحدة «الشعب»، الثقافة، الحضارة، الدولة، الأمة، الخ... فإن فكرة مجتمع إنساني جديد يشمل الإنسانية كلها تصبح فكرة لاغية كما نبه عدد من المفكرين لأن كل وحدة من هذه الوحدات تفترض عندئذ «جنة» خاصة بها، والكمال الذي ترغب به يكون بالتالي حالة يختنق فيها إنسان كل وحدة أخرى. هذا يعني، بكلمة أخرى، وفي تسلسله المنطقي، نماذج كمال متعددة بعدد هذه «الوحدات الطبيعية، فيستحيل عندئذ القول بفكرة المجتمع الجديد، المجتمع «الفاضل» على صعيد إنساني، لأن المبدأ الأساسي في تقليد هذه الفكرة - وخصوصاً في فلسفة التنوير، قاعدتها الحديثة - يقول أن القيم الحقيقية هي قيم ثابتة شاملة وغير تاريخية، تتجاوز حدود الثقافات والحضارات والمجتمعات الخاصة، الخ... القول بهذه الوحدات الطبيعية قد يؤكد أن ليس هناك بينها من وحدة تتفوق وتعلو على الأخرى، وهذا شيء إيجابي جيد، ولكن هذا يعني في الوقت نفسه استحالة وجود مقياس واحد يقيس أعمالها، ويحكم على منجزاتها وحركتها بالرجوع إلى قيم ومقاصد متماثلة.

إن كانت القيم والتصورات التي تفرزها ثقافة، حضارة، مرحلة تاريخية معينة، دولة، طبقة، الخ... تختلف جذرياً عن القيم والتصورات التي تفرزها الوحدات الأخرى المقابلة لها، فإن الاصطدام، وليس التعاون والترابط بين هذه الأخيرة، يصبح بالتالي قاعدة العلاقات بينها. إن كانت القيم التي تمثل السلوك الإنساني وتحفزه تعبر عن «شعبي» «ثقافتي»، «حضارتي» «دولتي»، «طبقتي»، فإن القول بأرضية، بقيم متماثلة، بحلول صحيحة منسجمة، بعضها مع بعض على أي صعيد عام يتجاوزها، يصبح قولاً غير صحيح أو مقبول، وبالتالي وجب التخلي عن القول بوجود أن إمكان وجود قيم ومقاييس عامة يمكن أن ترجع إليها الوحدات المختلفة. الحركة الرومانطقية في القرن التاسع عشر، مثلاً، كانت تعبيراً واضحاً عن النتيجة التي تترتب على مواقف كهذه عندما انتهت في التوكيد على ذات الفرد الخلاقة كالقوة التي تصنع القيم وتخلق عالمها الخاص. من الواضح أن تصور حل متجانس عام جامع للمشاكل والقضايا التي تعذب الإنسانية، كالحل الذي تمثل في فكرة المجتمع الجديد مثلاً، يصبح باطلاً من حيث المبدأ في عالم يفسر كمعركة أو مجابهات دائمة بين إرادات جماعية متقوقعة في هويات خاصة، مغلقة تقريباً، من الصعب جداً، هذا إن لم نقل من المستحيل، تجاوزها.

اتجاهات كهذه حثّت، من ناحية أخرى، على جهود ومحاولات كان أحد مقاصدها الأولى إبطال صحة النظريات التي تقول بعالم كهذا العالم. المفكرون التطوريون، مثلاً، الذين أشرت إليهم سابقاً، والذين سادوا علم الاجتماع والأنتروبولوجيا ابتداء من أواسط القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين، اتجهوا، من كوندورسه إلى لوس هنري مورغن، ومن هيجل إلى

كونت وماركس وعشرات غيرهم، إلى تفسير حركة التحول الاجتماعي التاريخي بالرجوع إلى تخطيط تاريخي عام متأصل في طبيعة هذه الحركة نفسها ويتجاوز تماماً تقريباً تلك الوحدات الطبيعية». فهناك، بالنسبة لهذه النظرية التي تقول بهذه التطورية الاجتماعية، عقلانية تاريخية تنظم هذه الحركة وتضبط وجهه سيرها؛ سيرورة اجتماعية تفرض ذاتها بجدليتها الخاصة؛ حركة إنسانية صعودية عبر أطوار مترابطة يتجاوز فيها المجتمع الإنساني ذاته في أشكال تقدمية متزايدة الكمال؛ هؤلاء يعترفون أن التاريخ كان ولا يزال أرضاً للصراعات والاصطدمات والتناقضات القاتلة، ولكنهم كانوا يرون أن هذه الأخيرة ستجد نهائياً خلال لها، وأن عقلانية الحركة التاريخية نفسها تدفع بها إلى هذا الحل. فهي تعود، في الواقع، إلى جدلية هذا التطور التاريخي التي تخلق هي نفسها تناقضات تغذية وتكون عنصراً ضرورياً لحركة التاريخ الصعودية التي ستتوج ذاتها فيما بعد في خلق كلّ إنساني متجانس يمثل الحل النهائي أو الأعلى للاختلافات والتناقضات وللانقسامات والصراعات الأساسية. هذه العقلانية التاريخية قد تعبر عن جدلية تطور المعرفة إلى شكلها العلمي على طريقة كونت؛ تطور «الروح العالمي» على طريقة هيجل؛ التطور الاقتصادي ـ التقني على طريقة ماركس، الخ... ولكنها تعني في أشكالها المختلفة مخرجا أخيراً في هذا الحل.

بالإضافة إلى هذه النظرية التطورية التي كان يمكن الرجوع إليها ـ وكان يتم، في الواقع، الرجوع إليها كرد على تلك النظريات المختلفة التي كانت تنتهي بفكرة وحدات ثقافية، أو حضارية مستقلة تتناقض مع فكرة المجتمع الجديد، يمكن أيضاً إضافة اعتراضات أخرى تعزز هذه الفكرة ضد نظريات كهذه، وذلك بالرجوع إليها هي نفسها.

إن هوية الفرد نفسه ـ وليس فقط الوحدات الثقافية أو الحضارية التاريخية، تختلف في المجتمع نفسه، من جماعة إلى أخرى، من مكان إلى مكان آخر، لأن مكونات وحاجات الفرد تختلف مع هذا الاختلاف، ولكن هذا لا يمنع صياغة فكرة وحدة أو هوية واحدة عامة تمتد إلى المجتمع ككل، وهوية كهذه لا تمنع الحديث عن هوية حضارية أخرى يشارك فيها هذا المجتمع رغم أنها تتجاوز وتعلو على الهوية الخاصة التي يعبر فيها عن ذاته. هذه واقعة تاريخية لا يمكن تجاهلها. فالوحدات الإيديولوجية الكبرى، من ميتافيزيقية وعلمانية، لم تتناقض، مثلاً، مع ظهور وحدات أخرى أصغر تشتق منها، ترجع إليها وتعمل بالإنطلاق من موقعها الخاص في إطارها العام، فالوحدة المسيحية، البوذية الإسلامية، الليبرالية، الشيوعية، لم تمنع وجود وحدات أخرى من هذا النوع الأخير الذي يتعايش معها ويرجع إليها.

وجود وحدات ثقافية، حضارية، إيديولوجية تاريخية كبرى كانت أعلى أو أحسن ما كان يمكن للتاريخ الوصول إليه أو التمخض عنه حتى الآن كان، كما أشار عديدون، يتناقض مع فكرة المجتمع الجديد لأنه يعني أن كل وحدة منها تقترن بمفاهيم وقيم مختلفة في ما يتعلق بالعدالة، الحرية الحقيقة، السعادة، الفضيلة، معنى الإنسان، الحياة، الخ... أو بكلمة أخرى، بنمط حياة خاص يتضارب مع الأنماط التي تكشف عنها الوحدات الأخرى، وبالتالي لا يمكن لها الاندماج معها في وحدة أعلى. ولكن إن كان من الممكن ظهور، تكوين، أو صياغة هويات خاصة مترابطة في وحدات أعلى، وتمتد من الفرد إلى الجماعة المحلية (الكومينوته)، إلى

الجماعة المهيمنة، الطبقة، الأمة، الثقافة الواحدة، ومنها إلى وحدة حضارية أو إيديولوجية أعلى، ألا يمكن لهذا التطور أو التحول أن يتابع طريقه فيحقق على الصعيد الإنساني نفسه ما سبق له أن حققه في هذه الأصعدة الأخرى ولكن دون الإساءة إلى وجودها الأساسي؟... ألا يمكن التدرج من ذلك إلى الإنسانية كلها والقول أن ليس هناك في المدى البعيد أي سبب يمنع ظهور وحدة حضارية، أو إيديولوجية واحدة تمتد إلى صعيد هذه الإنسانية نفسها *؟... إن كان من الممكن لهذه الوحدات الصغيرة أن توجد، ون تتعايش في إطار مبدأ واحد شامل، إيديولوجية واحدة عامة، فذلك يعود أساسياً إلى كون الحاجات الإنسانية هي حاجات متماثلة تشتق من طبيعة إنسانية متماثلة، وتعمل في أوضاع يمكن القول إنها متماثلة من ناحية أساسية * *. هذا كان، في الواقع، برنامج فلسفة عصر التنوير التي أعلنت عن ولادة العصر الحديث. ففي إطار طبيعة الحاجات الإنسانية والوحدات النسبية التي تمثلها لا يزال من الممكن إذن الافتراض، وخصوصاً كما يقول المذهب النفعي، بأن المسائل التي تتعلق بالكيفية التي يجب على الناس أو يعيشوا بها، ما يجب صنعه، ما تعنيه العدالة، المساواة، أو السعادة، الخ... أن هذه المسائل هي مسائل واقعية يمكن تقريرها عن طريق المراقبة أو الدراسة الموضوعية لطبيعة الناس، بالاعتماد على علوم جديدة كالسيكولوجيا، الأنتروبولوجيا، الفيزيولوجيا. «الخبراء الأخلاقيون أصبحوا الآن علماء حلوا محل الكهنة والحكماء الميتافيزيقيين، ولكن القياس الذي كان يقيس ما كان صحيحاً كان لا يزال الحقيقة الموضوعية التي يمكن لكائنات عقلانية أن تكشف عنها بنفسها»(38).

النوع الإنساني لا يملك طبيعة إنسانية إن نحن فهمنا من ذلك طبيعة محددة في نفس المعنى الذي نقول به عندما نستخدمها في الإشارة إلى الأنواع الأخرى. ولكن الاعتراف بأن الإنسانية لا تملك طبيعة واحدة ثابتة واضحة المعالم كهذه الأخيرة لا يعني الاعتراف بأنها لا تملك أبداً أية طبيعة محددة، إذ من الممكن القول إن هذه الإنسانية تملك طبيعة واحدة ولكن في معنى آخر، وهذا هو الصحيح. فالطبيعة الإنسانية الواحدة موجودة ولكنها تتشكل من «إمكانات» واحدة تشارك فيها جميع الكائنات الإنسانية ومجتمعاتها بصرف النظر عن المكان والزمان وفي طليعتها، مثلاً، القدرة على صنع واستخدام المدركات أو القدرة على الوعي. ولكن ما يجب الانتباه إليه هنا هو أن من طبيعة الإمكانات التحقق موضوعياً في أشكال كثيرة غير محدودة. هذه الإمكانات العقلية، والنفسية، والسلوكية هي التي تعنيها عبارة الطبيعة الإنسانية، وهي التي تكمن وراء الفروق التي لا يمكن إحصاؤها بين الجماعات والمجتمعات الإنسانية المختلفة، وبين الأفراد أنفسهم. التماثل أو التطابق الذي تكشف عنه الأنواع الحيوانية، والذي يوحد بين أفراد النوع الواحد في وحدة محددة لا يعبر عن إمكانات بل عن

---

* هذا لا يعني انني اقتنع شخصياً بهذا «التحول» او هذا «التدرج» ولكنه احتمال يجب ان يطرح في تقييم منظم جامع (systematic). كالذي اقدمه هنا. لفكرة المجتمع الجديد. يصرف النظر عن قناعتنا بإمكانه او استحالته.

* * نظرية التطورية الاجتماعية كانت ترجع عادة إلى عاملين اساسيين في تفسير وجود عقلانيَة تاريخية واحدة تدفع الإنسانية كلها، كوحدة عامة، في أطوار متماثلة مترابطة نحو طور أخير أو مجتمع نهائي واحد متماثل، وهما. أولاً، وحدة نفسية إنسانية واحدة، ومشاكل خارجية مماثلة تواجهها. وهذا كان يعني نتائج متماثلة أو تطوراً تاريخياً متماثلاً.

مقومات محددة متأصلة في النوع كنوع. ولكن الفروق التي يكشف عنها النوع الإنساني، فإنها تعود إلى إمكانات واحدة تتحقق بأشكال مختلفة في ضوء قوى وعناصر الواقع الموضوعي الذي تتفاعل معه. هناك إذن رغم هذه الفروق الغير محدود، التي تتخذ في كثير من الأحيان أشكالاً جذرية جداً. وحدة كامنة وراءها تشارك فيها جميع الكائنات الإنسانية، وهي وحدة الإمكانات الواحدة. من هذه الزاوية نستطيع القول إذن، كما أن الفروق القائمة بين المجتمعات والجماعات الإنسانية لا تنقض وجود طبيعة إنسانية واحدة كامنة وراءها، كذلك أيضاً الفروق العرقية، والأثنية، والثقافية، والاجتماعية الموجودة لا تتناقض في ذاتها مع التفكير بإمكان فكرة مجتمع جديد على صعيد إنساني عام.

إن القول بأن الوحدات الإيديولوجية، الثقافية، والحضارية التي يتوزع فيها التاريخ والتي ستستمر في هذا التاريخ ولكن في نماذج أخرى، أن هذه الوحدات تتناقض مع فكرة المجتمع الجديد تكون قولاً صحيحاً، إن نحن فهمنا من هذه الفكرة أنها تشير إلى مجتمع واحد من حيث الشكل والمضمون، ولكن هذه الفكرة تعني شكلاً أو هوية عامة معينة وليس مضموناً محدداً، هوية من حيث القصد أو الغائية وهي، كما رأينا سابقاً، إقامة مجتمع منسجم، دون صراعات، تناقضات، شرور، الخ... ولكن دون تحديد دقيق واضح أو عام للمضمون الثقافي، الاجتماعي الإيديولوجي، الفني، الذي يجب أن يقترن به. من ناحية أخرى، فكرة المجتمع الجديد لم تكن تعني بالضرورة مجتمعاً إنسانياً واحداً. إنها تطلعت إلى الإنسانية ككل، وطرحت ذاتها على الصعيد الإنساني، ولكن هذا كان ثانوياً بالنسبة للغائية الأساسية التي كانت تقترن بها وتحفزها. ثم إن من الممكن طرح الفكرة على هذا الصعيد والتوجه بها إلى هذه الإنسانية، ولكن دون أن يعني ذلك بأن المجتمع الذي تقول به يشترط، كي يكون، ضرورة تحققه على امتداد هذه الإنسانية، أو في الصعيد الإنساني ككل. لهذا يمكن بالتالي حتى القول بأن تلك الوحدات الأساسية لا تتناقض في وجودها، أو يجب أن لا تتناقض مع فكرة المجتمع الجديد إن أريد منها وحدات تنظمها غائية هذه الفكرة.

3-4

نقد النقد

في الفصل السابق قدمت بعض الاعتراضات الأساسية التي تمثل أهم جوانب النقد الذي يمكن أو يوجه إلى فكرة المجتمع الجديد. ولكن هذه الاعتراضات، وأخرى يمكن إضافتها، لا تسيء حقاً إلى هذه الفكرة لأن وجودها يعود أولاً ـ كما شرحت في الباب السابق حول «تفسير فكرة المجتمع الجديد» ـ إلى أسباب بعيدة تتجاوز هذا النقد؛ وثانياً، لأن الوظيفة التي تقوم بها تعلو على جميع الاعتراضات التي قُدمت ويمكن أن تقدم. حتى وإن دللنا عن خطأ جميع العناصر والجوانب التي تتشكل منها، فإن ضرورتها تستمر نتيجة الحاجات الإنسانية الأساسية التي تدفع إليها كمثالية تاريخية. لهذا كانت هذه الفكرة تعود باستمرار، في مذاهب وتصورات وتجارب جديدة عبر التاريخ وكأن الفشل الذي رافقها في محاولاتها السابقة غير موجود. لهذا نراها أيضاً تعود بشدة في أشكال علمانية جديدة عندما زالت أشكالها الدينية السابقة. «من المستحيل، مثلاً، كما كنت أقول، إدراك ظهور الطوباوية الثورية في ما يمكن تسميته بالمدينة العلمانية (الفاضلة) في القرن السابع عشر دون التعرف على العناصر المشتركة المكونة التي تميز الأشكال اللاهوتية في ذلك القرن والأشكال العلمانية في الحوار الأوروبي الحديث حول طبيعة وقدر الإنسان في المجتمع»(1).

تقدم العلم لم يكن يعني، كما نرى الآن بوضوح، زوال التصورات المثالية الما ـ بعد ـ علمية في إدراك العالم، أو في تنظيمه، لأن هذا التقدم كان يدل في كل طور من أوطاره أن إمكانات المعرفة العلمية ومناهجها تستمر محدودة وتترك خارجها أبعاداً لا تمتد إليها. ولكن تقدم هذه المعرفة، مضاعفاتها وما كان يترتب عليها من نتائج، كان يوسع ويعمق في آن واحد الوعي التاريخي، وبالتالي مكانة وأهمية المستقبل. هذا كان يزيد ليس فقط من انشغال الفكر بالاحتمال التي يمكن لهذا المستقبل أن يتمخض عنها، بل أيضاً من حدة الصراعات الإيديولوجية حول الأهمية النسبية لهذه الاحتمالات وكيفية تطويعها. هذه التصورات التي تحاول أن تخترق معنى هذه الاحتمالات، أن تنفذ إلى طبيعة الممكن، وأن تكوّن القيم التي تحدد الميول الإنسانية، كانت تكمل المعرفة العلمية. الإنسان لا يستجيب بشكل آلي أو غريزي

صرف لحواجز الوسط الخارجي، لأنه ينطلق من مواقع ثقافية واجتماعية عامة أو من مذاهب إيديولوجية معينة في تفاعله معها أو تحديد موقفه منها. فكرة المجتمع الجديد (كل مثال كبير) كانت تمثل جهد الإنسان بأن يتجاوز فكرياً، على الأقل، حدود العالم الحقيقي، الواقع الموضوعي، وتصميم صورة مجتمع كامل يعمل وفق نمط حياة معين يحرره من هذا الحدود، أو الأحرى يوحي له أنه سيتحرر تماماً وكلياً من هذه الحدود. هنا، في هذه الصعيد، تمارس فكرة المجتمع الجديد وظيفتها الأساسية كمثالية تاريخية. النقد أو الرفض الذي كان يوجه باستمرار إلى هذه الفكرة كان يتجاهل ضرورة هذه الوظيفة، بله قيمتها الضرورية للإنسان.

كثيرون، في الواقع، من الفلاسفة والمفكرين ـ وقد أشرت إلى بعضهم سابقاً ـ اعتبروا أن مثل فكرة المجتمع الجديد، مثل الكمال الأخلاقي، هي مثل غير عقلانية، وأن تقدم العقل أو عمله سيضع نهاية لها. ففي مطلع العصر الحديث. في القرن السابع عشر، اعترض اسبينوزا، مثلاً، على فكرة كهذه لأنها دائماً اعتباطية. فنحن نقيم، كما كتب، نماذج مثالية للإنسان الكامل، المهنة الكاملة أو البيت الكامل، الخ... ثم نقيس الأشياء بها أو نتكلم عنها بالرجوع إلى هذه المثالية الاعتباطية. ما حدث هو أن العقل كان يتقدم ويوسع حدوده باستمرار منذ ذلك الوقت، ولكن بدلاً من أن يكشف عن اعتباطية الفكرة اللاعقلانية التي تميزها، وبالتالي يحرر الإنسان منها، فإن هذه الفكرة كانت تتعاقب بكثرة في مذاهب وتصورات مختلفة وتزداد اتساعاً وأهمية مع الوقت، وإلى درجة يمكن معها تحديد العصر الحديث كعصر فكرة المجتمع الجديد، كعصر المحاولات والتجارب التي تعمل على تحقيقها. مثال فكرة المجتمع الجديد لا يمكن أن يكون اعتباطياً وذلك نتيجة واقعة واضحة يمكن لأي باحث التأكد منها وهي أنها، رغم الاختلافات الزمانية والمكانية التي كانت تظهر فيها عبر التاريخ، كانت تكشف عن تماثل أساسي في جميع أشكالها، في الكيفية التي كانت تحدد طبيعة هذا المجتمع والغائية التي يتوجه بها.

هذا يعني ليس فقط أن هناك أسباباً موضوعية واحدة تفرض هذه الفكرة وتمتد جذورها عميقاً في الوضع الإنساني والتاريخي، بل أن التناقض الجذري الذي كان يرافقها في جميع أشكالها وتجاربها بين المثال الذي تدعو إليه وبين الواقع الذي ينتج عنه، والذي كان يستدعي النقد الأساسي لها «كوهم» أو كفكرة «اعتباطية»، أن هذا التناقض هو الآخر ظاهرة طبيعية، وأن هناك بالتالي أسباباً موضوعية عميقة الجذور يرجع إليها، وهي أسباب وقفت عندها بشكل خاص في فصل «فكرة المجتمع الجديد من الأنتروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنتروبولوجيا الفلسفية». في ضوء هذا يصبح بالتالي «تحقق» المثال، أي مطابقته لواقع يصنعه في صورته، شذوذاً فريداً غريباً، هذا طبعاً إن افترضنا جدلاً إمكان هذا التحقيق. «المثال يتحقق في معنى آخر، عندما يستخدم إمكاناته ويستنزف طاقاته في تحويل الواقع في صورته» يخسر عندئذ قدرته على صنع ما يفترض به صنعه وهو جر الواقع الموضوعي إلى تجاوز ذاته والارتفاع إلى صعيد تاريخي جديد. فكرة المجتمع الجديد لا يمكن أن تتحقق بسبب التناقضات العديدة التي أشرت إليها سابقاً في الباب السابق كتناقضات متأصلة في الوضع الإنساني نفسه، ولكن الممارسة التي تعمل على تحويل المثال إلى واقع تفرز في ذاتها جدلية تقتل هذه الفكرة. كل مثال يموت نتيجة الممارسة التي تريد تحقيقه، أي نتيجة المقاصد

الصادقة التي تريدها هذه الممارسة وهي تحويله إلى واقع. جدلية التحول الذي يرافق الوضع التاريخي تقود باستمرار إلى أشياء لا يمكن التنبؤ بها وتتناقض مع المقاصد التي دفعت إليها.

النقد الذي كان يوجه إلى فكرة المجتمع الجديد، أو مثال الكمال الذي تقول به وتعبر عنه، كان يقول إن القائلين بهذه الفكرة يتجاهلون وظيفتها، القصد منها، من الغائية التي تلتزم بها. ولكن هذا خطأ لا ينطبق في كثير من الأحيان عليها. فإن نحن قلنا، مثلاً، هل يجب على القلب أن يعمل بشكل فعال ودون أي خلل فيه أبداً يعثر هذا العمل، كان الجواب واضحاً، وهو نعم، عندما نحدد الكمال بشكل غائي لأن قلباً من هذا النوع ضروري كي يمكن للجسد أن يقوم بوظيفته، أي خدمة قصده الطبيعي. ولكن هذا الجواب لا يكون كافياً في ذاته لأنه يجب، بالإضافة إلى ذلك، تحديد طبيعة هذا القصد، فإن نحن وجدنا أن ليس هناك من أية أرضية موضوعية تفرض على هذا الجسد قصداً معيناً، يمكن آنذاك، وعلى الأرجح، القول إن هذا القصد المثال هو قصد اعتباطي، وبذلك يجسد النقد أرضية علمية له. ولكن إن استطعنا أن نجد أرضية موضوعية كهذه يخسر القصد اعتباطيته ويصبح قصداً موضوعياً وعقلانياً. مراجعة أوضاع الإنسان في جميع أشكالها تدل، مثلاً، أن الناس يريدون دائماً أن يكون القلب فعالاً في عمله كي يخدم حياة وبقاء الجسد. فالبقاء يمثل إذن خاصة أساسية تشارك فيها بشكل عام جميع الكائنات الإنسانية. هذا يدل، أولاً، أن التطلع إلى قلب يعمل بفاعلية ليس اعتباطياً لأنه يشكل ظاهرة يشارك فيها بشكل عام جميع الناس؛ وثانياً، أن هناك مقياساً موضوعياً يمكن أن نحدد به مضمون أو قصد الكمال الذي يتم التطلع إليه. هذا يعني، من ناحية، أن التنكر لهذا التطلع هو الذي يمثل عندئذ ظاهرة اعتباطية، ومن ناحية أخرى، أن الجهود التي نبذلها في الحفاظ على عمل القلب بشكل جيد، وتحسين ما يمكن أن يخدم هذا الغرض الصحي فيه، يكون ليس فقط موقفاً طبيعياً وعقلانياً، بل واجباً.

ولكن عندما نقول، مثلاً، يجب على جميع الرجال أن يكونوا رهباناً، فإن هذا القول يكون اعتباطياً لأن مراجعة تطلعات الرجال العليا عبر التاريخ لا تدل أنهم يعملون على تحقيق ذاتهم في ضوء مثال أعلى هو الرهبنة. وعندما نقول مع فلاسفة اليونان أنه كي يكون شيء ما في «شكل مثالي»، يجب أن يكون في شكل كروي، فإن قولاً كهذا يكون، هو الآخر، اعتباطياً لأن هذا الشكل الكروي لا يلزم بأي قدر كان جميع الأشياء، أو أشياء عديد لا تقع تحت حصر؛ وثانياً، لأنه لا يوفر أي مقياس موضوعي نحدد به درجة الكمال في الأشياء، ما يمكن أن يدمج به أو يكون جزءاً منها؛ وثالثاً، لأن هذا المفهوم لا يعبر عن اتجاه عام بين الفلاسفة، وأن بعضهم كفلاسفة الجمال اليابانيين، مثلاً، يرون ضرورة تجنب هذا الشكل الكروي.

الشيء نفسه ينطبق على فكرة المجتمع الجديد. فعند مراجعة تجارب التاريخ أو أوضاع الإنسان عبر التاريخ نرى أن فكرة المجتمع الجديد كانت باستمرار ترافق، بشكل ما، هذه الأوضاع بصرف النظر عن المكان والزمان وطبيعة المراحل التاريخية التي تكون فيها. فالفكرة ليست إذن ظاهرة جانبية كالرهبنة، أو ظاهرة جزئية كالشكل الكروي، بل ظاهرة عامة كالقلب بالنسبة للجسد، والبقاء بالنسبة للأخير. استمراريتها وشموليتها تعنيان بالتالي أن هذه الأوضاع تحتاج إليها كي يمكن للإنسان أن يقوم بعمله، ولكن إن كان الإنسان يحتاج إليها لهذا

العمل، وإن كان هذا العمل يفترض عقلانياً الكشف عن إمكاناته الإنسانية، الإمكانات التي تميزه كإنسان لأنه يحتاج إليها، فإن فكرة المجتمع الجديد تعني بالتالي أن لها غائية معينة ضرورية للإنسان كي يحيا حياة إنسانية متكاملة. عندئذٍ يكون نقد الفكرة من حيث المبدأ، كمثال، هو نفسه عمل لا عقلاني.

المفكرون الذين يقولون باستمرار أن فكرة المجتمع الجديد ـ فكرة أي مثال ـ تمثل مفهوماً ذاتياً صرفاً، يتجاهلون الواقعة التالية، وهي أن من الصعب جداً أن ندرك وجود المثال واستخدام المثال، أو قدرتنا على تكوين مفاهيم وتصورات مثالية نعمل لها دون أن يكون لها أي أساس موضوعي في الواقع وخصوصاً عندما تكون عامة، وتمثل انتظامية تاريخية كما نجد، مثلاً، في فكرة المجتمع الجديد. إن المثال الذي يكشف على الأقل عن قدرة ما على الامتداد الاجتماعي التاريخي يمثل لنا شيئاً ثابتاً، تصاعدياً، يعلو على الواقع ويحفز على تغييره، لأنه يمثل بالضبط علاقة موضوعية ما مع طبيعة هذا الواقع، مع الجدلية التي ينطوي عليها. فهو يملك المميزات التي تخرجه من عالم الأشياء والتجارب والأعمال الخاصة والآنية، لأنه يعكس علاقة كهذه العلاقة. فنحن نتكلم، مثلاً، عن أشياء وكائنات مختلفة بأنها جميلة، أو بأنها تمثل درجات مختلفة من الجمال عندما نقول أن أحدها أو بعضها أجمل من الأخرى، مما يعني ضمناً تطلعنا إلى مقياس عام أعلى للجمال نحدد أو نقيس به جمالها. هذا المقياس قد يكون من النوع الثابت الذي لا يتحول أو يتغير مثل تلك الأشياء والكائنات، أو قد يكون متحركاً يمثل فقط مستوى أعلى من الجمال الذي نحتاج إليه في قياس الأشكال الأمبيريقية التي تواجهنا في فترة ما، في وضع معين. لا شك أننا نكون على خطأ عندما نقول إننا نعرف مقياس الجمال، أو أن هناك موضوعياً وأمبيريقيا مقياساً كهذا يمكن الرجوع إليه، ولكن عندما نتكلم عن درجات مختلفة من الجمال، أو نقارن بين أشياء مختلفة فنقول أن بعضها أجمل من البعض الآخر، فإننا نعترف ضمناً بوجوده أو بضرورة وجوده.

عندما نقول، مثلاً إن الإنسان كائن عقلاني، فإن كلمة «عقلاني» تمثل مثالاً أعلى من هذا النوع حتى وإن كان جميع الناس الموجودين من الكائنات الحمقى، أو كانوا يمثلون، من ناحية أخرى، أعلى درجات العقلانية التي يمكن أن نفكر بها. إننا نتكلم، كمثل آخر، عن مفاهيم «كالمرأة» و«الرجل» ولكن المرأة والرجل غير موجودين، كمفاهيم عامة، في أي مكان، لأن ما نراه في الحياة، في تجاربنا، هو فقط امرأة أو رجلاً معيناً، أعداد لا تحصى من النساء والرجال، ولكننا لا نرى أبداً المرأة في ذاتها، الرجل في ذاته، لأن كليهما مثال عام أعلى نقيس ونحدد به كائنات إنسانية تتشكل من نساء ورجال. الرياضيون يستخدمون مفاهيم عديدة كمقاييس في إدراك الواقع، فهم يتكلمون، مثلاً، عن الدائرة أو الخط، الخ... ولكن الخط الكامل أو الدائرة الكاملة شيء غير موجود في نطاق تجاربنا، فهناك خطوط ودائرات أحسن أو أسوأ من أخرى ولكن أحسن ما نجده يمثل فقط، كما يقال لنا، تماثلاً تقريبياً وليس تطابقا تاماً مع مثال الدائرة أو الخط الذي يفكر به الرياضيون. أمثلة كهذه تدل بوضوح أن عدم تحول فكرة المجتمع الجديد ـ أي مثال كبير ـ إلى واقع يتطابق معها عند الممارسة لا يعني أن هذه الفكرة ليست عقلانية، أنها ظاهرة ذاتية دون أساس موضوعي. فهي عقلانية وضرورية

لأن الواقع الموضوعي نفسه يحتاج إليه كمثال، كمقياس يضبط ويوجه به الظواهر والتحولات الأمبيريقية التي يتشكل منها. هذا يعني في دوره، أولاً، وجود تناقض أو تباعد بين الأشياء، الموضوعات والظواهر الناقصة والمتحولة التي نواجهها في تجاربنا اليومية وبين المفاهيم العامة التي تحددها أو المثال الذي يوجهها؛ وهو يعني، ثانياً، أو تجاربنا اليومية وحتى حياتنا الإنسانية نفسها تستحيل دون هذا التناقض بين المثال والتجارب التي تعبر عنه، والمتأصل عميقاً في طبيعة هذه التجارب والحياة.

كل مثل يمثل فكرة المجتمع الجديد (كل مثال ثوري) في عملها على تغيير الإنسان والمجتمع في صورتها، يعني تصورات وتصميمات تخرج عن إمكانات الواقع والإنسان في تنفيذها، وبقدر ما تزداد شموليته وجذريته يزداد بعده عن هذه الإمكانات. ولكن انتصاره يعني تغيير الواقع في وجهته، جميع جوانب الواقع وليس بعضها؛ ليس فقط النظام السياسي والطبقة الحاكمة بل النظام الاجتماعي والثقافي ذاته، ما يقترن به من تقاليد وعادات وقيم وعلاقات كانت جزءاً من المجتمع السابق، وحتى البنية النفسية والعقلية نفسها، وكل ذلك قصد بناء مجتمع جديد يترجم المثال إلى واقع، وإلى واقع يتطابق معه. ولكن بما أن هذا غير ممكن كما رأينا في الباب السابق، فإن الممارسة تكشف مع الوقت عن تباعد متزايد بين المثال والواقع، ثم تحول التباعد إلى تناقض متزايد، وهذا يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى انحسار المثال ثم انهياره، لأن تطلعات الناس المثالية لا تستطيع الاستمرار في التعبير عن ذاتها به دون تغذية ما مستمرة من الواقع، وهي تغذية لا تكون ممكنة عندما يتضح باستمرار أن هذا الواقع يستعصي على المثال، أن التحول الذي يكشف عنه يجري بعيداً عنه وخصوصاً عندما يحدث بسرعة، وأن الوقت يدل بالتالي أن يتجه ضده، في وجهة معاكسة بدل أن يقترب منه.

أفلاطون نفسه، الفيلسوف المسؤول ليس فقط عن أول طوبى تاريخية تمثل البداية الجذرية للتفكير المنظم بفكرة المجتمع الجديد، بل الطوبى التي مارست فاعلية تاريخية فريدة لا تزال تمارسها حتى الآن، أشار إلى وجود هذه الناحية في طبيعة المثال وبأن قيمة التفكير «الطوباوي» يجب أن لا ترتبط بطبيعته العملية أو اللاعملية. فهذا التفكير هو، كما يعترف، تفكير حول المقاصد، من النوع الذي يمكن تجنبه في التشريع وهو ضروري تماماً إن أراد المشرِّع أن يحقق عمله الأساسي. لهذا يخلص أفلاطون إلى القول بأهمية الفلاسفة الكبرى، لأن هؤلاء هم الوحيدون القادرون على هذا النوع من التفكير الرفيع والصعب، وبالتالي على صياغة أحسن الغايات الممكنة للدولة، وبأن يكونوا مرشدين وأدلاء في تحقيقها. من الواضح أن مثال العدالة لا يتجسد في كل دستور أو في كل دولة، ولكن أفلاطون كان لا ينشغل في تحديد ما هي عليه الدول في واقعها الأمبيريقي، بل بما يجب على الدولة أن تكون عليه. لهذا نجده يتجه في «الجمهورية» إلى اكتشاف الدولة المثالية، النموذج الذي يجب على كل دولة أن تنسجم معه بالقدر الذي تستطيعه. أفلاطون يتجه اتجاهاً عملياً إلى حد ما على الأقل في شيخوخته عندما كتب «القوانين» حيث يقوم بعدد من التنازلات للضرورات العملية، «ولكن هدفه العام الأساسي بقي كما كان لا يتغير، وهو تحديد الدولة ـ المقياس أو المثال الذي يجب أن تتقيد به الدول كما نجدها»(2).

أرسطو اعترض على نظرية الأشكال في فلسفة أفلاطون لأنها لا تتميز، وذلك على عكس ما قاله هذا الأخير، بأي وجود حقيقي، ثم اعترض أيضاً، رغم دينه الكبير لفلسفة معلمه، على الكثير من عناصر «الجمهورية» بسبب طبيعتها المثالية العليا. ولكن الفلسفة السياسية التي قدمها أفلاطون في «الجمهورية» والتي تدور على فكرة مجتمع جديد، وليس كتاب أرسطو «السياسة»، أو النظرية السياسية التي قدمها أفلاطون في «القوانين» أو «رجل الدولة»، هي التي سادت ومارست الأثر الكبير في التاريخ. هذا يتميز بمغزى كبير ويدل على أولوية رغبة الإنسان في حلّ نهائي للمشكلة السياسية، وليس في نظرية سياسية تحاول ان تكون موضوعية، وعملية قابلة للتطبيق*.

إن احد الباحثين كتب لا شك ان أفلاطون الأكبر سناً (اي بعد أن كتب «الجمهورية») كان اكثر حكمة ونضجاً كما يدل على ذلك في كتابه «القوانين»(3). إنني لا أريد هنا مناقشة قيمة الواحد أو الآخر، أو أيهما يكشف عن درجة أعلى من النضج الفلسفي. ولكن لنفرض جدلاً أن هذا القول صحيح، لماذا إذن لم يمارس الكتاب الثاني الدور الكبير الذي مارسه الكتاب الأول، أو حتى قدرا من هذا الدور؟... فولتير كتب مرة إلى صديق، بعد صدور كتاب «العقد الاجتماعي» الذي يدعو مرة أخرى للرجوع إلى الإنسان الطبيعي، «إنك ترى الآن أن روسو يشبه الفيلسوف كما يشبه القرد الإنسان»(4). وسان بوف كتب يصف روسو «أنه كلب ديوجينيس وقد أصبح مجنوناً»(5). في مسرحيته الساخرة «تيمون» أراد فولتير أن يدمر روسو بالكشف عن سخافة أفكاره كالفكرة القائلة، مثلاً، أن الحضارة كانت لعنة نزلت بالإنسان وتفرض بالتالي الاستنتاج بأنه يجب تدمير الحضارة. ولكن روسو هو الذي أصبح «أب الديمقراطية الحديثة» ومارس الأثر الكبير الذي مارسه على الحياة الفكرية والسياسية في ما بعد، وبالضبط كنتيجة لأفكار كالأفكار التي استدعت عليه ذلك النقد الحاد الشديد من قبل فولتير وسان بوف. يعد أن يذكر بأن روسو كان غير متزن العقل، أنه كان ذا شخصية مرضية، وأن كثيرين من المؤرخين وكتاب سيرة قالوا بذلك، يشير ميسڤين أن روسو هو الذي استطاع أن يفجر وضعاً تاريخياً كان قد أصبح ناضجاً للثورة، وأنه استطاع ذلك بالضبط نتيجة المفاهيم إياها التي دعت الكاتب إلى اعتباره غير متزن الفكر، مريض الشخصية، كإعلانه عن تفوق الإنسان البدائي على الإنسان المتحضر ودعوته إلى تدمير النظام القائم باسم عصر ذهبي في المستقبل(6). ماذا يعني هذا كله؟... لماذا لم يستطع هذا النقد الذي صدر عن مجموعة من كبار الفلاسفة والمفكرين في عصر التنوير، وفي مجرى القرن التاسع عشر، أن يمنع أو أن يعثر هذا الدور الكبير الذي مارسه روسو، أو حتى أن يحدث خدشاً جدياً فيه؟... في «عظمة» روسو الفكرية؟... إن نابليون بونابرت نفسه قال مرة «لولا روسو لما حدثت الثورة الفرنسية»، الجواب على ذلك هو في العبارة الأخيرة من تعليق ميسڤين... (عصر ذهبي في المستقبل)،

* هنا تجدر الإشارة انه على الرغم من نقضه للفكر المثالي الطوباوي الذي يقترن «بالجمهورية»، فإن أرسطو لم يستطع تجنب هذا النوع من الفكر، فهو وجد نفسه مضطراً، كما يبدو، إلى الانشغال بهذا التفكير فيقدم تصوراً طوباويا خاصاً به كرس له قسماً كبيراً من كتاب «السياسة»، هنا نجد صورة عن طبيعة المدينة أو الدولة المثالية، حجمها، موقعها نظامها التعليمي التربوي، حكومتها، الخ...

هذه العبارة هي التي تفسر الدور الضخم الذي مارسه روسو ليس فقط في تفجير الثورة الفرنسية بل في الحياة السياسية والثورية الحديثة. ما يفسر هذا الدور ليس أفكاراً «جديدة»؟ غريبة متناثرة، بل فكرة «عصر ذهبي في المستقبل» تعد به هذه الأفكار. ألا يكشف لنا هذا في ذاته عن الضرورة الأساسية الجذرية التي تمثل فكرة المجتمع الجديد؟... المثل التي تعد الإنسان بحل نهائي للتناقضات التي يعيشها، للشرور التي يقاسيها، وبالخلاص النهائي من الوضع الإنساني الذي «يختنق فيه»؟...



إنني أشرت في سياق سابق إلى «الأشكال» التي قال بها أفلاطون، كيف أنها تتميز بوجود حقيقي مستقل، وكيف أن كثيرين من الفلاسفة، ابتداء من أرسطو، كانوا ينكرون ذلك على هذه الأشكال، ولكن هذا لا يعني، كما أشرت مباشرة وغير مباشرة في سياقات مختلفة، أن ضرورة المثال أو قوته تفرض أن يتميز بوجود حقيقي مستقل. فالمثال يمارس دوره بقوة ويفرض وجوده كضرورة عندما يكشف أنه يعكس ليس فقط حوافز واتجاهات يفرزها الوضع التاريخي، بل حاجات نفسية وأخلاقية تترتب على الوضع الإنساني. فكرة المجتمع الجديد استطاعت أن تكون ظاهرة ملازمة للسلوك الإنساني، للتاريخ كتاريخ، لأنها تعكس في أوسع أبعادها ومعانيها تلك الحوافز وخصوصاً هذه الحاجات. هذا ما رآه وانشغل به عدد من الفلاسفة والمفكرين ابتداءً من مطلع العصر الحديث. كانْت كان في طليعة هؤلاء.

كانْت رفض الاعتراف بأن مثل الكمال اعتباطية رغم أنه اعترف بأنها دون وجود حقيقي، ولكنه أضاف بأنها تتميز «بقوة عمية» لأنها توفر لنا نموذجاً أصلياً (archetype) يشكل الأساس لكمال ممكن في بعض الأعمال»، أو نموذجاً نقيس به الأعمال والممارسات التي نقوم بها فنحاول تطويرها والاقتراب منه إلى أعلى درجة ممكنة يمكن أن تسمح بها الأوضاع التي نعمل فيها والطاقات والموارد التي يمكن تسخيرها لذلك. كانْت يكتب «على الرغم من أننا لا نستطيع منح هذه المثل وجوداً موضوعياً، يجب أن لا نعتبرها اختلاقات فكرية، فهي تزود العقل بمقياس ضروري لا غنى عنه... وتجهزه بمفهوم حول ما هو كامل تماماً في نوعه، وبالتالي تجعله قادراً بأن يقدر ويقيس درجة وشوائب الناقص الغير الكامل»(7).

كانْت واجه، من هذه الزاوية، فكرة المجتمع الكامل (الجديد) في دراساته الفلسفية وحاول أن يرى ما هو نموذج وجودها، أو إن كان من الممكن تمثيل أو تجسيد هذه الفكرة. جوابه كان: «لا» قاطعة، وبذلك وصل في بحوثه الفلسفية الدقيقة إلى نتيجة تتناقض مع تصورات المصلحين والطوباويين والثوريين والكثير من الفلسفات الإنسية، ثم إنه على نقيض فلاسفة آخرين، كهيجل، مثلاً، في القرن التالي أو التاسع عشر، لم يقل بأن فلسفته الخاصة كانت تتوج الوعي العالمي. كانْت يرفض أي تمثيل لهذا المجتمع للأسباب التالية؛ فهو يعكس الخيال وليس العقل، ويشكل خطراً لأنه يوحي خطأ للإنسان بأن عمله سينتهي، على الأرجح، في أحد الأيام، وهذا يتناقض مع توكيد كانْت على لا نهائية العمل والتقدم، وأن ما لا يزال على الإنسان صنعه يتجاوز بكثير أحسن ما صنعه حتى الآن. هذا مطلب يتميز، في الواقع بطبيعة

لا نهائية كالقداسة، ثم إنه فكرة مضرة لأنه يضع أمام الإنسان نموذج سلوك يجب عليه تقليده، وهذا يتناقض مع استقلال الإرادة الغير مشروطة، كما يتناقض مع طبيعة العمل الأخلاقي الذي يجب أن يجد في ذاته قانونه الخاص(8). مفهوم كانْت حول الإنسان يرى ما فيه من قدرة غير عادية، فوق القدرة البشرية، فأكد على ذلك كمنطلق أخلاقي لا يسمح بأية راحة أو اكتفاء إنساني في هذه الأرض. كل ما يستطيع الفرد أن ينتظر من نشاطه الأخلاقي هو احترام أو تقدير معقول للذات. الفرد لا يستطيع كفرد حتى أن يزعم السعادة لنفسه، وهو يعمل لسعادة الآخرين، ولا يستطيع حتى أن يتوقع يوماً هذا المجتمع الإنساني العالمي الكامل الذي يشكل قدر الإنسانية وليس قدر الأفراد. الإنسان بالنسبة لكانْت، كائن يجب عليه ـ أو بالأحرى كائن ملزم بهذا الواجب لا يستطيع رفضه ـ أن يعمل على بلوغ الكمال، ولكن هذا الكمال لا يمكن أن يتحقق في أي زمان محدود.

كانْت كان، في الواقع، أول من حاول صياغة مرجع توجيهي عام على صعيد مثالي كحد أعلى يقع في أبعد مستوى تصاعدي ممكن عن الحدود والعناصر المكونة لأي مجتمع موجود. فهو يكتب في «نقد العقل الصرف» بأن الجمهورية الأفلاطونية أصبحت نموذجاً يضرب به المثل ـ ومدهشاً أيضاً ـ من حيث الكمال الخيالي... بروكير يسخر من الفيلسوف (أي أفلاطون) لأنه أكد بأن الحاكم لا يستطيع أن يحكم جيداً إن لم يكن مشاركاً في «الأفكار الأفلاطونية، ولكن يحسن بنا أن نتابع هذا الفكر وأن نستخدم، عندما يتركنا هذا المفكر المثير للدهشة دون مساعدة، جهوداً جديدة تضعه في ضوء أكثر وضوحاً بدلاً من أن نقذف به جانباً كشيء دون فائدة ونبرر ذلك بذريعة فاسدة بائسة وهي أنه غير عملي... ولكن على الرغم من أنه قد لا توجد أبداً حالة كاملة، فإن الفكرة التي تقول بهذا الحد الأعلى كمقياس لدستور معين، وذلك كي يمكن دائماً دفع الحكومة التشريعية إلى درجة أقرب، ثم أقرب من الكمال الأعلى الممكن ـ هذه الفكرة لا تكون أقل صحة أو عدالة نتيجة ذلك. ليس هناك من أحد يستطيع أو يجب أن يحدد بدقة الدرجة التي يجب على الطبيعة الإنسانية أن تقف عندها في مجرى تقدمها، أو الفجوة التي يجب أن توجد بالضرورة بين الفكرة وتحققها...»(9) كَانْت يقول، بكلمة أخرى مختصرة، أنه بقدر ما يقترب المثال من الحد الأعلى الممكن بقدر ما تزيد قيمته من ناحية عملية فيخدم بشكل أحسن قضية التقدم الاجتماعي. فعندما تتسع الطبيعة اللاعملية أو المثالية للمثال ويزداد قربه من أعلى حد يمكن تصوره من المطلق تزداد إمكانات النتائج العملية الممكنة التي تترتب عليه.

كانْت كان أكثر تفاؤلاً في البداية وتكلم، في الواقع، كما أشرت سابقاً عن «الحلم الجميل» الذي كان يتوقع أن يكون قدر الإنسانية النهائي، وهو تحقيق الكمال الأخلاقي الأعلى، ولكنه اعتدل فيما بعد في تطلعاته «الكمالية» بعد رؤية النتائج والمضاعفات التي ترتبت على الثورة الفرنسية، فأخذ يشعر أنه «يجب علينا ألاّ نأمل كثيراً من الناس في تقدمهم نحو الأحسن». إن المرارة التي شعر بها كنتيجة للثمن الكبير الذي ترتب على تجربة زمانه الثورية خفضت تطلعاته الأولى، فأصبح مقتنعاً بأننا يجب أن لا نتسرع باقتراح الأحلام وأننا نجرم، في الواقع، عندما نعمل على إلغاء تام لما هو موجود باسم المثال الأعلى، مثال الكمال(10)، ولكنه استمر

رغم ذلك على قناعته بضرورة هذا المثال كمقياس نحتاج إليه في قياس أعمالنا.

روسو نفسه، «مفجر الثورة الفرنسية»، و«أب الديمقراطية الحديث» والداعية إلى الديمقراطية المباشرة نفسها، كان قد تقدم كانْت وسبقه إلى الموقف القائل بأن قصد المثال هو، في الواقع، أن يكون مثالاً يحفز ويقيس وليس بأن يكون أداة خلق مجتمع يترجمه إلى واقع يتطابق معه. إن تهمه الخلط بين المثال والواقع، مملكة الله وممالك الأرض كانت توجه إلى الفلاسفة المثاليين، ولكنها لا تنطبق على روسو الذي كان لا يتوقع كثيراً ظهور دولته أو ديمقراطيته المثالية على هذه الأرض. روسو كان يصنف كتاب «العقد الاجتماعي» كدراسة سياسية معيارية وليس كدراسة أمبيريقية أو كجزء من العالم السياسي الوضعي؛ فهو كان يميز بين الفلسفة السياسية وبين غيرها من أشكال الفكر السياسي ويعتبر نظريته كجزء من الأولى، أي كنظرية تدعو إلى مجتمع سياسي صحيح وضروري من حيث طبيعته ومعناه، وبصرف النظر عن وجوده أو إمكان وجوده كجزء من الواقع. علم السياسة يحقق عملياً في القوانين والمؤسسات السياسية كما هي ولكن الفلسفة السياسية في تخطيط روسو «تحقق في القوانين كما يجب أن تكون... ولهذا فإن المجتمعات السياسية القائمة لم تكن قصد روسو الذي أراد من هذا التمييز أن يقترح انقساماً بين «ما هو كائن» وما «يجب أن يكون»، ويوجه بذلك إلى ضرورة الثاني والعمل في ضوئه». إن فلسفة روسو السياسية كانت استكشافاً لأشكال سياسية خالدة، والدولة التي يصفها حقيقية حتى وإن لم تتحقق، أو لن تتحقق أبداً في هذه الأرض(11).

إن كان المثال غير ممكن التحقيق، لماذا إذن يجب على الإنسان أن يعمل على تحقيقه؟... روسو توقع هذا الاعتراض وعبر عنه على لسان «أميل» الذي سأل، إن كانت الحالة الكاملة غير ممكنة للناس، لماذا يجب أن نفكر بها؟... جواب «أميل» يؤكد أن واجبها هو قبل كل شيء الوصول إلى ما هو حق في السياسة والالتزام به لأن هذا الحق يجب أن لا يرتبط بالمشاعر الإنسانية. بعد ذلك نستطيع دراسة الأوضاع الفعلية كي نرى ما أصبح عليه هذا الحق أو ما صنع منه الناس. هذا يعني، بكلمة أخرى، أنه يجب علينا استخدام تصورنا للمثال كمقياس نقيس به الواقع(12). مفهوم «الإرادة العامة» التي كانت محورية لفلسفة روسو السياسية، كان مفهوم إرادة لا تُدمر ولا تتعرض للفساد. فهي دائماً ثابتة، نقية ولا تتعدل(13). هذه الإرادة العامة كانت، بكلمة أخرى، مثالاً يمثل ما تكون عليه إرادة المجتمع عندما تكون محررة من التشويه، من أي فساد ينتج عن المصالح الخاصة، وكاملة في تنورها وفضيلتها(14). إنها إرادة لا تتحقق لأن الأوضاع التي تفترضها تمتنع على التحقق، ولكنها رغم ذلك تقوم بالدور المحوري في مذهب روسو السياسي، وهي تقوم بذلك لأنها مثال ضروري لهذا المذهب في قياس وتوجيه الأعمال السياسية.

في كثير من المناسبات يعبر روسو، كما نبه عدد من المفكرين والباحثين، عن فكر محافظ، ولكن هذه الثنائية التي يكشف عنها بين مبادىء ثورية وبين توجيهات عملية محافظة تعود إلى أن روسو كان يتميز بوعي شديد للتمايز الموجود بين «الحق» و«الممكن». إنها ثنائية تدل على الأقل أن روسو كان يتميز بالشجاعة الفكرية على تحديد الحق ولكن الاعتراف بأنه

قد لا يكون ممكن التحقيق(15). المجتمع المثالي (الجديد) الذي كان يحلم به «قد لا يكون ممكن التحقيق» كما هو، ولكن رفض أي أمل بذلك، أو بالأحرى أي احتمال بتحقيق مجتمع يقارب هذا المجتمع المثالي الذي كان يتطلع إليه ويحلم به، كان يمكن أن يقود روسو إلى حالة من اليأس القاتل(16)، روسو كان يرجع أيضاً إلى مفهوم آخر أساسي ـ بالإضافة إلى مفهوم الإرادة العامة ـ وهو مفهوم «الإنسان الطبيعي»؛ فهو كان يرى أن نمو الطبيعة الإنسانية في وسط ملائم وغير مشوّه بمؤسسات سيئة يعني أنها تكون طبيعة صالحة من حيث تكوين طبيعة الأشياء. لهذا كان مفهوم الإنسان الطبيعي يوفر لروسو مثالاً أو مقياساً يقيس به المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموجودة(17).

مفهوم الإنسان الطبيعي تغير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر فأصبح لا يعني الكائن العقلاني المجرد الذي قالت به نظرية جون لوك، وذلك لأنه لم يعد ينسجم مع التعدد الغير محدود الذين يكشف عنه الواقع الأمبيريقي. الإنسان الطبيعي أصبح عندئذ يعني مثالاً أخلاقياً، مقياساً يمكن به قياس وقائع السلوك الفعلي. «كانديد» فولتير، مثلاً، الكائن الطبيعي الجديد، كان يتعلم ببطء وألم الدرس التالي وهو «أن كل شيء يعمل نحو الأحسن في أحسن العوالم الممكنة». رغم اعترافه بالوقائع الأمبيريقية القاسية، فإن كانديد استمر ملتزماً بمثله وبالقناعة المتفائلة بأنه يجب إدراك الحياة وسيادتها عن طريق الفكر العقلاني. «كانديد» كان ينطوي بالتالي على ضعف لازم مفهوم الإنسان الطبيعي في هذا التحول الذي حدث. فعلى الرغم أنه كان صورة لامعة عبر فيها فولتير عن مبادئه الأخلاقية، فإن «كانديد» بقي كائناً عقلانياً، كائناً غير موجود في الواقع؛ وعلى الرغم من الجهد الذي قام به في كتاب آخر(18) كي يدلل على وحدة الطبيعة الإنسانية الكامنة وراء تعدد العادات، فإن إنسان فولتير الطبيعي لم يكن كائناً فعلياً، والإنسان الفعلي لم يكن، في معنى الكلمة التقليدي إنساناً طبيعياً(19) في أي حال، إن مفهوم الإنسان الطبيعي كان ضرورياً كمبدأ محوري لمذهب روسو يوفر له أرضية لفكرة المجتمع الجديد كمثال يقيس به الواقع ويصنعه. «إن أقصوصة حالة الطبيعة تخدم روسو كمقياس مثالي يمكن به أن نقيس الواقع الفاسد. إن أهمية هذه الحالة تكمن حقاً في كونها دون أهمية للتحديد* الذي يصور به روسو المجتمع»(10).

قبل كانْت، وروسو، كان دافيد هيوم الفيلسوف الذي سبقهما، في الواقع، إلى صياغة نظرية مماثلة حول معنى فكرة المجتمع الجديد كمقياس تحتاج إليه الحياة السياسية، والأخلاقية نفسها، وليس كقصد الغاية منه ترجمتها إلى واقع يتطابق معه. ففي بحث كتبه عام 1742، بعنوان «فكرة جمهورية كاملة» نراه يقول:

بما أنه يجب الاعتراف بأن أحد أشكال الحكم هو أكثر كمالاً من شكل آخر... لماذا لا نحاول إذن البحث عن الشكل الذي يكون أكثر كمالاً من كل الأشكال الأخرى؟... فإن وجدت هذه

* في اي حال، إن مجرى القرن الثامن عشر يدل بوضوح على تحول فكري من الإنسان الطبيعي المجرد إلى الطبيعة الإنسانية الفعلية، هذا التحول كان يمثل ثورة جديدة كبيرة في الفكر الإنساني. روسو كان العامل الفكري الأهم في حدوث هذا التحول لأنه كان المفكر، كما اشار كثيرون. الذي وجه العالم الحديث خارج عقلانية القرن الثامن عشر الهادئة الرزينة إلى الرومانطيقية اللاعقلانية والعاطفية الهائجة. فولتير والفلاسفة أدركوا هذا في حينه، ولهذا كانوا يخافون من أثره (21).

المحاكمة حلاً لها نتيجة إجماع عام بين ذوي المعرفة والحكمة، من الممكن عندئذ أن تبرز فرصة ما في عصر مقبل تسمح بتحويل النظرية إلى ممارسة أو واقعة... في أي حال، من الأفضل أن نعرف ما هو شكل الحكم الأكثر كمالاً كي نكون قادرين على خلق دستور حقيقي أو شكل سياسي يكون أقرب ما يمكن له، وذلك عن طريق تعديلات وابتكارات معتدلة لا تخلق اضطراباً كبيراً في المجتمع»(22). هذه النظرية تزداد أهمية لأن فلسفة هيوم السياسية تكشف عن اتجاه أمبيريقي قوي يمكن وصفه كوضعية تنطوي عليها. هيوم يركز، في الواقع، اهتمامه على المعطيات الأمبيريقية، يرفض قبول أية فرضيات أو مطلقات فلسفية، يتجه إلى ما يحدث فعلاً أو إلى ما يراه الناس كمقياس وليس إلى أي تفكير استنتاجي قبلي (prioria). فالسلطة السياسية، مثلاً، هي غالباً نتيجة اغتصاب، أو غزو، ولكن إن كانت هذه السلطة مستقرة، غير استبدادية أو قمعية وبالتالي مقبولة من أكثرية الشعب كسلطة شرعية، فإن هذا الوضع السياسي يكون كافياً ومقبولاً بالنسبة لهيوم، لا يحتاج إلى أية مناقشات أو محاولات فلسفية حول شرعيته، طبيعته أو نظام آخر يحل محله، إلخ... محاولات كهذه تكون مضيعة للوقت والجهد.

يجب هنا أن نذكر أيضاً في هذا الخط بانتام الذي اتخذ بعد عقود قليلة موقفاً مماثلاً يذكر بهيوم. بانتام، الذي كان يمثل المذهب النفعي، بله المؤسس له، رفض على نقيض الفلاسفة الذين كانوا يمثلون فلسفة التنوير في بريطانيا، كبريستلي، مثلاً، أن يكون الكمال، الذي يقولون به ويحددونه كسعادة كاملة، قريب التحقق أو في إمكان الإنسان: «فالسعادة الكاملة تعود إلى مناطق الفلسفة الخيالية، ويجب تصنيفها مع «إكسير» الحياة و«حجر الفيلسوف»(23). وفي مناسبة أخرى، كتب حول المثل العليا التي تتمثل في نظرية الحقوق الطبيعية التي مارست دوراً إيديولوجياً ثورياً ضرورياً في الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، أو الثورة الليبرالية بشكل عام. «إن هذه الحقوق الطبيعية هي بشكل خاص شعارات مناسبة للثوري المتعصب لأن نتائجها هدامة بشكل واضح، إنها تستخدم في إلغاء قيم معاصرة حيث تكون هذه القيم مجسدة في قوانين قائمة، إن عمل الحقوق الطبيعية كله هو الإعلان بأن التشريع باطل. حتى عندما يكون المقصود من هذه الحقوق عقلنة الثورة بدلاً من التشريع فإنها تفشل. فهي، مرة أخرى، هدامة وتوفر سبباً لتفجير الثورة، ولكن ليس لايقافها. إنها لا توفر أساساً لإقامة النظام حيث لا يوجد نظام، وتوحي بآمال لا تستطيع تحقيقها بأية وسيلة تشريعية كانت. فحق الحرية أو العمل على تحقيق السعادة سيكون دائماً حقاً ناقصاً حيث يوجد نظام سياسي وقوانين. «بانتام، يقدم أسباباً عديدة، منطقية، وعملية، في التدليل بأن من المستحيل تحقيق هذه الحقوق الطبيعية. بكلمة مختصرة، هذه الحقوق الطبيعية هي، في الواقع، مبالغات لفظية فقط»(24).

ولكن رغم هذا النقد يكتب بانتام في مناسبات أخرى بأن المثال ضروري للحياة السياسية كمقياس ترجع إليه. فهو كتب، مثلاً، «إن دستور الدولة شيء، ولكن سلوك الدولة والشعب في ظل الدستور شيء آخر... بانتام كان لا يريد القول طبعاً أن الشرائع وبرامج الإصلاح القانوني كانت محاولات عابثة؛ على العكس، إنه كان يرى أنها ضرورية لأنها مفيدة ونافعة ولكن كنماذج أو كمثال للإصلاح القانوني»(25).

إنني أشرت في سياق سابق إلى النماذج الأساسية التي يصنف فيها مونتسكيو أشكال السلطة السياسية التاريخية. إنه يكتب حول ذلك وتعليقاً عليه «هذه هي مبادىء النماذج الثلاثة، ولكن هذا لا يعني أن الناس في جمهورية ما يكونون فضلاء، ولكنه يجب عليهم ذلك؛ هذا لا يدل أنه في ملكية ما يتميز الناس بحس الشرف، أو أنهم في دولة استبدادية معينة يتميزون بشعور الخوف، أو أنه يجب عليهم أن يكونوا كذلك، دون هذه السمات تكون الدولة ناقصة»(26). هذا يعني أن نظرية مونتسكيو وكثيرين آخرين من القائلين بهذا النوع من تصنيف أشكال السلطة السياسية، تشير بأن كل مجتمع سياسي هو تجسيد ناقص لمثال كان عنصراً مكوناً له، وحافزاً دافعاً على نموه، وقصداً يتقدم نحوه أو يبتعد عنه(27). هذا يعني في دوره أن رجل الدولة أو المشرع الكبير أو الحكيم هو الذي يتبين ليس فقط طبيعة المثال وكيفية العمل به في الواقع، بل طبيعة سيرورته فيلائم أعماله مع هذه السيرورة إن كانت ديناميكية لا تزال قادرة على التقدم وتحويل الواقع في اتجاه المثال، أو يتوقف عن ذلك ويحاول توجيه المجتمع والدولة في اتجاه آخر إن هي خسرت حيويتها فأصبحت عاجزة عن تحريك المجتمع ودفعه إلى تجاوز ذاته.

روسو يقدم أيضاً نموذجية سياسية، النموذج الديمقراطي، النموذج الأرستقراطي، والنموذج الملكي، ولكن روسو يرفض أن يؤكد على وجود شكل حكومي أو سياسي مثالي ملائم لجميع الناس وفي جميع الأوضاع، فالسؤال: ما هو أحسن شكل حكومي مثالي على الإطلاق، هو سؤال غير محدد، غامض ولا يمكن الإجابة عليه: «فنحن نجد في جميع الأزمنة»، كما يكتب «نزاعات كثيرة حول أحسن شكل حكومي، دون أي اعتبار للواقعة التالية وهي أن كل شكل يمكن أن يكون أحسن شكل ممكن في بعض الحالات، وأسوأ ما يمكن في حالات أخرى» وأن الدساتير في جميع أشكالها يمكن أن تستخدم بشكل سيىء، وأن تصبح فاسدة، ثم يضيف «لو وجد شعب مكون من الألهة، لكان من الممكن لحكومتهم أن تكون ديمقراطية، ولكن حكومة كاملة بهذا الشكل ليست للكائنات الإنسانية»(28). هذا يعني، مرة أخرى، أن فكرة المجتمع الجديد، أو مثال الكمال، ليست فقط ضرورية وإن كانت تمتنع على التطبيق، بل أن نظريات كهذه تدرك ذلك وتؤكده، ولكنها تقول به ككمال نظام، نموذج سياسي معين، أو على صعيد المجتمع ككل، وفي جميع أبعاده، وذلك نتيجة قناعة بهذه الضرورة.

هذه الضرورة كانت تفرض وجودها باستمرار، وكثيرون من الفلاسفة كانوا يقولون بها حتى عندما كانت تتناقض مع اتجاه أساسي لمذهب سياسي أو فلسفي يقولون به، كما رأينا في الأمثلة السابقة. هيجل مثلاً،، اعتبر أن فلسفته تمثل نهاية الفلسفة وأن الفكر وجد فيها أخيراً مأواه الأخير والنهائي، ولكن هذه الفلسفة فسرت التاريخ الإنساني كحركة، كسيرورة تطورية تحفزها جدلية أساسية متأصلة فيها، مما يعني إعطاء هذا التاريخ طبيعة لا يمكن أن تنتهي في أية حقيقة مطلقة، وحالة نهائية او مثال متكامل، ولكن هذا بالضبط ما ينتهي اليه هيجل. هذا يكشف ان فلسفته تنطوي على تناقض داخلي مزمن فيها، ولكن هذا التناقض يدل في نفس الوقت على الحاجة الأساسية لنهاية كهذه، عن جدلية مماثلة للجدلية التي تدفع إلى فكرة المجتمع الجديد فتفرض وجودها كضرورة فكرية أو فلسفية.

فكرة المجتمع الجديد ـ فكرة مثال الكمال ـ ضرورية إذن كي ندرك النقص الموجود في الواقع الذي نحياه، كمقياس يساعدنا في معالجة هذا النقص وتجاوزه. في مطلع العصر الثوري الحديث، كتب توماس سيرات، الذي يعتبر الإيديولوجي الإنكليزي الأول للحركة الأوروبية الجديدة الداعية إلى المنهج العلمي الاختباري أو الأمبيريقي في القرن السابع عشر ـ كتب «الذي لا يجعل أعظم الأشياء قصداً له يجد أنه لا يستطيع إلا نادراً أن يتجاوز أدنى هذه الأشياء»(29) هذا العلم الاختباري الجديد كان يعني، بالنسبة له، تكامل الفلسفة والطريق إلى جنة أرضية(30) هذا بالضبط ما كانت تعنيه ـ كما رأينا حتى الآن ـ فكرة المجتمع الجديد. لهذا فإن النقد الأساسي الذي كانت تواجهه وهو كما كشف الفصل السابق، أن الكمال الذي تقول به يستحيل وبالتالي فهي «وهم» و«فكرة اعتباطية» ـ أن ذلك النقد هو الذي يمثل، في الواقع، هذا «الوهم»، هذه «الاعتباطية».

المفكر الفرنسي، جورج دوفو، كتب في مجرى تعليق حول الكاتب الألماني أرنست يونغر، أن هذا الأخير «كاهن يبني مدناً مثالية وهمية كي يمكن له إدراك المدن الحقيقية»(31) دوفو عبر في هذه العبارة الواضحة الحاسمة عن طبيعة، عن غائية فكرة المجتمع الجديد الأساسية، وهذا ما عجز نقدة هذه الفكرة عن رؤيته. رائد الفوضوية وليام غودين كان يعبر عن الشيء نفسه، عن الحقيقة ذاتها عندما كتب مرة إلى شيلي، «إن أحسن ما يمكن أن نرغب به هو في قناعتي تغذية الغليان الفكري المنفرد وتأجيل التطبيق والعمل»(32) إن «تحقيق المقاصد الإنسانية يشكل توتراً معقداً بين المثل الأخلاقية والصعوبات الاجتماعية، والتاريخ لا يدل حتى الآن على إشارة تعني إمكان حلول كاملة ونهائية»(33) ولكن هذا لم يخفف من حدة الحافز الإنساني الذي يتطلع إلى تحقيق المدينة المثالثة، إلى فكرة المجتمع الجديد.

فكرة المدينة المثالية أو المجتمع الجديد كانت من عمل فلاسفة ومفكرين ضاقوا ذرعاً بالبنى الاجتماعية الأخلاقية التي يحيا فيها الإنسان، وبعد أن درسوا أنماط وتجارب حياته أرادوا صياغة مجتمع مثالي نموذجي كمقياس يمكن، أو بالأحرى يجب الرجوع إليه، في تقييم النماذج الموجودة، والكشف عما تنطوي عليه من نقص. في دراسة عامة حول الظاهرة الطوباوية يخلص ريشتر إلى نتيجة مماثلة. إنه يكتب «إن دراسة الطوباوات ليس التشجيع على الهروب من الحقائق الاجتماعية الغير مريحة، أو بناء قصور في الهواء، بل المساعدة على تكوين مقاييس يحكم بها الناس على المجتمع الموجود، وتحسين نوعية الحياة في عالمنا الحالي»(34).

إن أحد الفلاسفة الهيجليين، خلص من دراسته لفلسفة هيجل، إلى القول بأن الدرس الحقيقي الذي تقدمه لنا هذه الفلسفة هو أن المجتمع الأرضي لا يستطيع أبداً أن يكون هدفاً ملائماً للإنسان، «إن كل واحد منا هو أكثر من المجتمع الذي يوحدنا، لأن في كل واحد منا تطلّعاً إلى كمال لا يمكن أبداً لهذا المجتمع أن يحققه». ثم نراه يضيف في توكيد على هذه الناحية في فلسفة هيجل، بأن هذه الفلسفة تكشف أنها لا تنطوي على أي وصف للمجتمع نفسه ككائن عضوي حي، وأنها تربط بالتالي فكرة وحدة أشد الكل بفردية أكثر حدة بين الأفراد الذين يتكون منهم هذا الكل(35). «إن كل فرد منا هو أكثر من المجتمع الذي

يوحدنا»!... هذه الحقيقة، التي كنت أرجع إليها في سياقات سابقة مختلفة كقدرة الإنسان على تجاوز ذاته وواقعة، هي التي كانت تدفع الفلاسفة بأن «يضيقوا ذرعاً» بأي وجود موجود، هي التي كانت حتى الآن، وستظل في المستقبل، تدفع الإنسان باستمرار نحو فكرة المجتمع الجديد. الفيلسوف اللاهوتي البروتستانتي راينهولد نيبهور كتب بأن مأساة الإنسان هي أنه يستطيع أن يتصور الكمال الذاتي ولكنه لا يستطيع تحقيقه. ولكن من الممكن القول أيضاً وفي أرضية فلسفية قد تكون أقوى، إن عظمة الإنسان أو انسانيته نفسها هي في أنه يستطيع أن يتصور الكمال الذاتي ولكن دون أن يستطيع تحقيقه، أو أن حياة الإنسان تكون حقاً مأساة يحياها لو كان بإمكانه تحقيق الكمال الذاتي الذي يتصوره وأن هذا هو الذي يقود نهائياً إلى فكرة الله الميتافزيقية.

نيبهور يقول، من ناحية أخرى، إن وضع الإنسان أثيم في طبيعته ذاتها، وإن خطيئته الأصلية والتي لا يمكن أساسيا إزالتها هي كبرياؤه أو أنانيته، وإن من الوثنية القول إن الكائنات الإنسانية تستطيع تصميم وخلق مملكة الله على الأرض. هنا أيضاً يمكن القول، وفي أرضية فلسفية أقوى في قناعتنا، بأن وضع الإنسان قد يكون أثيماً من حيث طبيعته، ولكن طريق الإنسان الوحيدة إلى التحرر من هذا الإثم هي في تجاوزه، أو بالأحرى في العمل على تجاوزه، وأن العمل نحو مجتمع كامل (مملكة الله على الأرض) قد يمثل أحسن أشكال هذا التجاوز، يمثل اعتزاز الإنسان بانسانيته وقدرته على العطاء، والعطاء الكبير، وليس كبرياءه وأنانيته. لهذا ليس من الغريب أن تصل الفلسفة العلمانية إلى صورة كمال تماثل من حيث غائيتها وطبيعتها بقدر كبير صورة الكمال الذي تصل إليه الفلسفة الميتافيزيقيّة واللاهوتية، لأن كلتيهما تترتب على تناقضات وضع إنساني واحد. لهذا لم يكن من الغريب أيضاً أن تقود في بعض الأحيان طريق الفلسفة الأولى إلى فكرة الله نفسها.



نقد فكرة المجتمع الجديد أو مثال الكمال الذاتي فيها يتجاهل هذه النتيجة التي وصلنا إليها، التي يمكن أن يقود إليها أي تحليل أساسي بعيد للوضع التاريخي والإنساني. تحليل كهذا يجب، في الواقع، أن يقود نهائياً إليها. كثيرون اعتبروا كانْت كالفيلسوف الذي كشف زيف الميتافزيقيا، ولكن على الرغم من أن كانْت اعتبر الميتافيزيقيا الكلاسيكية موضوعاً غير وارد، فإن هذا لا يعني أنه كان لا يبالي بالموضوعات الأساسية التي كان يعالجها فلاسفتها، كالحرية، والخلود، والله. لهذا نراه يعمل جاهداً كي يعيد ولكن على أسس مختلفة، ما كان قد استثناه سابقاً على صعيد المعرفة النظرية والعلمية. ما يهمنا هنا هو علاقة ذلك بطبيعة موضوعنا، فكرة المجتمع الجديد ومثال الكمال الذي تقوله به.

كانْت يبدأ من واقعة الوعي للواجب الأخلاقي، ويحاول أن يدلل بأن هذا الوعي يفترض الحرية؛ فإن كان يجب علي، إذن أنا قادر. القانون الأخلاقي يفترض، علاوة على ذلك، الانسجام التام مع ذاته، أي الفضيلة الكاملة، ولكن هذا مثال يتطلب بلوغه، كما يفترض كانْت، امدا لا نهاية له. هذا يعني أن الخلود، أي في معنى تقدم لا ينتهي نحو الماثل، يشكل فرضية

للقانون الأخلاقي؛ وعلى الرغم من أن الأخلاق لا تعني، من ناحية أخرى، العمل لأجل سعادة شخصية، فإن الأخلاق يجب أن تقود إلى السعادة. ولكن تناسب السعادة مع الفضيلة يتطلب فكرة كائن أعلى يستطيع ويريد إقامة هذه العلاقة. هذا يعني أن فكرة الله تشكل هي الأخرى، فرضية في القانون الأخلاقي. هذا يعني، بكلمة أخرى، ومن زاوية موضوعنا، أن افتراض حقيقة مطلقة كتجسيد لمثال كامل أعلى هو شيء لا يمكن تجنبه لأنه فرضية يفرضها أو يفترضها الحس أو الوعي بالواجب الأخلاقي. ولكن بما أن هذا المثال لا يمكن أن يتحقق، فإن فكرة الله تصبح ضرورية كفرضية لتطابق هذا المثال مع ذاته. كانْت يقول، بكلمة أخرى، «إننا لا نستطيع أن ندلل، على طريقة بعض الميتافيزيقيين الذين رأوا أنهم يستطيعون ذلك، بأن الإنسان حر، بأن روحه خالدة، وبأن هناك إلهاً تصاعدياً موجود؛ ولكن نحن نعي ضرورة الواجب الاخلاقي، وبالتالي أن الحرية والخلود والله فرضيات لهذا القانون الأخلاقي. إنها مسألة إيمان عملي، أي إيمان ينشغل بالالتزام بنشاط أخلاقي(36).

فلاسفة آخرون انتقلوا، مثل كانت ولكن بطريقة مختلفة، من فكرة المجتمع الجديد، الكمال الذي تفترضه، إلى فكرة الله التي تجده في أعلى صوره الممكنة. فالتطلع إلى وحدة انسجامية كالوحدة التي تميز فكرة المجتمع الجديد أو المجتمع الكامل يعني وحدة تدمر التعدد، أي بكلمة أخرى، ما يميز المجتمع الإنساني ويكون فرادة الإنسان. هذا النوع من المجتمع يعني أيضاً الاكتفاء الذاتي في الإنسان، وهذا الاكتفاء يفترض في هذا السياق استثناء الحب نفسه والمشاعر الإنسانية الأخرى. لهذا لم يتردد هؤلاء بالقول أن التصورات الكمالية (فكرة المجتمع الجديد) تجرد الإنسان من إنسانيته؛ فكي يمكن تحقيق الكمال في معناه الكلاسيكي يكون من الضروري، أولاً، وكما اعترف بذلك عدد كبير من الكماليين أنفسهم، أن تزول إنسانية الإنسان، أن يصبح مماثلاً لله، وأن يرتفع فوق الوضع الإنساني نفسه. ولكن الله كائن لا يفترض به أن يعرف شيئاً عن الحب، العلم، الفن، العائلة، الاصدقاء، الاكتشاف، الاعتزاز بالعمل، اللذة في الخلق والإبداع؛ إلخ... فهل يمكن للإنسان حقاً أن يكون إنساناً، أو أن يعتبر ككمال وضعا يستثني كل هذه الأشياء لمصلحة الكمال، الخلود، النظام، الانسجام، الغبطة، السعادة الصافية.

هنا تجدر الإشارة أن فلاسفة آخرين ذهبوا إلى أبعد من ذلك فانتقلوا إلى نقد فكرة الله نفسها لأنها تولد الضجر والتبرم في كمالها المطلق، وتمثل صورة كائن أعلى كامل متكامل، خالد، ثابت، لا نهائي، غير محدود بأي شيء، مكتف تماماً بذاته، إلخ... الملائكة نفسها تمردت لأنها تعبت من هذه الرؤيا الرتيبة. هذا يعني في فلسفة هؤلاء أن هذه الطبيعة الإلهية تخرج الله ذاته من نطاق الإدراك العقلي أو العقل الناقد، ولا تنفتح له في استكشاف وتحري وجوده. فهو دون حركة، دون تناقضات، دون تحول، دون نقص، وبالتالي لا يمكن تحويل وجوده إلى موضوع يمكن بحثه وتحليله كمشكلة علمية. لهذا فإن وظيفة العقل نحوه هي التأمل فيه كمشهد، يثير في ذاته الطمأنينة والراحة، الغبطة والسعادة، وحتى الشعور بالتكامل والكمال. بعض الفلاسفة، كـ لا يبنيز، مثلاً، حاولوا الرد على هذا النوع من النقد، وذلك بالتوكيد بشكل خاص أن ميزات الله اللانهائية تعني أن العقل يجد فيه دائماً ما يثير خياله، الجديد الذي يجذبه(37).

نقد كهذا يوحي أن القائلين به يتحدثون عن مثال الكمال وكأن من الممكن تحققه. ولكن منهم من يرى احتمال ظهور مجتمع كهذا ويريد التحذير من قيامه لأن مجتمعاً كهذا يجرد الإنسان من إنسانيته، وهو مجتمع للآلهة وليس للإنسان، بينما الآخرون يرون أن تحقق هذا الكمال، في المجتمع يولد فيه، كفكرة الله، حالة من الطمأنينة والراحة والغبطة، السعادة والشعور بالتكامل والكمال، ولهذا لا خوف هناك من ظهوره لأنه يعني تكامل الإنسانية في الإنسان وليس تجريده منها. ولكن مثال هذا الكمال في مجتمع جديد يمتنع، كما رأينا سابقاً في سياقات مختلفة، عن التحقيق وقيمته هي في وجوده كمثال وليس في تحوله إلى واقع. المؤمن بهذا المجتمع لا ينشغل عادة بهذا النوع من التنظير الفلسفي أو التحليل العلمي، لأن ما يريده ويتطلع إليه هو صورة مجتمع يوفر مخرجاً أو حتى مشهداً، يمكن للإنسان أن يرتاح في وحدته وانسجامه، تكامل وتناسق عناصره وبنيته، ويجد فيه المجتمع النقيض للمجتمع الذي يحيا فيه. ما يغريه فيه هو مشهد يمكن أن يطمئن إليه ويسعد به في ذاته، دون الصعوبات والتحديات، التناقضات والشكوك التي تترتب على التنظير أو التحليل الذي يرافق التدليل عليه. إن الحدود الإنسانية التي يعمل فيها تدفع إلى هذا المثال، إلى فكرة مجتمع جديد يمثله ويحقق الخلاص له. ولكن هذه الحدود نفسها هي التي تحول دون ترجمة ذلك إلى واقع. إننا نعرف من تجاربنا التاريخية أن المجتمعات والكائنات الإنسانية تستطيع تحقيق تحسين جذري في أوضاعها، ولكن ما لا يجب تجاهله هو أن ما كانت تحققه، وما يمكن لها تحقيقه يترتب على وجود هذه الحدود، وجود التناقضات والشرور التي ترافقها، وما تعنيه من تحديات وحالة قلق تحفز على الخلق وتجاوز الذات. لهذا كان التاريخ يدل أيضاً وبوضوح أن محاولات الإنسان في تجاوز هذه الحدود جذرياً وجدياً في خلق مجتمع الخلاص، المجتمع الجديد «الكامل، الفاضل، والمثالي «كانت تعني العنف الإيديولوجي الجماعي الذي يشكل نتيجة «عفوية» تقريباً، تترتب على جدلية ذلك التجاوز *.

اليونانيون القدماء تكلموا عن «الكبرياء» الإنساني hubris الذي يمكن أن يبلغ درجة خطيرة تنقلب كارثة على صاحبها، والذي يعني أساسياً محاولة الإنسان بأن يصبح في وضع مماثل للآلهة، كيف أن ثمن هذا يكون الموت. ولكن الإنسان كان دائماً يحاول، ولا يستطيع تجنب المحاولة، لأن حدود وضعه الإنساني تدفع به في هذا الاتجاه. لهذا كتب سارتر مرة «بأن الإنسان كائن يعمل على التحول إلى إله ولكنه أضاف بأن هذا يعني أن الإنسان عاطفة عديمة الجدوى أو عقيمة. ولكن هنا يمكن القول أيضاً أن الإنسان ليس، على العكس، عاطفة عقيمة دون جدوى بالضبط لأنه يقوم بهذه المحاولات التي يتجاوز فيها ذاته. فهو يصبح حقاً هذه

* هنا تجدر الإشارة كمثل على ذلك إلى فلسفة أفلاطون نفسه وكيف كانت تعبر عن هذه الجدلية من زاوية معينة، ففي حواراته الأولى كانت «الأشكال» تتخذ معنى مجرداً واحداً مماثلاً لأبطال هومير، وتعمل كنماذج يرجع الناس إليها في الحكم على اعمالهم وأنسهم. إنها المثل العليا التي يجب ان نتطلع إليها والنماذج التي يجب ان نقلدها، ولكن حواراته الأخيرة انتقلت إلى الآلهة. تؤكد عليها، وليس على «الأشكال» كمثل أو نماذج كمال (38).

هذه الجدلية تدفع في ذاتها. كما يبدو. من سيرورة المذاهب الفلسفية والإيديولوجيات التاريخية ليس فقط إلى حقائق تصاعدية ومطلقة بل إلى حقائق إلهية مطلقة. حقيقة إله أو آلهة هذا يعود إلى أسباب عديدة أذكر منها بشكل خاص حاجة الناس إلى «شخصية» هذه الحقائق المجردة إلى رموز حسية لها.

العاطفة العقيمة عندما يخسر القدرة أو الاستعداد على هذا النوع من التجاوز الذاتي. الإنسان، كما حدده سارتر نفسه، هو مشروع في المستقبل، وهو تحديد يتناقض مع قوله السابق حول الإنسان كعاطفة عقيمة بسبب تلك المحاولات من التجاوز الذاتي التي يريد فيها أن يتحول إلى إله. فالإنسان يحتاج إلى هذه المحاولات كي يحقق أو يتجاوز ذاته كمشروع في المستقبل.

فكرة المجتمع الجديد تمثل إحدى المحاولات الأساسية التي تشد الإنسان إلى هذا المستقبل في شكل معين، وتعلن عنه بالتالي «كمشروع في المستقبل». لهذا كان نقدها من هذه الزاوية، كما صنع عدد من المفكرين والفلاسفة، يعني قصوراً في إدراك الإنسان ووضعه. هيردر، مثلاً، رفض نظرية كانْت القائلة بأن على الناس العمل والتضحية بمصالحهم الخاصة وراحتهم في سبيل إقامة مجتمع جديد مثالي وكامل في مستقبل بعيد غير محدود لن يعيشوا لرؤيته أو التمتع به. فالناس يجب، كما يكتب، أن يحققوا السعادة والكمال في زمانهم الخاص، في مجرى حياتهم، ومطالبتهم بتضحية هذه الحياة لأجل مستقبل بعيد يشكل ليس فقط ظاهرة غير معقولة بل قاسية جداً.

ما يتجاهله هيردر ونقدة آخرون اتخذوا موقفاً مماثلاً هو أن الناس كانوايصنعون هذا باستمرار. فالتضحية بمصالح وراحة آنية، وحتى بالحياة نفسها، في سبيل مجتمع من هذا النوع في مستقبل بعيد كهذا تمثل واقعة تاريخية. المسألة هي إذن تفسيرها وليس تجاهل وجودها أو إدانتها. عندما تعيد ظاهرة ما ذاتها في هذا الشكل الرتيب عبر التاريخ، فذلك يعني أن هناك في الوضع الإنساني التاريخي نفسه، كما شرحت سابقاً، جدلية موضوعية تدفع في هذا الاتجاه. دور الفيلسوف أو الباحث العلمي هو تحليل عناصر هذه الجدلية وليس التنكر لها أو الاقتصار على تقييم بعض الأمثلة عليها كأمثلة فردية منعزلة. إن نحن أمنا على طريقة هيردر بأنه لا يجب أو حتى لا يمكن أن نطالب الإنسان بتضحية سعادته أو مصالحه الآنية في سبيل مجتمع سعيد في مستقبل بعيد، فإننا نتجاهل ليس فقط ظاهرة تاريخية موضوعية من أهم الظواهر التي يتكون منها التاريخ، بل نتجاهل إنسانيتنا نفسها. لكن بالإضافة إلى هذا الجانب الموضوعي الذي يمكن أن نخلص منه إلى نظرية علمية حول الإنسان والتاريخ هناك، علاوة على ذلك، اعتبارات أخلاقية فلسفية ـ أشرت إليها في سياقات سابقة ـ تدعو إلى ممارسة هذا الالتزام بمستقبل أو مجتمع مستقبلي من هذا النوع. فالإنسان «يجب» أن يرتبط بظاهرة كهذه لأنه «يجب» أن يؤمن بأن من الممكن له أن يصنع نفسه أو التاريخ من جديد. هنا تجدر الإشارة أيضاً أن هيردر تكلم، في الواقع، في مناسبات أخرى، عن الإنسان كسيرورة، ككائن خلق في العالم كي يتعلم العقل والحرية، وعن «الإنسانية» كشيء كامن في الإنسان، يحتاج إلى التنمية أو يجب تنميته. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن الإنسان يكشف عن إنسانيته وإمكانيتها بعمل «مثال» في المستقبل، في عمل يتجه إلى المستقبل، إلى مستقبل يحدده بشكل خاص كالمستقبل الذي يمكن أن يعيش فيه لأنه يكشف عن إنسانيته وإمكانياتها(39).

الواقعة الواضحة وهي أن الحياة الإنسانية تحدث بين الولادة والموت، أن الإنسان كائن

فان، أنه رغم ذلك يقوم في بعض الأوضاع الخاصة بأعمال يقع معناها خارج ووراء وجوده البيولوجي يدلل أن وعي الإنسان يستطيع أن يتجاوز الموت نفسه. فبعض الأشياء، كما يكتب دي توكفيل، تكون أكثر أهمية من الاحتفاظ بالحياة. فمهما كانت درجة نضال الإنسان في تحقيق منفعة الفضيلة، فسيكون من الصعب دائماً على شخص لا يريد أن يموت، أن يحيا حياة فاضلة(40).

كلمة «الطوبى» التي خلقها توماس مور في القرن السادس عشر تعني الأرض، المكان الغير موجود، المجتمع الذي لا يوجد فيه أي شيء ناقص، أي شيء لا يمثل الخير والفضيلة. إنه المجتمع الكامل. ولكن إن كان مور اختار هذه الكلمة في الإشارة إلى مجتمع لا يعرف مكاناً، فلأنه كان يطابق بين الكمال والوهمية. فمن يسعى إلى الكمال يسعى وراء وهم، ولهذا لا يصح أن يجد أرضاً خاصة به، أرضاً يمكن التحول إلى واقع فيها، أرضاً يمكن للناس الإهتداء إليها أو جذبهم نحوها. مور لم يكن يفكر أو يتوقع بالتالي، عند صياغة هذه الكلمة، النجاح الهائل الذي قدر لها تحقيقه. هذا النجاح تحقق لأنه كشف عن حاجة أساسية تلازم الإنسان كإنسان، في وضعه الإنساني، وهي الرغبة في الخروج من وضع ناقص دائماً، إلى وضع نقيض أو كامل دائماً. هذه هي الغرية التي تفسر ذلك النجاح. الإنسان، على عكس الآلهة والحقائق الميتافيزيقية العليا، ليس كائناً يتميز بالاكتفاء الذاتي. إنه ينطوي على نقص جذري يميز إنسانيته نفسها، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يكون كاملاً تماماً. لهذا كان يجد نفسه مندفعاً باستمرار إلى نموذج ما عن الكمال يتجاوز به هذا النقص، ويقيس ما يقوم به بالرجوع إليه. ثم إن طبيعة العمل الفكري تعني سيرورة "processus" فكرية، نشاطاً يعمل على الكشف عن شيء لم يكن موجوداً في البداية، ويجهز العقل بنتائج يصل إليها في نهاية هذا العمل؛ وهذه النتائج الأولى التي يمكن أن يصل إليها تطرح مشاكل جديدة أو تنقل الفكر إلى مجالات أخرى يتابع فيها سيرورته إلى ما لا نهاية له. هذا يفرض فكرة المستقبل وضرورة تفسيره أو تصوره مقدماً في إطار قصد ما.

السياق الاجتماعي التاريخي الذي يدرس فيه الفكر موضوعاً، مشكلة أو ظاهرة معينة، يرتبط به ولا يستطيع الانسلاخ عنه، هو سياق نسبي يعني أن الوقائع والأفكار والمناهج والمصالح، والمنطلقات الخ... تتغير في مجراه وأن ذلك يضع في أكثر الأحوال أقنعة مختلفة على الفكر وعمله. ولكن بالإضافة إلى هذا السياق هناك سياق آخر هو السياق العقلاني الذي يخرج فيه الفكر من السياق التاريخي، فلا ينشغل به أو ينتبه إليه. في هذا السياق يحاول الفكر أن يتجاوز النسبية التاريخية التي تميز هذا الأخير، وأن يصل إلى حقائق عليا يمكن أن يتجه بها خارجه. فكرة المجتمع الجديد كانت باستمرار بين هذه الحقائق. هذا يعني أيضاً، ومن زاوية أخرى، أن جدلية العمل الفكري نفسه تقود إليها.

أرسطو، مثلاً، رفض كلياً «الأشكال» في فلسفة أفلاطون وخصوصاً ما تقوله حول «شكل الخير» *، لأن معرفة هذا الشكل، حتى وإن افترضنا وجود شيء كهذا أو إمكان معرفته، تكون

* Form of The Good

دون فائدة من ناحية عملية لأنها لا تساعد أي إنسان في ممارسة عمله أو نشاطه. فكيف يمكن لأي اختصاصي، سواءً كان طبيباً، مدرساً، فناناً، قائداً عسكرياً، سياسياً، الخ... أن يكون أحسن مما هو عليه إن هو عرف أو تعرّف على شكل الخير؟... فالمدرس، والفنان، والطبيب، والسياسي، الخ... لا يصبح أحسن مما هو عليه إن هو عرف «شكل الخير». الفرد لا يستطيع أن يطور كفايته أو يزيد درجة كمالها في عمل خاص يمارسه كنتيجة صرفة لمعرفة هذا الشكل. فالطبيب يجب أن يعرف طبيعة المرض الذي يعالجه، والعلاج المناسب، والمدرس يجب أن يعرف كيف ينقل المعرفة إلى طلابه، أو كيف يزيد من معرفته للموضوع الذي يدرسه. العمل على اكتمال ذاتنا يعني تحقيق قصد خاص. فالمدرس يكمل ذاته بنقل معرفة جيدة لطلابه وتحفيزهم على تحقيق المعرفة، والطبيب يكمل ذاته بإرجاع الصحة لمرضاه، إلخ... ولكن الالتزام بحقيقة ما مطلقة تعلو على هذه الأعمال الجزئية وتعطي معنى لحياة الإنسان ككل، لوجوده كإنسان، يمكن أن يزيد جداً من كفاية الطبيب، المدرس، الممرض، إلخ... لأنه يمكن أولاً أن يساعده في الكشف عن طاقاته كل طاقاته، وثانياً، أن يحسن جيداً مسؤوليته الأخلاقية فيكرس ذاته بقدر أكبر لخدمة الذين يُفترض بعمله أن يساعدهم. فالإنسان يحتاج إلى التزام أخلاقي إنساني عام كهذا حتى في اختصاصه. إن أرسطو كان يفترض، في الواقع، وجود وضرورة قصد ملائم لإنسان كإنسان، أي قصد يتميز عن المقاصد الأخرى المختلفة التي تقترن بالأعمال الخاصة التي يقوم بها، كطباخ، وطبيب، ومزارع، الخ... أرسطو وجد أن هذا القصد هو السعادة وهو قصد لا يقترن باللّذة، لأن هناك أشياء عديدة نرغب بها وإن كانت لا ترافقها أية لذة.

قصد كهذا «ملائم للإنسان كإنسان» هو إذن قصد ضروري. لهذا لا يصح رفض فكرة المجتمع الجديد لأن الكمال الذي يقترن بها يمتنع على التحقيق. فإن نحن فهمنا من هذه الفكرة التزاماً بمثال لا يمكن تحقيقه أو تحقيقه تماماً، فإن ذلك يعني أن التاريخ أو الإنسان نفسه يجد معناه، وحتى وجوده نفسه، في التزامات من هذا النوع. إن فكرة المجتمع الجديد كمثال من هذا النوع كانت، رغم ذلك، ضرورية للإنسان والتاريخ كأداة تساعد في صنع التاريخ وتكوين الإنسان.

الطوبى، «فكرة المجتمع الجديد»، كما يكتب مامفورد، «كانت منذ مدة طويلة اسما للمستحيل والغير حقيقي. إننا أقمنا الطوبى فوق وضد العالم. إن طوباواتنا هي التي تجعل في الواقع، العالم مقبولاً بالنسبة لنا. فالمدن والقصور التي يحلم بها الناس هي التي يعيشون نهائياً فيها. فبقدر ما يستجيب هؤلاء لوسطهم ويجددونه وفق نموذج إنساني ما، بقدر ما تكون حياتهم انعكاساً لطوبى، ولكن عندما يحدث انقطاع بين عالم الشؤون اليومية وبين عالم الطوبى، نعي عندئذ الدور الذي كانت تلعبه إرادة الطوبى في حياتنا»(41). مامفورد يضيف «الإنسان يمشي بقدميه على الأرض، ورأسه في الهواء. وتاريخ ما حدث على الأرض ؛ تاريخ المدن والجيوش وجميع الأشياء التي كانت تتخذ شكلاً وجسداً يمثل فقط نصف قصة الإنسانية(42) لهذا يمكن القول إن الذين يفرضون فكرة المجتمع الجديد بسبب مثال الكمال الذي يقترن بها يتجاهلون في عبارة مامفورد الجميلة «نصف قصة الإنسانية». ولكن هناك

دائماً عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين يتجاهلون هذا النصف من زوايا مختلفة ينطلقون منها، عى الرغم من أنه لا يمكن، في الواقع، بأي شكل كان أن ندرك حقاً الإنسان وتاريخه دون إدراك جدي لهذا النصف.

في حديثه عن الفيلسوف ودوره يكتب الفيلسوف السياسي ستراوس بما أنه، «أي الفيلسوف»، يدرك تماماً الحدود التي ترافق كل عمل إنساني، وكل تخطيط إنساني، «كل ما يأتي إلى الوجود يجب أن يزول أيضاً من الوجود»، فإنه لا يتوقع الخلاص أو الاكتفاء * من أقامة النظام الاجتماعي الأحسن. ولهذا فهو لا يشارك بنشاط ثوري أو عصياني، ولكنه يحاول أن يساعد الناس ما أمكنه في تخفيف الشرور التي لا تنفصل عن الوضع الإنساني(43).

هذا قول يتجاهل ليس فقط وقائع وأحداث تاريخية عامة تتغاير معه، بل وقائع وأحداثاً عايشها ستراوس أيضاً في النصف الأول من القرن العشرين الذي كان يكتب فيه. فلاسفة الوجودية، مثلاً، شاركوا في هذا النشاط الثوري فكرياً وفي كتاباتهم. المقاومة الفرنسية ضد الإحتلال النازي الإلماني في الحرب العالمية الثانية كانت تعتبر ذاتها ثورة جذرية ـ كما أشرت سابقاً ـ وليس فقط كفاحاً مسلحاً ضد الإحتلال. فلاسفة عديدون شاركوا فيها عملياً بالقنابل والرشاشات؛ الحركة الماركسية كانت باستمرار تعني ـ وخصوصاً في المرحلة التي كان يكتب فيها ـ فلاسفة يدعون إلى الثورة ويشاركون فيها في كتاباتهم، وفي كثير من الأحيان عملياً أيضاً. قول كهذا يمثل بالتالي موقفاً فكرياً يتجاهل بقدر كبير في طبيعته التعميمية الوقائع والحقائق الموضوعية. علاوة على ذلك، الفلاسفة كانوا باستمرار يشاركون بثورات العصر الحديث، ابتداءً من جون لوك والثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر، وانتهاءً في ثورة اليسار الجديد والفلاسفة الذين كانوا يشاركون فيه في الستينات والسبعينات في القرن العشرين.

قول ستراوس بأن الفلاسفة لا يشاركون في النشاط الثوري قد يكون من زاوية معينة، على قدر محدود من الحق؛ ولكن قول ما يعني أن الفيلسوف لا يقول بفكرة مجتمع جديد، بمجتمع إنساني، فإنه قول لا ينطبق على الواقع ويتجاهل هذا الواقع تماماً تقريباً. عشرات الأسماء التي ذكرتها حتى الآن في هذه الدراسة نفسها وابتداء من بيتاغوروس وأفلاطون كافية في التدليل على ذلك. فكرة المجتمع الجديد «الكامل، المثالي» كانت، في الواقع، من صنع الفلاسفة ومذاهبهم. الفيلسوف لا يزال كائناً إنسانياً ككل إنسان آخر ولكن على صعيد أعلى من الوعي الذي يتفاعل فيه مع الوضع الإنساني، فيتأثر بتناقضاته، ويحاول الخروج منها كغيره، ولهذا ليس من الغريب أن يصل، رغم معرفته، حكمته وعقله النقدي، أو بالأحرى بسبب ذلك، إلى فكرة المجتمع الجديد، ولكن على صعيد فكري أعلى بكثير مما يستطيعه الناس الآخرون **.

---

* Satisfaction

** ستراوس يكتب أيضاً في مكان آخر بأن «فكر روسو يعني خطوة حاسمة في علمنة الحركة التي تحاول ضمان تحقيق المثال، أو التدليل على التطابق الضروري بين العقلاني والواقعي. أو التخلص من كل ما يعلو أساسياً على الواقع الإنساني المكن. (44) هذا يتناقض أيضاً وبشكل جذري مع نظرية روسو التي قدمتها سابقاً. ومع المراجع التي استشهدت بها في التدليل على ذلك.

في هذا الخط أيضاً يكتب الفيلسوف السياسي الكندي ماكفيرسون في نقد لفكرة المجتمع الجديد - إن مذهباً سياسياً يطلب، مثلاً، بأن يتميز المواطنون بعقلانية أو بالتزام سياسي أكثر مما دللوا عليه بوضوح حتى الآن، وأكثر مما يمكن أن يملكوا في أية أوضاع اجتماعية يمكن تحقيقها، لا يستحق أي دفاع جدي عنه(45). هنا نواجه أيضاً تناقضاً غريباً مع الواقع. فهؤلاء «المواطنون» كانوا باستمرار يدللون على درجات عليا من الالتزام السياسي، وفي نضالهم في سبيل هذا المجتمع في العصر الحديث، ابتداء من الثورة الإنكليزية إلى ثورات القرن العشرين غرباً وشرقاً، ومن باريس إلى بكين، كانوا يحققون درجة من أعلى الدرجات الممكنة لهذا الالتزام.

هيربرت سبنسر نفسه، صاحب إحدى نظريات التطورية الاجتماعية الكلاسيكية، ينتقد الفكر «الطوباوي» لأنه طوباوي أي بسبب فكرة المجتمع الجديد أو المثالي الذي يقوم عليها. إنه رفض المفهوم الذي كان يقول به عادة هذا الفكر وهو أنه من الممكن تغيير إنسانية ناقصة إلى إنسانية كاملة، وذلك بتغيير المؤسسات الاجتماعية وإعادة بنائها لهذا الغرض. فهو كان يعتقد بوجود علل متأصلة في الطبيعة الإنسانية نفسها، وأن هذه العلل تظهر بصرف النظر عن المؤسسات التي تكوّنها أو النظام الاجتماعي الذي تعمل فيه.

سبنسر من ناحية أخرى، لم يكن مقتنعاً بأن القصد الطوباوي، «فكرة المجتمع الجديد»، الذي يرمي إلى إزالة كل ألم وعذاب من الحياة هو قصد يجب أن نرغب به حتى وإن كان من الممكن تحقيقه. ففي تكيفه مع وسطه، في تعلمه، في نموه وفي تطوره إلى مستوى أعلى من المنجزات، لا يستطيع الإنسان تجنب الألم أو معاناة التعاسة والبؤس اللذين ينتجان حتماً عن «التناقض بين بنيته والأوضاع التي يعمل فيها». ثم إن سبنسر كان مقتنعاً، كفرويد، بأنه يجب على الإنسان كمخلوق متحضر أن يتعلم ويمارس القدرة على التضحية بملذات صغيرة مباشرة لأجل ملذات كبيرة في المستقبل. لهذا كان من الطبيعي بالنسبة لسبنسر، أن يجد في ضوء هذا المفهوم خللاً أساسياً في الفكرة الطوباوية، فكرة المجتمع المثالي، التي تتطلع إلى بناء جنة أرضية تقوم كما تراءت له، على المتعة والملذات(46) هذا كان تفسيره لها، على الرغم من أن القصد الأساسي منها كان تحقيق مجتمع منسجم، متناسق الجوانب، يحرر الإنسان من التناقضات والصراعات والشرور وما يترتب على ذلك من تزمت، وأحقاد وعنف، وقوة، وبعثرة لطاقات الإنسان في مجالات غير إنسانية. هذا المجتمع كان يفترض ولا شكل تحقيق الحاجات الأساسية للإنسان، وتحريره من الفقر والحاجة والاستغلال؛ الخ... ولكن هذا لم يكن عادة يعني بالنسبة للفكر «الطوباوي» مجتمعاً غايته المتعة والملذات.

سبنسر يحاول هنا التدليل أن مجتمعاً كهذا غير ممكن التحقيق، وهذا يعني أن النقد الذي قدمه كان بعيداً عن المشكلة أو النقطة الأساسية المحورية. فهذه النقطة في فكرة المجتمع الجديد ليست التدليل بأن المجتمع المثالي الذي تقول به هو مجتمع سليم، أو غير سليم يجب العمل له أو إهماله، أو حتى إن كان ممكناً أو غير ممكن، بل هي تفسير هذه الظاهرة في استمراريتها التاريخية، في تعاقب أشكالها وتجاربها رغم الفشل المتكرر الذي كانت تنتهي إليه. النقطة الأساسية التي أقدمها في هذه الدراسة كانت بالتالي أن فكرة الكمال

أو المجتمع المثالي التي تقترن بفكرة المجتمع الجديد كانت تفرض ذاتها، ولا يمكن الاستغناء عنها وذلك بصرف النظر عما يمكن أن يقال حول إمكانات تحققها أو استحالة هذا التحقق، حول ضرورتها لمصلحة الإنسان أو الإساءة لهذه المصلحة، الخ... النقطة الأساسية التي يجب الانشغال بها هي بالتالي تفسير هذه الفكرة لأن هذا التفسير ضروري في إدراك وضعنا، وبالتالي في صنع ذاتنا ومستقبلنا.

بين وجوه هذا النقد الذي يتجاهل من زوايا مختلفة هذه النقطة الأساسية، أي تفسير فكرة المجتمع الجديد كظاهرة تاريخية تعيد ذاتها كانتظامية ثابتة، نجد أيضاً من يقول بأن هذه الفكرة خطيرة ويجب بالتالي تحرر الإنسان والمجتمع منها بسبب النتائج السلبية التي تترتب عليها. «فإن كانت الطوباوية تعني مناصرة لمثل مستحيلة، فإنها تكون «كما ينبه البعض» ذات نتائج خطيرة جداً تترتب عليها، لأنها تعني عندئذ تشجيع مغامرات سياسية تقود، على الأرجح، إلى الخراب»(47). أقوال كهذه، وهي عديدة، لا تتجاهل فقط تلك النقطة الأساسية التي أشرت إليها، بل الجانب الآخر الإيجابي، فتتكلم وكأن هذه النتائج هي كل ما يترتب على فكرة المجتمع الجديد. فمن الممكن، مثلاً، القول أنه لولا مثال هذه الفكرة - والمثل الأخرى المماثلة - الذي كان يعطي معنى للوجود، ويحفز الإنسان على صنع ذاته والتاريخ، لكان الخراب الذي ينتج عن غياب هذا المثال أسوأ بكثير على الأرجح من «الخراب» الذي كان يترتب عليه، لأن الخراب الأول يجرد الوجود نفسه من معناه الإنساني ويحوله إلى وجود شبه نباتي.

إن كان مثال فكرة المجتمع الجديد، مثال الكمال، يمتنع على التحقيق، عن ترجمة ذاته إلى واقع يتطابق معه، ولكنه رغم ذلك يفرض وجوده، ما الذي يبقى منه إذن، وكيف يمكن التوجه إليه أو العمل به؟... الجواب الذي يوفره بعض الفلاسفة والمفكرين الذين انشغلوا بالموضوع هو مثال المجتمع الجديد، كسيرورة "process".

لا يبنيز كتب عام 1714 بأن سعادتنا لا تتشكل أبداً، ويجب أن لا تتشكل من متعة كاملة لا تترك أي شيء آخر يمكن أن نرغب به، وتجعل دماغنا بليدا، بل يجب أن تكون في تقدم مستمر نحو ملذات جديدة وأشكال كمال جديدة(48). لايبنيز كان يعلن في هذا القول عن «روح» العقل الجديد الذي يقوم على الصيرورة وليس على الجوهر. فالأولى حلت محل الثاني في جميع مجالات هذا العقل، من الفيزياء نفسها، إلى علم النفس(49). لايبنيز أعلن عن هذا التحول في القرن السابع عشر، ولكن في القرن الثامن عشر فقط شاع جداً الاعتقاد بأن تطلعات الإنسان يجب أن تكون غير محدودة، دون نهاية، وأن ملذاته يجب أن لا تكون في النتيجة أو الحصيلة بل في العمل، في الصيرورة وليس في الجوهر.

ليسينغ، في القرن الثامن عشر، كان الفيلسوف الذي عبر عن هذا التحول «من الجوهر إلى الصيرورة» بشكل واضح مختصر وحاسم عندما قال «لو أن الله أمسك في قبضة يده اليمنى كل الحقيقة، وفي يده اليسرى النضال المستمر دائماً نحو الحقيقة وقال لي... بأن أختار، فإنني أختار بتواضع اليد اليسرى وأقول «أعطني أيها الأب، فالحقيقة الصرفة هي لك وحدك فقط»(50) ليسينغ كان، في الواقع، معروفاً في توكيده بأن ليس من الممكن للإنسان أن

يملك الحقيقة أو أن يصل إلى الحقيقة المطلقة والثابتة وبالتالي فإنه كان يمثل التحول عن الموقف العقلاني حول الحقيقة والمثال، إلى فكرة ديناميكية، أو حتى مائعة حولهما. فليس هناك من «عقل» أو «مثال» كجوهر ثابت، هناك فقط صيرورة وحركة التاريخ هي نحو الكمال وليس في تحقيق الكمال(51).

وكريستيان وولف، الذي يمثل ما يحدده المؤرخون كالطور الثاني لعصر التنوير الإلماني كتب أيضاً في هذا الخط، بأن الكمال الأخلاقي ليس شيئاً يمكن تحقيقه الآن وهنا، فالإنسان لا يمكن أن يبلغ قصده ويستقر فيه. إن واجب العمل على بلوغ الكمال الأخلاقي يفرض العمل باستمرار على بلوغه، وهذا الواجب هو مسؤولية الفرد والإنسانية معاً(52).

وبرودون يقول لنا، في كتابه «فلسفة التقدم»، أنه أعد هذا الكتاب كي يعزز فكرة التقدم ويدمر فكرة المطلق وإيمان الناس بها. فكرة هذا التقدم تمثل أساسياً، كما يقدمها برودون في هذا الكتاب، رفضا للمفهوم الكلاسيكي عن المطلق. فالتقدم، كما يكتب، يعني «توكيداً» للحركة العامة، وبالتالي رفض كل صيغة أو شكل ثابت، كل مذهب يقول بخلود وعصمة أي كائن من أي نوع كان؛ كل نظام دائم حتى نظام الكون، وأي شخص أو شيء، أمبيريقيا كان أو تصاعدياً، لا يتغير أبداً. هنا تجدر الإشارة أن «نقدته أسرعوا بالتنبيه أن الحركة الدائمة التي كان يقول بها لا تعني نفس الشيء كالتقدم لأنها قد تكون دورية، تقدما مؤقتاً يتبعه تقهقر وتراجع(53).

بالنسبة لجون ديوي، القصد ـ الدليل للإنسان والمجتمع لا يصح أن يكون حبًّا أو غريزة البقاء على طريقة هوبز أو داروين، مفهوم حقوق طبيعة على طريقة فلسفة التنوير، الإرادة العامة على طريقة روسو، الخ... بل يجب أن يكون الصيرورة الإنسانية نفسها، الصيرورة التي تكشف دون توقف، دون نهاية، عن طاقات إنسانية قصد تحقيقها وإشباعها. القصد ـ الدليل ليس مجتمعاً نهائياً يمثل حالة كمال انسجام نهائي، بل صيرورة التحول النامي المتقدم، المتجاوز لذاته باستمرار. إنه ليس الكشف عن جوهر ثابت خالد يريد التحقق، بل الصيرورة الدائمة التي تتناقض مع كل شيء ثابت ونهائي، هي التي يجب أن يتم توجيه مشاعرنا وأفكارنا وإمكاناتنا إليها(54).

حتى «الطوبى»، أكثر أشكال فكرة المجتمع الجديد تكاملاً وكمالاً، والتي تمثل مجتمعاً ثابتاً تماماً تسوده الفضيلة والسعادة والمحبة ويراوح في مكانه في حالة ثابتة نهائية من الانسجام المحكم الجوانب تستثني كل تغيير وأي تطور أو تحول ـ هذه الطوبى وجدت من يدعو إلى تغيير صورتها هذه إلى صورة أخرى ديناميكية. د. ج والز، مثلاً، الذي كان هو نفسه من كبار المفكرين الذين كتبوا «طوباوات» في التقليد الطوباوي الكلاسيكي كتب مرة، بعد أن أشار إلى «هذه الصورة الثابتة النهائية» التي كانت تقوم عليها «الطوبى»، بأن هذه الصورة يجب أن تزول، وأنها لا تستطيع الاستمرار بعد ظهور الداروينية. فالطوبى الحديثة يجب أن تكون ديناميكية وليس استاتية، وأن ننظر إليها كتطور نتطلع إليه، ويقود إلى حركة صعود طويلة تتشكل من أطوار كثيرة متعاقبة، وليس كحالة ثابتة دائمة. إننا لا نقاوم في الواقع، مجرى الأشياء الكبير ولا نتغلب عليه، بل نحن بالأحرى نطفو عليه. إننا لا نبني حالياً قلاعاً بل

بواخر. هذا هو الاختلاف الأول والأكثر شمولية الذي تقوم عليه مفاهيم حديثة وبين جميع الطوباوات التي ظهرت في الأزمان السابقة(55).

هذه الأمثلة كافية في التمثيل على هذا الاتجاه أو النقد الفلسفي الأخير الذي يتوقف عند فكرة المجتمع الجديد كسيرورة وليس كمثال ينتهي إليه الإنسان في مجتمع يحققه. إنه اتجاه أصبح، ولا شك، من الاتجاهات الفلسفية التي اتخذتها أشكال النقد الأخرى التي أشرت إليها سابقاً، في تحديد وتقييم مثال الكمال الذي يقترن بفكرة المجتمع الجديد وتحويله من حالة ينتهي إليها إلى سيرورة دائمة نحياها: ولكنه في نفس الوقت يماثل تلك الاتجاهات ويلتقي معها في تجاهل الأسباب البعيدة التي تدعو إلى فكرة هذا المجتمع الجديد، والتي يمكن مثلاً أن تكون مسؤولة نهائياً عن اقترانها بحالة نهائية ثابتة، وتفسر بالتالي الحوافز المسؤولة عن ذلك، عن طبيعتها ذاتها كما كانت عليه حتى الآن على الأقل. فهو يعالج هذه الفكرة وكأنها شيء عائم دون جذور موضوعية ترجع إليها. ولكن الرجوع إلى هذه الجذور *ضروري في تحقيق إدراك صحيح لها، المصير الذي يمكن أن تؤول إليه، وعلاقتنا بها*. هذه جوانب أساسية مهمة تمتنع علينا دون هذا الإدراك. فدون كشف موضوعي علمي عن هذه الأسباب لا يمكن لنا أن ندرك ما يمكن أن تتطور إليه أو الاتجاه الذي يمكن أن تتجه فيه، إن كان من الممكن إزالتها، إعادة تكوين طبيعتها، أو تجديد وظيفتها، إلخ... بما أن هذا الاتجاه الفلسفي الأخير مارس نفس الخطأ الذي لازم أشكال النقد الأخرى فتجاهل مثلها ذلك الجانب الأساسي، «الأسباب الأساسية البعيدة»، فإن التصور الذي جاء به لمثال الكمال كسيرورة دون نهاية في مجتمع جديد يحققها، كان بالتالي عاجزاً عن استكشاف المستقبل الذي اتخذ اتجاهاً معاكساً كان يؤكد مراراً وتكراراً فكرة هذا المجتمع. فهذا الاتجاه الفلسفي ابتدأ كما رأينا مع لايبنيز في بداية القرن السابع عشر، وهيمن في القرن الثامن عشر ولكن ابتداء من ذلك الوقت، أي في مجرى قرنين آخرين ظهرت مئات الإيديولوجيات والمذاهب والتجارب الثورية التي كانت تجد قاعدة لها في فكرة المجتمع الجديد الكلاسيكية، أي كحالة ثابتة كاملة متكاملة ينتهي إليها التاريخ، وليس كسيرورة مستمرة يحياها الإنسان والتاريخ كما قال هذا الاتجاه الفلسفي *. هذا يعني كما شرحت سابقاً في فصول الباب السابق أن هناك في الوضع الإنساني ما يقود إليها ويفرض وجودها، أنها فكرة تفرض ذاتها طالما أن هذا الوضع قائم، وأنها بالتالي ستستمر كمخرج وحل وإن افترضنا جدلاً إمكان معالجة تناقضات وشرور «الوضع التاريخي».

اتجاه كهذا يواجه بالتالي صعوبة كبيرة في مواجهة التاريخ، وقد رأينا مثلاً على ذلك في فلسفة التنوير التي قالت في آن واحد بفكرة التقدم المستمر وفكرة المجتمع الجديد، بفكرة الصيرورة وفكرة حالة نهائية ـ في بعض الأحيان بشكل ضمني ـ تمثل الكمال أو الاكتمالية التي تقترن بتلك الفكرة. هذه الصعوبة كانت واضحة أيضاً في ما بعد في الماركسية التي قالت

* هذا الاتجاه الفلسفي ينسجم مع الموقع الفلسفي الذي انطلقت منه في الباب السابق والذي حددت فيه الإنسان بشكل خاص. في فصل «من الأنتربولوجيا الاجتماعية إلى الأنترولوجيا الفلسفية، كتجاوز ذاتي ودائم. كصيرورة دائمة، ولكنني في نفس الوقت أكدت أيضاً أن فكرة المجتمع الجديد تفرض وجودها كمخرج من هذا التجاوز الذاتي الدائم.

في نفس الوقت بالتاريخ كحركة تطورية تحركها جدلية متأصلة فيها وفكرة مجتمع جديد يلغي ويتجاوز تلك التطورية والجدلية التي تحركها.

في تقييمها لدور العقل في فلسفة التنوير أحل هيجل وماركس الجدلية مكانه، ولاما هذه الفلسفة لأنها ألغت من التاريخ دور العذاب، والتجارب الأليمة، وأكدا أن الصراع الاجتماعي يشكل التربية الأهم للإنسان(56). ولكن ماركس كان، رغم ذلك، يتوقع ظهور مجتمع يضع نهاية للتاريخ ويحرر الإنسان مما كان يرافقه من شرور، تناقضات، صراعات وألم. «هيجل يضع نهاية للتاريخ عام 1807"، والسان سيمونيون يرون أن الإنجازات الثورية التي حدثت في - 1848 1830 هي الأخيرة، كونت مات عام 1857 وهو يعد نفسه للتبشير بالوضعية إلى إنسانية رجعت أخيراً عن أخطائها. ماركس يتنبأ في دوره، بالمجتمع اللاطبقي وحل السر التاريخي... الحركة الثورية في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين كانت تعيش، كالمسيحيين الأولين، في انتظار نهاية العالم ورجوع المسيح البروليتاري(57).

هذا يدلل بوضوح على قوة هذه الفكرة، فكرة المجتمع الجديد، وعمق امتداد جذورها في الخياة الإنسانية وجوانبها الأساسية. إنها قد تكون مثالاً يخرج عن قدرة الإنسان، ولكنها مثال لا يستطيع الناس الحياة، كما يبدو، دونه؛ وهي قد تكون وهما، ولكنها وهم كان في صدارة التاريخ يحرك هذا التاريخ بقوة تعجز عنها وقائع وقوى وتحولات كانت جزءاً من العالم الحقيقي.

4-4
وظيفة فكرة المجتمع الجديد

قصة المذاهب والإيديولوجيات والتجارب الثورية التي كانت تعلن عن فكرة المجتمع الجديد هي قصة خيبة وفشل، وآلام مريرة ترتبت عليهما، ولكنها كانت أيضاً قصة تجدد ذاتها باستمرار، وبحيوية جديدة في إطار مثل جديدة. تجارب التاريخ دلت مراراً وتكراراً أن تصورات هذه الفكرة كانت بعيدة عن التحقيق، وأنه لم يكن من الممكن بناء مجتمع كامل، فاضل إلى درجة يتطابق فيها مع فكرته، ويحقق جميع المقومات الأخلاقية التي يتطلبها. ولكن هذا لا يعني أنه يجب بالتالي نبذ هذه الفكرة، وأن على الإنسان أن يكون عملياً فيتوقف عن النضال في سبيلها، يوفر طاقاته ويكرسها لعمل ما يمكن تحقيقه في الواقع. إن عدداً كبيراً من المفكرين الذين توقفوا أمام هذه التجارب خلصوا، في الواقع، إلى القول بأن علينا التخلي عن هذا المثال، وعن أي أمل بتحقيق مجتمع كهذا في المستقبل القريب أو البعيد. إن تجارب العصر الحديث ابتداء من القرن الثامن عشر كشفت بوضوح، كما يقولون، أن من غير الممكن ترجمة مثال كهذا إلى الواقع ولهذا يجب علينا عدم الانشغال به. ولكن هذا خطأ كبير لأن فاعلية وضرورة هذه الفكرة لا ترتبطان بقدرتها على تحقيق مجتمع يجسدها. فهناك وظائف أخرى عديدة ومهمة تقوم بها. هذا النقد أو الموقف ليس خطأ فقط بل يمثل أيضاً قصوراً فكرياً يمكن التدليل عليه بالرجوع إلى النتائج التي وصلنا إليها حتى الآن. فالفصول السابقة كشفت، في الواقع، من زوايا مختلفة عن ضرورة هذه الفكرة، عن أسباب أساسية عديدة تدفع إليها رغم أنها غير قابلة للتحقيق. علاوة على ذلك، رأينا أيضاً أن العجز عن تحقيقها يشكل عنصراً إيجابياً فيها ويعزز ضرورتها نفسها.

العلاقة بفكرة المجتمع الجديد هي دائماً علاقة نسبية لا تستطيع أن تتجاوز هذه النسبية في علاقتها بالمجتمع الذي تظهر فيه، بخلفيته الاجتماعية الثقافية الخاصة، الأوضاع السياسية التاريخية التي تحيط به، درجة التطور الحضاري الإنساني التي يكون قد وصل إليها، مستوى المعرفة التي تميز مواطنية الخ... لهذا عندما نقول أن هذه العلاقة ناقصة يجب أن نحدد هذا النقص في ضوء هذه العوامل المتعددة التي تتدخل فيها وتحدد تكوينها، ولكن

هذا لا يعني أن تحول أو تغيير هذه العوامل يمكن أن يتجاوز هذا النقص أو أن يلغيه، لأن هذا النقص يستمر بصرف النظر عن طبيعة هذه العوامل وما تكون عليه لأن جميع المجتمعات الإنسانية تشارك، كما رأينا سابقاً، في وضع إنساني يفرض في أن واحد هذا النقص والرغبة في تجاوزه. هذا يعني أننا عندما نرى أن تجربة ثورية معينة تكشف عن تباعد أو تناقض بين مثال فكرة المجتمع الجديد التي تدعو إليه وبين الواقع الذي يفترض به تمثيلها، لا يصح رفضها أو نقدها، كما يحدث عادة، وكأن هذا التناقض يقتصر عليها *.

بياترو بويونازي، أحد فلاسفة عصر النهضة، عصر الانتقال من «الإنسان المسيحي» إلى «الإنسان الحديث»، كان من بين أول من انتقد فكرة الكمال التام التي كان الفكر اليوناني ـ المسيحي يدعو إليها في أشكال ميتافيزيقية. ولكن هذا النقد ـ الذي شارك فيه عصر النهضة بطرق مختلفة ـ لم يكن يمثل قطيعة تامة مع هذا الفكر. بوبونازي لم ينكر قطّ أن الدرجة التي يصل إليها الناس بتحقيق كمال قريب أو مماثل لكمال الآلهة تكون ممكنة لهم فقط كنتيجة لتطوير وتنمية فكرهم ومعرفتهم؛ ولكنه ينكر أن يكون كمال هذا الفكر القصد الطبيعي للإنسان، أو يمكن أن نصف الناس ككائنات كاملة فقط عندما يكرسون وجودهم تماماً لحياة من التأمل. فالفكر لا يستطيع في ذاته أن يحقق حالة سلام وطمأنينة كاملة لأنه ليس من الممكن للإنسان أن ينسجم مع حالة كهذه. فلو كان بإمكان الإنسان أن يحقق حالة نفسية أخلاقية كهذه في بلوغ «الشكل» الأفلاطوني مثلاً، أو التحول إلى حكيم ـ فيلسوف على طريقة الرواقية أو الاتحاد مع الله على طريقة الصوفي المسيحي، أي حالة يكون متحرراً فيها من كل قلق، فإنه يخسر إنسانيته نفسها. فالإنسان يجب أن لا يتذمر أو يشكو لأنه لن يتمكن من معرفة جميع ما قد يرغب بمعرفته أو أن يجد طريقة إلى سعادة خالدة، أي ثابتة دائمة. فالكائن الفاني يجب أن لا يرغب بسعادة كهذه لأن ما هو خالد لا يلائم ما هو فان. لهذا يجب على الإنسان التخلي عن رغبته بأن يكون مماثلاً لله، سواء في المعرفة، السلام النفسي الداخلي أو السعادة. فمن مميزات الإنسان المعتدل أن يكون مقتنعاً وراضياً بما يلائمه وبما

* على الرغم من ان هذه النسبية الاجتماعية الثقافية والأخلاقية تمثل واقعة موضوعية تفرض ذاتها. فإن القول بها يواجه بعض الصعوبات التي لا يمكن تجاهلها، فالقول بوجودها نفسه، القول بأن هذا ما هو موجود او ما يجب ان يكون لأنه موجود يشكل في الوقت نفسه حكماً مطلقاً يتناقض مع هذه النسبية، هذه الصعوبة تمتد إلى جانب آخر عندما نحاول التوكيد. كحقيقة فلسفية لا زمانية ودائمة، القول بأن ليس هناك من حقائق فلسفية لا زمانية.

كسانوفنس أدان هومير وهيزيود لأنهما نسبا إلى الآلهة رذائل إنسانية، ولكنه لم يقل بوجود آلهة واحدة كاملة، مطلقة الكمال بالنسبة لجميع الناس، بل على العكس بأن المفاهيم والتصورات التي تعبر عنها كانت نسبية تحدد بالزمان والمكان. فالناس. كما نبه، كانوا يخلقون آلهة في صورتهم. «فالأحباش يقولون بأن آلهتهم سود اللون بأنوف ذات شكل أفطس، وسكان سراشيا يقولون بأن عيون آلهتهم زرقاء وشعرهم احمر، ثم اضاف ساخراً بأنه لو كان بإمكان الخيل بأن تجسد آلهتها في شكل صور كانت صنعت هذه الصور بشكل خيل صور تعطي ولا شك الآلهة أجساداً مماثلة لأجسادها، ولكن هنا نواجه أيضاً مشكلة مماثلة، فهذه المجتمعات قد تعطي آلهتها صوراً مختلفة. ولكن ما يجب ان لاننساه هو أنها كلها تشارك في «إعطاء نفسها» آلهة، وأن هذه الآلهة تشارك على الأقل في بعض التطلعات الإنسانية العامة التي تعبر عنها في بعض الحقائق العامة. وبذلك تلتقي في أرضية مشتركة تتجاوز فيها الحدود التي تضعها تلك المجتمعات عليها. لكي تظهر هذه الآلهة يجب ان تكون هناك حاجات أو رغبات إنسانية واحدة تخترق النسبية التي يدل عليها تعدد الآلهة، وكي تكون هناك رغبات وحاجات من هذا النوع رغم اختلاف الزمان والمكان يجب أن تكون هناك بالتالي قوى أو عوامل واحدة تفرزها. الوجه الآخر الذي تكشف عنه هذه المشكلة هو التوكيد كحقيقة ميتافيزقية مطلقة واقع هذه الآلهة الذي يدل أن ليس هناك من حقيقة ميتافيزيقية تتجاوزها. هذا يدل مرة أخرى. على ضرورة المثال وضرورة التناقض بينه وبين الواقع بالضبط لأن من المفترض بالمثال أن يمثل العام الذي يتجاوز هذا الواقع الذي يمثل الخاص.

يمكن أن يتوفر له. إن بعض الناس يستطيعون العمل على تحقيق كمالهم كفلاسفة، كمعماريين أو كنحاتين، الخ... ولكن هذا ليس ضرورياً لكمال الإنسانية. ما هو ضروري هو أن يحاول الناس العمل على تحقيق كمالهم ككائنات أخلاقية نشيطة. فالكمال ليس كمالاً ميتافيزيقيا(1). في هذا النقد يدل بومبونازي على المشكلة الأساسية التي كانت تواجه الإنسان باستمرار في فكرة المجتمع الجديد ومثال الكمال الذي تقترن به، ولكنه يرتكب الخطأ الأساسي الذي كان يرافق هذا النوع من النقد حتى يومنا هذا وهو دعوة الإنسان إلى التخلي عن هذه الفكرة، وكأن ذلك مسألة دليل عقلاني وليس ضرورة أخلاقية وميتافيزيقية تفرض ذاتها.

كل مثال يكشف عن ذاته بطريقة يحقق فيها كل ما يمكن له تحقيقه، وعندما يستنزف الواقع والممارسة إمكاناته يخسر فاعليته وقدرته على البقاء والاستمرار. عندئذ يبدأ بالانهيار ويحل محله، عاجلاً أو آجلاً، مثال آخر يقوم من جديد بالدور الذي كان المثال السابق يقوم به. كل مثال يضيف شيئاً إلى إنسانية الإنسان، كل مثال يستطيع مهما كان محدوداً أن يساعدنا على إدراك ما يمكن للإنسان أن يصبح عليه، وأن يوجه الإنسان إلى ما يجب أن يكون عليه. في هذا يمارس مثال فكرة المجتمع الجديد دوره، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يترجم ذاته إلى واقع يجسده. كل مثال، أو كل إيديولوجية عبرت عن هذا المثال كانت تنطوي، بكلمة أخرى، على إمكانات معينة، وعندما كانت تستنزف هذه الإمكانات في الممارسة، في منجزاتها نفسها، في تحولها إلى واقع ينتج عن عملها نحو تحقيق فكرة المجتمع الجديد، فإنها كانت تخسر عندئذ قدرتها على العمل الفعال الذي تستطيع به الهيمنة على التاريخ ومن ثم تعجز حتى عن مجاراة هذا التاريخ، فتنكمش وتموت. إن فكرة المجتمع الجديد قد تمتنع على التحقيق، ولكن العمل الذي كان يحاول تحقيقها كان يصنع التاريخ، «فالإيكاريون الذين عاشوا فقط في ذهن إتيان كابه»، كما كتب مامفرود في صورة جميلة، «أو الفريلاندرز الذين سكنوا داخل خيال تيودور هيرتزكا * مارسوا في حياة الناس المعاصرين أثراً أكبر من الأثر الذي مارسه الشعب الأتروسكي الذي سكن مرة في إيطاليا، على الرغم من أن الأتروسكيين كانوا جزءاً من العالم الحقيقي في حين أن الإيكاريون والفريلانرز كانوا لا يسكنون في أي مكان» Nowhere (2).

هنا يشير مامفرود إلى «الطوبى»، أي إلى أكثر أشكال فكرة المجتمع الجديد تكاملاً ومثالية، لأن الطوبى لا تدعو إلى مجتمعها كمجتمع ممكن أو محتمل التحقيق بل كمجتمع مرغوب به فقط. ولكن التحولات التاريخية تكشف بوضوح أن الكثير من هذه المشاريع الطوباوية كان يشكل قوة تاريخية فعالة أحدثت هذه التحولات أو ساهمت في صنعها رغم أنها كانت أبعد أشكال المجتمع الجديد بعداً عن الواقع. مامفورد أراد من هذا المثل، كما يبدو، التوكيد بشكل خاص على دور فكرة المجتمع الجديد في إحداث تغييرات جذرية في العالم الحقيقي رغم أنها أكثر أشكال هذه الفكرة بعدا عن هذا العالم.

الإنسان ليس مولوداً في الراديكالية، بل في وضع إنساني يحفزه آليّاً بأن يتحول إليها أو

---

* الفيريلاندرز Freelanders هم سكان Freeland وفي طوبى تصورها (thcodor hertzka) الإيكاريون هم سكان Icar-ia وهي طوبى تصورها Etienne Cabet في القرن التاسع عشر، وقد هاجر في الواقع من أوروبا إلى أمريكا. كعشرات غيره من الذين هاجروا إليها للقصد نفسه. قصد تأسيس مجتمع في صورتها.

بالأحرى يكوّن فيه استعداداً قوياً في الانفتاح لها والتعبير عن ذاته في أحد أشكالها، وأكثر لحظات وجوده حياة وحيوية وإبداعاً هي اللحظات التي يحيا فيها مشاعر والتزامات راديكالية لا تقتصر على جانب واحد من وجوده، بل تمتد إلى جوانب هذا الوجود كلها. إنه كائن قادر جداً على التكيف واقعياً مع ضرورات الواقع الذي يحياه، واستطاع البقاء لأنه كان يستطيع استخدام وسائل يحتال بها على تحديات الواقع، فيجري معها تسويات تساعده على التغلب عليها أو تجنب مخاطرها، ولكنه لم يكن قادراً على قبول تفسير موضوعي للحياة والمقاصد العليا التي تمثلها، أو قبول الحياة والإقبال عليها باعتدال. إنه كان يحتاج إلى التصورات الإيديولوجية الكبرى وما تقترن به من فكرة مجتمع جديد، من فكرة خلاص، كي يمكن له مواجهة تحديات هذه الحياة كما هي، وكي يمكن له تطويعها لمقاصد هذه المواجهة.

الفكر الأمبيريقي والوضعي يستطيع التنكر للمذاهب الفلسفية والتصورات الإيديولوجية والتجارب الثورية التي تدعو إلى مجتمعات جديدة متكاملة أو تتبىء بقدومها، كما يستطيع التوكيد بأن الإنسان لم يعد مستعداً بأن يؤمن بمستقبل جديد، ولكن مواقف كهذه لا تتجاهل فقط، كما أشرت سابقاً، الواقع التاريخي الذي يدل على عودة هذه المذاهب والتصورات والتجارب بشكل مستمر عبر التاريخ ولكنها تعني أيضاً أن التاريخ نفسه استنزف ذاته، إمكانات التطور أو التحول الاخلاقي، والتمرد الإيديولوجي الذي يدفع إلى تجاوز ذاتي، وأن حركة التحول التاريخي تقف نهائياً لأنها تفقد آنذاك الحوافز التي تحركها.

هذا الفكر الأمبيريقي والوضعي يعني أيضاً أن الإنسان يمكن أن يكتفي بما سماه بعض المفكرين وفي طليعتهم ماكس فابر «بالعقلانية الذرائعية» أو العملية، أي العقلانية التي تقوم على مصالح ترافق الحياة العادية أو بالأحرى «مغروسة» في الوقائع اليومية وكيفية الوصول إليها. ولكن هذا يتجاهل ما أسماه كالبرغ، في ترجمته لكتابات فابر، «العقلانية النظرية أو «المفاهيمية» التي ترمي إلى تحقيق سيادة واعية على الواقع عن طريق صياغة أو بناء مفاهيم مجردة دقيقة، ومتزايدة الدقة، وهو يتجاهل أيضاً وبشكل خاص، على الأرجح، «العقلانية الجوهرية» التي تعمل على تحويل العالم مباشرة وفق نظام معين من القيم(3). الطريق إلى العقلانية الثانية والعقلانية الثالثة ليست طريقاً اعتباطية، وهما لا تعودان إلى رغبات ذاتية صرفة، بل إلى جدلية الوضع الإنساني والتاريخي نفسه، إلى طبيعة تفاعل الإنسان مع التاريخ والآخرين. لهذا فإن الاقتصار على «العقلانية الذرائعية» أو التركيز عليها يعني، في الواقع، استثناء وتجاهل أبعاد وجوانب أساسية في الحياة الإنسانية تفترض وجود «العقلانية النظرية» و«العقلانية الجوهرية»، ويحتاج إليهما. القول بإمكان اطمئنان الإنسان إلى حياة تسودها العقلانية الأولى يعني بالتالي إجهاضاً غير ممكن لهذه الأبعاد الأخرى التي تفترض في عملها وجدلية هذا العمل فكرة المجتمع الجديد.

إن أحد الباحثين يتساءل، في دراسة جيدة حول موضوع فكرة المجتمع الجديد أو «الطوبى والثورة»، «إن نحن أردنا تعيين وتحديد الحلقات الأساسية في ما أسميته بسلسلة الأمل الإنساني الكبيرة يمكن القول أن هذه الحلقات تبرز كالعناصر المتكررة في الطوباوية النضالية والثورية كنماذج أصلية وهي: البحث السامي عن النظام الاجتماعي المثالي، التزام

غاضب بالتحول الاجتماعي الراديكالي، نفاد صبر بالاعتدال والإصلاح التدريجي، استعداد لممارسة العنف كالشكل الأخلاقي والاستراتيجي لتكوين اجتماعي عميق وأصيل، ورغبة مشتعلة كنار الفداء»(4). ولكن أية نظرة فاحصة دقيقة لهذه الحلقات الأساسية القليلة تكشف بوضوح أن الحلقة الأساسية هي، في الواقع، «النظام الاجتماعي المثالي» «فكرة المجتمع الجديد». أما الحلقات الأخرى فإنها تدور حولها، ترتبط بها، وهي ممكنة كنتيجة لها. تلك الحلقة هي إذن «الأمل الإنساني الكبير».

وجود هذه الحلقات كحلقات تعيد ذاتها كانتظامية تاريخية في الطوباوية الثورية يعني أن الثورة التي تعمل باسم النظام الاجتماعي المثالي، الأمل الإنساني الكبير، أي بكلمة أخرى، فكرة المجتمع الجديد ـ أن هذه الثورة تمارس دوراً ضرورياً لهذه الفكرة ولعمل التاريخ نفسه، وأنه لا يصح بالتالي التنكر لها كما يصنع الفكر الأمبيريقي ـ الوضعي، والإصلاحي، متجاهلاً ليس فقط ضرورتها التاريخية بل المنجزات الإيجابية التي تترتب عليها كضرورة تاريخية، كعمل يرمي إلى تحقيق فكرة المجتمع الجديد في التاريخ.

بما أن الناس في أكثريتهم الساحقة ومنهم المثقفون لا يدركون الأسباب البعيدة التي تقود إلى هذا «النظام الاجتماعي المثالي»، إلى هذا «الأمل الإنساني الكبير» وتفترض وجوده كظاهرة ترشد التاريخ، وبما أن هؤلاء يتوقعون عادة نتائج إيجابية مباشرة لا تحقق ذاتها، وبما أن هذا يعني أن الثورات التي تحاول تحقيق فكرة المجتمع الجديد كانت تعني تناقضاً بين المثال والواقع، فإن هؤلاء كانوا يشعرون بخيبة تقودهم إلى التخلي عن الثورة وفكرة المجتمع الجديد التي تعمل لها الثورة. هذا كان يخلق تربة ملائمة لذلك الفكر الأمبيريقي ـ الإصلاحي الذي ينكر على الثورة منجزاتها، يعتبرها انحرافاً، خطأ، أو حتى حالة مرضية. في هذا كان يضيف خطأ أساسياً آخر إلى الخطأ الآخر الذي كان يلازم هذا النوع من الفكر وهو أنه كان يتجاهل أن الظاهرة الثورية تعود بوجودها إلى أسباب موضوعية كان لا يمكن تجنبها، وأنها بالتالي كانت ضرورية لفكرة المجتمع الجديد في عملها التاريخي رغم عجزها عن تحقيقها، ورغم التناقض الذي تنتهي إليه بين المثال الذي تقول به وبين الواقع الذي يترتب عليه.

الثورة الفرنسية، مثلاً، التي أعلنت عن الولادة الإيديولوجية الجديدة التامة المتكاملة للعصر الحديث كانت تمثل بالنسبة لقوى التاريخ الجديدة، لقطاعات كبيرة من الناس، للجماهير الغفيرة، الخلاص النهائي الذي كان يحلم به ويتطلع إليه الناس عبر العصور المظلمة، انتصار التاريخ كحقيقة على التاريخ كأكاذيب وأوهام، سيادة النور على الظلام الذي كان حتى ذلك الوقت يسود الإنسانية، بداية تاريخ جديد يحرر الإنسان ويسرع بنموه وتطوره نتيجة سيادة العلم والعقل، وكل ذلك في مجتمع جديد تسوده الحرية، والمساواة، والأخوّة. ولكن هذه التوقعات والطموحات لم تستمر طويلاً عندما تبين أن الثورة لم تحقق النتائج المرغوب بها، وفي نهاية القرن الثامن عشر أو بداية القرن التاسع عشر، أي بعد بضع سنوات فقط من حدوثها أخذت الخيبة تنتشر وتعم إذ تبين وجود تناقض كبير بين المثال والواقع، بين الطموحات الأولى والممارسة، أن البؤس الإنساني لا يزال هناك، وإن كان بأشكال جديدة. هذا دفع إلى ظهور سلسلة من المحاولات التي أرادت من زوايا مختلفة أن تحلل هذا الوضع الجديد

المفاجىء، وأن تدرك طبيعته والأسباب المسؤولة عنه، كي تقترح معالجة ما له. «إن تاريخ هذه المحاولات وما أفرزته من جهود فكرية، من تفاسير ومخططات في تصحيح الوضع وتجاوزه بشكل، في الواقع، تاريخ الفكر السياسي في القرن التاسع عشر وخصوصاً النصف الأول منه (5)، هذه المحاولات وما ترتب عليها تشكل أيضاً في نفسها، ورغم العنصر السلبي الذي توحي به، بعض منجزات الثورة الفرنسية نفسها، لأن النقص الذي كشفت عنه هذه الثورة هو الذي قاد إليها.

دي توكفيل كان بين أول من انتبه إلى هذه الناحية عندما تساءل عن أسباب تراجع الفرنسيين عن مثل الثورة الفرنسية وفي طليعتها مثال الحرية بعد مدة قصيرة من بداية الثورة. إنه يكتب بأن المغالاة في تقدير إمكانات التغيير الحقيقية في الواقع الذي واجهته الثورة، وفي الطاقات المتوفرة لها في إجراء هذا التغيير، قادت إلى رغبة في إصلاح وتجديد كل شيء في صورتها، من التقاليد والعادات إلى المفاهيم ووجهات النظر السائدة *. هذه الرغبة قادت إلى تمزيق عام للنظام الأخلاقي، وفرضت نهائياً انهيار الروح الثوري، لأن حلم الثوريين لا يستطيع الاستمرار بشكل دائم. إن معرفة الثوريين انحرفت بعيداً جداً عن وقائع المجتمع الحسية، ولكن ضغوط هذا الواقع الفعلي كانت ترغمهم على الرجوع إليه. إن التجربة التي لا يستطيع العقل الاستنتاجي أن يعيد تنظيمها تبعاً لمفاهيمه، تدمر عالم الحلم للتفكير المثالي. دي توكفيل كان، بكلمة أخرى، يتكلم عن سقوط أرجع الثوريين إلى الأرض(6).

في تحليله للاستبدادية وأسبابها نبه برودون نفسه إلى النتائج النفسية السلبية، وفي طليعتها اليأس، التي تترتب على الهوة بين المثال والواقع، وهي هوة ترافق كل عمل تحرير أو بناء ثوري. «ما يحدث كل مرة» كما يكتب «هو أن التباين بين المثال والواقع الذي ينتج عنه» يدفع الناس إلى فقدان التزامهم بالاثنين. إنهم يرون الاختلاف المتزايد بين المؤسسات الموجودة وبين المبادىء التي أوحت بها، والشعور بالفضيحة الذي ينتج عن إدراك هذه الهوة يقود إلى نبذ الواقع كشيء غير أمين للمثال، ورفض المثال كشيء لا ينطبق على الواقع. الناس يفقدون عندئذ حماسهم للوضع الراهن دون الحصول على أي حماس إصلاحي يعوض عن ذلك، ويخسرون مع ذلك التصميم على تغيير العالم أو قبوله. هذا يقود إلى سقوطهم في حالة يأس تكون نتيجتها الوحيدة استبدادية متزايدة»(7).

هذه الواقعية التي كان يعبر عنها برودون كانت تعود إلى استيائه من الطوباويين. برودون، مثل ماركس الذي كان معجباً به «أي ببرودون» ويتبعه هنا، كان يلتزم بمثل هؤلاء الثورية، ولكنه يدين تجاهلهم للوقائع الكريهة. فالطوباويون كانوا يريدون إعادة بناء العالم، وبذلك كانوا على حق تام، ولكن خطأهم كان الاستمرار في الحلم الديني الذي كان يعني إسراعهم إلى التركيز على «مستقبل خيالي وهمي بدلاً من إدراك الواقع وسحقه». ولكن كي يمكن سحق هذا الواقع

* هناك وراء هذه الأسباب المباشرة التي يشير إليها دي توكفيل أسباب أساسية بعيدة تخلق هذه الظاهرة في كل ثورة كبيرة. ويصرف النظر عن أوضاعها الخاصة. راجع حول هذه الأسباب باب المضمون الكلي في «الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

«لا يكفي نقد ورفض شرعية بعض الوقائع، بل من الضروري أيضاً الكشف عن سببها»، أي الكشف عن «القوى الاجتماعية والفردية التي تعثر حتمياً التغيير»؛ فتحليل هذه القوى التاريخية ضروري «لأي تخطيط إصلاحي لأنه يكشف عن إمكانات التحسين الاجتماعي الكائنة في الأوضاع الموجودة»(8). هنا كان برودون يتخذ الطريق الموضوعي العلمي الصحيح في تفسير التناقض الذي يشير إليه بين المثال والواقع، وضرورة الرجوع إلى القوى الاجتماعية وإمكانات التحسين الموجودة، الخ... ولكن نقده أو تفسيره كان لا يمتد امتداداً كافياً في هذه الطريق فيشير مثلاً بأن هذا التناقض بين المثال والواقع ظاهرة محتومة، خصوصاً عندما يرافق فكرة المجتمع الجديد، «مستقبل خيالي وهمي»، «أن إمكانات التحسين الموجودة» تحتاج على الأرجح كي يمكن الكشف عنها إلى مثال، إلى فكرة مستقبل من هذا النوع، أن تحليل القوى الاجتماعية التاريخية ليس كافياً بل يجب تجاوزه إلى تناقضات الوضع الإنساني ذاته، وأن تحليل الأولى يقود عندما يكون منظماً جامعاً systematic إلى هذه الأخيرة. برودون أشار في سياق آخر، في مجرى كلامه عن العدالة، إلى التناقض بين مثالها وواقعها، وبأن كل مجتمع يتخذ الثبات في شكل مطلق ما، كالله مثلا، كمثال له يكون من المقدر عليه أن يكون ظالما، وبالتالي فإنه يستطيع الحفاظ على ذاته أو دعم وجوده باستخدام القوة فقط، القوة الموجهة ضد الميل الطبيعي إلى التغيير، ولكن جهوده تكون في المدى البعيد دون فائدة، وقدره المحتوم يكون عندئذ الانحطاط(9). هنا يكشف برودون أنه لا يدرك ضرورة فكرة المطلق الموضوعية في الثورات التي ترجع على الأقل إلى إيديولوجية متكاملة الجوانب ـ الضرورة التي تقود إليها تناقضات الوضع التاريخي والوضع الإنساني الأساسية، أن المسألة ليست بالتالي مسألة أدلة عقلانية على ما ينتج عنها من سلبيات، وأن النقطة الأساسية ليست ما يترتب عليها من مساوىء، ولكن هل يمكن التحرر من أشكال هذا المطلق المختلفة، الأشكال التي تترتب عليها هذه المساوىء.!..

هناك أيضاً، سلسلة طويلة من المفكرين الذين أدركوا دائماً أن هناك ثمناً إنسانياً يجب على دعاة التغيير الجذري أو الثوري دفعه، أن كل ثورة تكشف عن تناقض ما بين مبادئها من ناحية ومقاصدها من ناحية، وبين سيرورتها من ناحية أخرى، وأن الفضائل السياسية تنمو على حساب الفضائل الأخلاقية. هكذا ابتداء من مبدأ «التضحيات المقبولة» الذي قال به ميلتون في القرن السابع عشر دفاعاً عن الثورة الإنكليزية، إلى مبدأ «الإرجاء الضروري» الذي قال به وردسورس في القرن التاسع عشر، إلى مبدأ «الجريمة الضرورية» الذي قال به أودين في القرن العشرين، نشأ في الأدب نفسه تقليد سياسي إيديولوجي مستمر في تبرير واقع العمل الثوري المتناقض مع المثال الذي ينطلق منه. هذا التقليد كان يمتد طبعاً، وبأشكال أكثر بروزا، في الفكر الاجتماعي والسياسي، وفي الفلسفة ذاتها * ولكن أعداداً كبيرة جداً من

* هؤلاء كانوا يتساءلون مع ورد سورس «ولكن هل هذا يشكل سبباً كافياً لإدانة انفجار يصدر عنه نظام أكثر عدالة؟. هذا السبب كان في قناعة هؤلاء غير موجود لأن الوسائل التي يعتمد عليها «الانفجار» أو الثورة ترمي إلى تحقيق مقاصد جيدة.

في الصفحات الأخيرة من Cintra يكتب ورد سورس حول الموضوع «إن محنة الإنسانية الحقيقية ليست في أن العقل الإنساني يفشل، بل في أن مجرى ومطالب العمل والحياة لا تتطابق إلا نادراً مع نبل وحده الرغبات الإنسانية»(10).

الذين عبّروا عن هذا الموقف كانت ترجع عنه عندما يتبين أن الثمن كان كبيراً، ولكن دون تحقيق المقاصد التي كان يفترض بالثورة تحقيقها. هنا أيضاً كان هذا الرجوع يتجاهل الواقعة الموضوعية التالية وهي أن التناقض بين مقاصد الثورة ومنجزاتها يشكل ظاهرة طبيعية تفرض ذاتها، وأن الثورة تعود نهائياً إلى تناقضات أساسية يكشف عنها الوضع الإنساني والتاريخي نفسه. هذا «الرجوع» لم يكن يقتصر على ثورة دون أخرى، بل كان يمتد إلى جميع الثورات، ويعود إلى نفس الأسباب والحوافز * . هذا كان يعني طبعاً أن التنكر لثورة معينة بسبب هذا النقص وكأن النقص يقتصر عليها ولا يشكل جزءاً من الظاهرة الثورية نفسها يعني أن ما حدث لتلك الثورة يعود أساسياً إلى خلل ذاتي في القيادة والكوادر وليس إلى أسباب موضوعية بعيدة تتجاوزها.

هذا الخطأ كان يعني، كما أشار بعض الباحثين، أن «الطوبى الثورية التي كانت في الماضي تعكس تفاؤلاً صريحاً واضحاً، تحولت حديثاً عن هذا التفاؤل نتيجة التجربة التي كانت تعني خيبة مستمرة لم تكن تتوقعه منها. فالثورة كانت، في تحققها، تضاعف عدد الثوريين المتشائمين، الذين كانوا يكتشفون الصعوبة الكبيرة في تطويع الإنسان لمقاصدها»(11). إن أحد مناصري الثورة الفرنسية الكبار في بريطانيا كتب منذ مئتي عام معبراً عن هذه الصعوبة أو الظاهرة، «على الرغم من أنني أندب صادقاً ما حدث ولا يزال يحدث من أحداث وأعمال تعيسة، فإنني أعزي نفسي بالتفكير أن شرور الثورة تشكل حادثة عابرة، وأن الخير الذي يميزها هو شيء دائم»، ولكن التعزية كانت قصيرة الأجل جداً. فبعد بضعة أشهر فقط اتخذ تفجعه مما حدث أبعاداً غير محدودة، فكتب «كيف كان يمكن أن نخدع أنفسنا بهذا الشكل... والتفكير بإقامة جمهورية من النمور في إحدى غابات إفريقيا هو أحسن من التفكير بإقامة حكومة حرة بين كائنات مشوهة بهذا الشكل»(12).

مراجعة تاريخ الثورات يمكن في الواقع أن يحدد من هذه الزاوية كتاريخ لهذه الخيبة منها، وحتى من المثل التي حاولت تحقيقها. من الممكن دراسة أبعاد هذه الخيبة الواسعة والأليمة في الكتب والمذكرات التي نشرها عدد كبير نسبياً من الثوريين والمناصرين لمختلف الثورات، والتي يعبرون فيها عن تخليهم عن الثورة أو رجوعهم عن مناصرتها بسبب تلك الخيبة التي أصابتهم نتيجة ممارساتها وتجاربها التي تتناقض مع مثل فكرة المجتمع الجديد التي انطلق منها وقالت بها.

مجلس الشيوخ الفرنسي وجه مرة خطاباً إلى نابليون بونابرت الأول بالكلمات التالية: «مولانا، إن الرغبة في الكمال هي من أسوأ الأمراض التي يمكن لها أن تصيب الإنسان». هؤلاء عبروا عن مشاعرهم في هذا الشكل لأنهم عاشوا أعوام الثورة الفرنسية وطموحاتها في

---

* هذا يذكرني بمحادثة وقعت بين سولونة، الكاتب الإيطالي والشيوعي السابق، وبين توغلياتي، سكرتير الحزب الشيوعي الإيطالي في الخمسينات والستينات. في مجرى هذه المحادثة التي كانت تدور حول سياسة وممارسات الأحزاب الشيوعية، قال الأول للثاني؛ إن استمرت هذه الأحزاب على ما هي عليه، فإن المعركة الفاصلة القادمة لن تكون بين الشيوعية والرأسمالية، بل بين الشيوعية والشيوعيين السابقين... في هذا كان سيلونه يريد إعطاء صورة واضحة خطيرة عن الأعداد الغفيرة التي تركت هذه الأحزاب وثوراتها بسبب تناقض المقاصد مع الممارسة.

تحقيق فكرة المجتمع الجديد، المجتمع الكامل، وقاسوا النتائج القاسية التي ترتبت على الدعوة إلى «جمهورية الفضيلة». إن نفس التجربة أو التحول كان قد حدث قبل الثورة في حياة «ميزانتروب» (Misantjrope) موليار الذي أحب العدالة وعبد المثل العليا ولكنه تحول عنها إلى إنسان يبغض جميع الناس لأنهم فشلوا في تطبيق مثاله. تاريخ الثورات يمكن أن يحدد من هذه الزاوية كتاريخ يقظات أليمة تحدث بين نشوة النظرية وبين حس بعناد الواقع الذي يمتنع على النظرية في مقاصدها العليا.

الاعتراف بهذا الجانب السلبي الذي يقود إلى هذا النوع من الخيبة والخروج من مقاصد الثورة وخصوصاً فكرة المجتمع الجديد التي تقوم عليها هذه المقاصد يجب أن لا يقود إلى تجاهل الجانب الآخر النقيض وهو ظهور أجيال ومحاولات أخرى تحاول، كما أشرت أعلاه، تحقيق نفس المثل التي قادت سابقاً إلى هذه الخيبة. اليسار الجديد في الستينات وأوائل السبعينات يوفر لنا آخر مثال واضح حاسم على هذه الناحية. فشباب الثورة الجامعية الأميركية التي كانت جزءاً أساسياً في هذا اليسار كان يشعر بخيبة كبيرة مما كان يراه من اختلاف كبير بين المثل والقيم التي كان يتبناها آباؤهم وأمهاتهم وبين الحياة التي كان يحياها هؤلاء، بين مثل الثورة الأميركية وبين النظام أو الواقع الأمريكي *. إن أحد الصحفيين الأميركيين أجرى مقابلات كثيرة مع أعضاء «طلاب لأجل مجتمع ديمقراطي»، الذي كانوا يشكلون إحدى منظمات هذه الثورة الجامعية في أمريكا، وخلص من ذلك إلى القول بأن هؤلاء كانوا «مثاليين من النوع الأعلى، تعساء لأن أمريكا فشلت بأن تحيا وفق مثلها، غاضبين لأن الحياة تختلف عن الأحلام، إنهم ليسوا غريبي الأطوار... منذ جيل مضى كانوا أصبحوا، على الأرجح شيوعيين»(13) هنا نجد أن الخيبة من «مثل الثورة» قادت من جديد إلى ثورة أخرى حاولت إحياء وتحقيق هذه المثل. طلاب الثورة الجامعية الأميركية وجدوا، بكلمة أخرى، في هذه الخيبة نفسها الحافز على القيام بثورتهم.

الآمال قد تسقط والمثل قد تنهار، وتتمزق ولكن السقوط أو الانهيار يكون مؤقتاً لأنه لا يقتل، وكان حتى الآن عاجزاً عن قتل مبدأ المثال، مثال المجتمع الجديد الذي كان يحفز باستمرار على الثورة. الحجة النهائية والحاسمة التي كانت من البداية توجه باستمرار إلى مبدأ الديمقراطية في أشكاله المختلفة كانت اتهام هذا المبدأ ودعاته بالخروج عن إمكانات الواقع. إن أحد نقدة حركة المساوتيين (Levellers) التي كانت تدعو إلى ديمقراطية كاملة في مجرى الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر عبر في ذلك الوقت، أي في مطلع العصر الديمقراطي الحديث، عن هذا النقد في قوله: «الاختلاف الآن ليس حول ما هو أحسن بشكل مطلق إن جُدد كل شيء، بل ما يكون عادلاً تماماً كما هي الأوضاع حالياً. فليس من واجب (اختصاص) البرلمان أن يقيم جمهورية طوباوية، أو إرغام الشعب على ممارسة مجردات، بل أن يجعل الشعب سعيداً بالقدر الذي يسمح به الوضع الحالي»(14) هذا النقد حدث منذ ثلاثة قرون ونصف، ومنذ ذلك التاريخ كان يعيد ذاته باستمرار في أشكال مختلفة. ففي أواسط هذا

* هنا تجدر الإشارة ان هؤلاء الطلاب كانوا أساسياً من طلاب العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية الذين يهتمون اهتماماً خاصاً بالفكر النظري.

القرن نقرأ، مثلاً، لكارل بوبر، أحد كبار الممثلين لهذا النقد قولاً مماثلاً عندما يكتب «إنني أرى الآن بوضوح وأكثر من أي وقت مضى أن مشاكلنا الكبرى نفسها تنتج عن شيء رائع وصحيح كما هو خطير - من نفاد صبرنا في العمل على تحسين أو ضاع إخوتنا في الإنسانية»، أي «نفاد الصبر» الذي كان يدفع إلى اعتماد إيديولوجيات ومحاولات ثورية كليانية في إقامة مجتمع جديد تترتب عليها «مشاكلنا الكبرى»(15)، محاولات إقامة «جمهورية طوباوية» أو المجتمع «الأحسن بشكل مطلق»، كما أشار ذلك النقد الأول في القرن السابع عشر، كانت هي الأخرى تتعاقب باستمرار. النقد كان يعيد ذاته بالضبط لأن هذه المحاولات كانت تعيد ذاتها. لهذا تكلم عدد من المفكرين ابتداء من دي توكفيل وبرودون، عن فكرة الثورة وكأن هناك ابتداءً من الثورة الفرنسية ثورة أو سيرورة ثورية واحدة تتتابع في مراحل مترابطة.

الثورة الفرنسية التي رجعنا إليها كمثل، فجرت ليس فقط النظام السياسي الاجتماعي القديم، بل مزقت أيضاً وعدلت الكثير من الأوهام والمعتقدات والمؤسسات السابقة. إنها لقحت الإنسان بوعي حاد للتحول الاجتماعي التاريخي وأثارت اهتمامه في طبيعة هذا التحول والقوانين التي تسوده، وهذا كان يعني نتائج غير مباشرة بعيدة في تكوين العقل الحديث، لا يمكن دونها إدراك هذا العقل وتكوينه. فلسفة التنوير التي كانت ترتبط بها تحولت منذ أكثر من مائتي عام إلى تقليد يخترق جميع الاتجاهات والأشكال الديمقراطية الحديثة، ولكن هذه النماذج والأشكال كانت عاجزة عن تحقيقها، تكشف باستمرار عن هوة كبيرة بينها وبين الواقع الذي تعبر فيه عنها، وتقوم دائماً بممارسات تنفيها، الخ... فهل يعني هذا أن هذه القيم والمبادىء فشلت، أن الأشكال والنماذج التي تمثلها كاذبة، أو أن الثورة الفرنسية هزمت؟... وأنه يجب بالتالي شجبها كلها والقول مثلاً مع الفكر المضاد للثورة بأن حدوثها لم يغير شيئاً بشكل أحسن وأنه كان من الأفضل أن لا تحدث؟... الأثار والتحولات الكبيرة التي ترتبت عليها قد تكون غير التي أرادتها الثورة، وقد تكون بعيدة جداً عن فكرة المجتمع الجديد التي قالت بها، مجتمع الحرية والمساواة والأخوّة، ولكن تلك الآثار والتحولات كانت تعني أن مبادئها ومنجزاتها كانت ضرورية، وأن الفاعلية التاريخية التي مارستها كانت نتيجة قدرتها على التفاعل مع قوى التاريخ وتحولاته، وتعني أن الإنسان كان، في هذا الطور التاريخي، يحتاج إلى هذه المبادىء والمنجزات في صراعه الطويل نحو التحرر النهائي أو في تحقيق درجات متزايدة من التحرر.

لقد قيل مراراً، من قبل عدد من المؤرخين والمفكرين، أن هزيمة نابليون في سهل واترلو كانت تعني هزيمة «الطوبى» الثورية أو المثال الثوري، مثال فكرة المجتمع الجديد، أمام التاريخ، أو انتصار التاريخ على 1789، ولكن من الممكن الإضافة إلى ذلك، والقول أن «الوضع الإنساني» انتصر، في دوره، على التاريخ لأنه جعل مثل الثورة الفرنسية قوة كانت منذ ظهورها تحرك الإنسان باستمرار نحو فكرة المجتمع الجديد وكأن الهزائم التي حدثت، لم تحدث لها.

أشكال الخيبة المتوالية التي كانت تقود إلى الخروج من الثورة، وحتى إدانة الثورة، تعود أساسياً إلى قصور في إدراك الأسباب البعيدة الكامنة في تناقضات الوضع الإنساني والتاريخي التي شرحتها سابقاً، أو إلى قصور في استيعاب وتمثل هذا الإدراك، إلى أن فكرة المجتمع الجديد التي تتمحور عليها الإيديولوجيات والتجارب الثورية تفرض ذاتها كمخرج من

هذه التناقضات، ولكنها تكون عاجزة عن تحقيق ذاتها لأن هذه التناقضات، ليست عرضية بل هي متأصلة في هذا الوضع ومسؤولة عن تكوينه. هنا نواجه إحدى إشكاليات، بله إشكالية هذا الوضع الأساسية: تناقضات جذرية تفرض فكرة المجتمع الجديد (والإيديولوجيات المتكاملة وما يترتب عليها من ثورات تقترن بها) ولكن دون أن تتمكن هذه الفكرة، بسبب طبيعة هذه التناقضات نفسها، أن تحقق ذاتها. الإنسان كائن محتوم عليه بأن يكون معلقاً ومتأرجحاً بصورة دائمة بين المشكلة والحل. لهذا كان التاريخ يدل بوضوح أن محاولات الإنسان في تجاوز هذه الحدود وتحقيق فكرة المجتمع الجديد كانت تعني خيبة مستمرة. هذه حدود يمكن أن يحسن الإنسان وضعه فيها، ولكن لا يستطيع الخروج منها أو تجاوزها. لهذا كانت فكرة المجتمع الجديد تمتنع على التحقيق، لأن هذا التحقيق الذي يعني خلق واقع يتطابق معها ويجسدها يعني زوال التناقض بين الوعي والواقع، بين النظرية والممارسة، أي نهاية التاريخ. فمن الممكن تضييق الهوة بينها وبين المجتمع الذي تقود إليه ولكن ليس من الممكن إزالتها. أية محاولة تزعم أن هذا ممكن أو أنها أزالت هذا التناقض تعني، كما نبه عدد من المفكرين، رفض الاعتراف به ومنع الآخرين عنه، وهذا يعني العنف(16). لهذا يمكن القول إنه على الرغم من اعتراضات ماركس، ليس هناك حقاً أي ضرر في النظرية الطوباوية شرط أن تبقى مرتبطة بالممارسة الموجودة عن طريق نقد دقيق لها(17). هذه الإشكالية المستعصية دفعت الناس في أطوار التاريخ المختلفة إلى توجيه أنظارها إلى عالم ما ورائي تجد فيه السعادة التي امتنعت عليها في هذا العالم، ولسان حالها يقول «إن السعادة... ناقصة جداً في هذا العالم، ليس هناك ولا شك من أحد سعيد هنا. قد نكون كاملين في عالم آخر ممكن»(18).

❖ ❖ ❖

المجتمعات التاريخية لا تعرف التكيف الأساسي أو المتكامل الجوانب من حيث علاقتها بالوسط الخارجي، ومن حيث حياتها الأجتماعية السياسية الداخلية. إنها قد تكون عرفت وعاشت هذا النوع من التكيف في الطور البدائي، ولكن ظهور التاريخ والحضارات التاريخية قضى عليه، فكان يتقلص مع ظهورها، وينحسر سريعاً أمام حركتها إلى أن غاب من حياتها، فأصبحت هذه المجتمعات تحيا حياة يسودها التحول، الذي كان يتزايد اتساعاً وعمقاً مع حركة التاريخ إلى أن أصبح العامل الأساسي الذي يتحكم في حياة الإنسان ومؤسساته وسلوكه في المجتمع الحديث. أما الصعوبات والجهود التي يواجهها الإنسان في هذا الواقع المتحول دائماً، أمام التناقضات والبلبلة التي تترتب عليها وتتحداه باستمرار، هناك ثلاثة مواقف أساسية يمكن له اتخاذها، أولاً، الهروب منها بشكل ما، الإنسحاب وتجاهل وجودها، ثانياً، التمسك بالوضع الذي تعود عليه والاستمرار فيه، ثالثاً، الهجوم عليها بتصورات وتصميمات اجتماعية وإيديولوجية القصد منها التغلب عليها وتجاوزها. هذا قد يوحي بأن الخيار بين هذه المواقف الثلاثة متوفر للإنسان!... وهذا قد يكون صحيحاً أو ممكناً مباشرة وفي المدى القصير، ولكنه غير صحيح أو ممكن في المدى البعيد، لأن الموقف الثالث محتوم عليه لا يستطيع الهروب أو الخروج منه لأنه لا يستطيع أن يتحرر من إنسانيته أو يبطل عملها. التاريخ يكشف بوضوح عن هزيمة، عاجلة أو آجلة، كانت ترقب الموقفين الأولين وتتربص لهما، ويدل

أيضاً بشكل حاسم أن الموقف الثالث هو الذي كان نهائياً يوجه عمل الإنسان. التاريخ نفسه يدين، في الواقع، بوجوده ذاته إلى هيمنة هذا الموقف الأخير. فكرة المجتمع الجديد كانت تنتج جدلياً من هذا الموقف الثالث كنقطة نهاية يفترض وجودها عقلانياً وأخلاقياً كي يصح وجوده.

كل عمل يمثل هذا الموقف الثالث الذي يعبر عن إرادة إنسانية بسيادة الواقع هو عمل إصلاحي أو ثوري، ويعني بالتالي تصوراً فكرياً ما ينطلق منه ووسائل ما يستخدمها في بلوغ نظام جديد يتطلع إليه، ويعمل على تحقيقه في صراع ضد العثرات والمعوقات التي تقف في طريقه. هذه التصورات أو المذاهب الثورية والإصلاحية تقع باستمرار بين قطبين نهائيين يجب أن تعمل معهما وبينهما. فهناك، من ناحية، جانب واقعي يفرض وجوده، وعلى هذه التصورات والمذاهب أن تتفاعل معه وتدركه إلى حدما على الأقل، وهناك، من ناحية أخرى، جانب يفرض الانشغال بالأهداف والقيم التي تتطلع إليها، المثال الذي تعبر عنه... ليس من عمل من هذا النوع الثوري أو الإصلاحي، أو حتى اجتماعي سياسي عادي، يستطيع أن يتجنب جاذبية هذين القطبين اللذين يعنيان موقفين يتأرجح بينهما نفسياً وعقلياً. القطبان يستحيلان على أي تحقيق كامل. فالواقعية الموضوعية المطلقة غير ممكنة، والمثالية المطلقة غير ممكنة في التصورات والمذاهب الثورية والإصلاحية التي تعمل على تغيير الواقع في صورتها. فالأولى تعني أنها لا تستطيع تجاوز الوقائع المعطاة، ويجب عليها الاقتصار التام عليها فلا تخرج أبداً عنها إن هي أرادت حقاً الانسجام مع ذاتها، والثانية غير ممكنة لأنها تعني أنه يستحيل عليها أية تسوية مع الوقائع. لهذا فإن التناقض بين المثال الذي يتطلع إليه العمل الثوري، والثورات والإيديولوجيات الثورية، وبين الممارسة التي تنتج عنه يصبح ـ كما كان حتى الآن ـ واقعة تفرض ذاتها على كل عمل من هذا النوع. من الممكن طبعاً التعبير عن هذا التناقض بأشكال أخرى، فنتكلم عن تناقض بين سياق عقلاني وسياق تاريخي، أو عن تناقض أساسي كما كانت تقول فلسفة التنوير بين الإنسان ككائن طبيعي يخضع لحاجات طبيعية، ويحفزه حب البقاء، وبين الإنسان ككائن حر ينطوي على طاقات يستطيع بها أن يخرج من حدود هذه الحاجات والحوافز الطبيعية ويكرس استقلاليته منها، الخ...

عندما نراجع الأشكال التاريخية المختلفة التي يعبر فيها الوعي المثالي، أو الوعي في ذاته، نجد أن هذه الأشكال تتخذ مسافات مختلفة من الوجود الاجتماعي الراهن، كما هو موجود في الواقع، أو بكلمة أخرى، درجات تصاعدية مختلفة من هذا الأخير وذلك نتيجة الأوضاع الاجتماعية والإيديولوجية التاريخية التي تظهر فيها وتتفاعل معها. من ناحية عامة، نجد أن بعض هذه الأشكال يقترب من حدود الواقع الموضوعي ويقف على مسافة قصيرة منه أو حتى ملازمة له، وأخرى تبتعد عنه وتقف على مسافة بعيدة جداً منه، وبالتالي يمكن القول أن الأشكال الأولى تمثل الحد الأدنى من الوعي الذي يجب أن يتحقق كتعبير عن طبيعته الإنسانية في حين أن الأشكال الثانية تمثل الحد الأعلى الذي لا يمكن للوعي ـ للمثال ـ أن يتجاوزه دون أن يخسر كل علاقة فعالة مع الواقع الاجتماعي التاريخي، بل الواقع الإنساني نفسه، فيصبح هذياناً صرفاً. أكثرية الأشكال التاريخية التي كانت تعبر عن هذا الوعي كانت، في الواقع، تقع بين هذين الطرفين. الأشكال الثانية كانت تظهر عادة في مراحل انتقالية

جذرية تفرز مناخاً عاماً من التفاؤل التاريخي والإقدام على التقدم الاجتماعي؛ ولكن عندما تكون مراحل كهذه غير موجودة، أو المناخ النفسي الفكري العام يميل إلى التشاؤم، فإن الأشكال الأولى تتقدم على الثانية، فتحل المثل المحدودة محل المثل العليا المتكاملة الجوانب والأبعاد وفي طليعتها فكرة المجتمع الجديد، وتتخذ في أحسن الأحوال اتجاهاً إصلاحياً يتسع أو يضيق تبعاً للأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تعمل فيها.

هذا الوعي يجب أن يحقق ذلك الحد الأدنى من الانفصام عن الواقع الذي يتفاعل معه أو ينشغل به لأن عليه الوقوف على مسافة ما منه فلا يتطابق معه تماماً، لأن هذا التطابق معه يعني العجز عن رؤيته *. لهذا فإن الوعي المثالي يجب أن يكون في حالة انفصام دائم عن المجتمع الذي يحتويه كشرط أول في ممارسة دوره، كشرط لوجوده ذاته، ولكن هذا الانفصام غير كاف في ذاته لأنه يحتاج كي يتكامل إلى فكرة مجتمع ـ نقيض كي يمكن له حقاً تقييم وتحليل المجتمع الذي ينشغل به، أو حتى الظاهرة العامة التي يعالجها. فبدون فكرة واضحة عن النظام، مثلاً، لا نستطيع اكتشاف الفوضى أو «اللانظام»، لأن الأولى شرط في رؤية الثانية. هذه الملاحظة تبرز أهمية ودور فكرة المجتمع الجديد، إذ كي يمكن إدراك النقص الموجود في مجتمع ما، يجب أن تتكون عندنا فكرة ما عن نقيضه، عن مثال أعلى يتجاوزه ودون ذلك لا نستطيع تحليله، تقييمه، أو تجاوزه. لهذا فإن وحدة النظرية والممارسة التي قال بها ماركس، وآخرون عديدون معه، تمتنع على التحقيق وخصوصاً في معناها الأخلاقي والإيديولوجي، أو في ضوء فكرة المجتمع الجديد، وطبيعة تكوينها، والعوامل التي تدفع إليها. هذه الوحدة لم تتحقق، في الواقع، حتى في مذهب أوغست كونت الوضعي. هذا الوعي الذي يتجاوز الواقع الذي يتفاعل معه، يقف على مسافة ما منه، يحلله، يرتفع عليه وينظمه، مفروض على الإنسان ليس فقط نتيجة الطبيعة الإنسانية المكونة له، بل نتيجة طبيعة هذا الواقع الأمبيريقي نفسه. فما يميز الوقائع والظواهر الأمبيريقية نفسها من تجزيئية، فوضى، بلبلة، طبيعة غير مستقرة، متغيرة وزائلة هي التي تحرك هذا الوعي وتدفع به نهائياً إلى فكرة المجتمع الجديد. لهذا كانت هذه الفكرة تقترن بمثال مجتمع منسجم متكامل يرضي ويحقق رغبات وحاجات الجميع.

هذا كان يعني أن فكرة المجتمع الجديد كانت تقتصر على تحديد عام جداً لهذا المجتمع وتنشغل أساسياً بالشكل أو القصد الأعلى الذي يجب أن تحققه وهو حالة من الانسجام التام المتكامل الجوانب، تقترن بالسعادة التامة، لأن ما كانت تحتاج إليه أساسياً كان فقط صورة مجتمع ـ نقيض يتغاير جذرياً مع المجتمعات الموجودة من حيث التكوين الأساسي أو القصد النهائي. إنها فكرة لا تستطيع، بكلمة أخرى، أن تقوم بعملها كمثال يلهم ويحفز على النضال إن أرادت تقديم صورة حل يشمل جميع مجالات هذا العالم الأمبيريقي، أو أن تتخذ لذاتها صورة مذهب فلسفي معقد؛ فكي تتمكن من ذلك كانت تحتاج إلى صورة واضحة المعالم، جذابة الملامح، بسيطة التركيب.

---

* هذا الحد الأدنى من الانفصام مفروض على الوعي كوعي إنساني، كما شرحت سابقاً في فصل من الانتروبولوجيا الاجتماعية إلى الانتروبولوجيا الفلسفية.

هذا القصد كان يعني أن فكرة المجتمع الجديد كانت بالتالي غامضة، على الأقل في ما يتعلق بالجوانب الأخرى وهي عديدة. إن «جمهورية الفضيلة»، مثلاً، وقواعدها الأساسية التي تقوم في الحرية والمساواة والأخوة، لا تقول شيئاً كثيراً حول هذه الجمهورية. إن درجة من الغموض، في الواقع، ضرورية لحياة هذه الفكرة كحياة ديناميكية، لأن هذا الغموض سيسمح لها باستيعاب الواقع وتحولاته، يوفر لها القدرة على التحول معه، وممارسة عملها لأنه يعفيها من مجابهة سريعة أو مباشرة تنتج عن تحولات تتناقض معها. إن فكرة «الحلم الأميركي» مثلاً، التي كانت تقترن بالمجتمع الجديد الذي كانت تتطلع إليه الثورة، أو الجمهورية الأميركية، كانت تعتمد إيديولوجيا على وثيقتين واضحتين، «الدستور»، و«وثيقة إعلان الاستقلال»، وتعكس طموحات مجتمع غير معقد، ديناميكي، في وسط طبيعي ملائم جداً له، وأكثر من أي مكان آخر في المجتمع الحديث. ولكن رغم ذلك، ورغم الكتابات العديدة حوله، فإن فكرته استمرت غامضة، من الصعب جداً حتى تحديدها بدقة. إن عدداً من المفكرين الأميركيين الذين حاولوا ذلك نبهوا إلى هذه الصعوبة في تحديد أو تفسير هذه الفكرة التي هيمنت على الجمهورية الأميركية باستمرار، وذلك لأن المعنى الذي تنطوي عليه يمثل مثالاً، أملاً جماعياً لا عقلانياً أو كما يقول جورج سوريل «أسطورياً». فريديريك كاربنتر، مثلاً، يكتب «الحلم الأمريكي لم يحدد قطّ بشكل دقيق، وعلى الأرجح لا يمكن أبداً تحديده بهذا الشكل. فهو في آن واحد متعدد المعاني وغامض: ناس كثيرون كانوا يعنون به أشياء كثيرة مختلفة»(19). لهذا كان مفهوم «الحلم الأمريكي»، كما كتب باحث أمريكي آخر، حلماً يعتبر على نطاق واسع، بأنه طوباوي في طبيعته ومعناه، وبأنه يمثل، في قناعة بعض المفكرين، قمة المثل الطوباوية التي عرفتها أمريكا منذ بدايتها(20). هذا ينطبق على فكرة المجتمع الجديد في المجتمع الجديد في كل تجربة إيديولوجية ثورية متكاملة الجوانب، ولكن رغم هذا فإن مفهوم «الحلم الأمريكي» الذي رافق فكرة المجتمع الجديد في الجمهورية الأمريكية ـ وهذا أمر اعترف به أيضاً عدد كبير من الباحثين ـ كان ظاهرة لا يمكن إدراك التاريخ الأمريكي دونها، يشكل عاملاً من أهم العوامل في تكوين هذا التاريخ، وعنصراً مهماً في صياغة الوعي الاجتماعي الأميركي العام، ويوفر لهذا الوعي شكلاً معيناً في التعبير عن ذاته. هذا واقع اعترف به بعض المؤرخين الماركسيين في الاتحاد السوفياتي السابق(21).

وجود هذا الغموض كسمة مميزة لفكرة المجتمع الجديد هو إذن ضروري كي يسمح للوعي الذي يعبر عنها بأن يرفض الواقع الموجود ويضبط المستقبل. هذه الفكرة تمثل أعلى درجة ممكنة من الانفصال عن هذا الواقع، ولكن هذا الانفصال يكوّن، كما أشرت سابقاً، الوعي نفسه. فالتناقض مع الواقع ظاهرة متأصلة بدرجات مختلفة في الوعي نفسه، في الأشكال التي يعبر فيها عن ذاته في شتى مجالات الحياة. هذا التناقض قد يجد شكله الأعلى والأكثر تكاملاً في فكرة المجتمع الجديد (الكامل)، ولكنه يمتد كظاهرة عامة إلى جميع ما يصدر عن الإنسان من جهد خلاق، في العلم، الفن، الفكر الخ...

أشكال هذا الوعي الذي ينفصل عن الواقع القائم ككل يمكن من ناحية أساسية جذرية أن تتناقض مع هذا الواقع إما لأنها تدعو إلى تجاوزه باسم المستقبل، وإما لأنها تريد الرجوع

عنه إلى وضع سابق كان موجوداً في الماضي. فهي تتناقض معه، بكلمة أخرى، إما لأنها تتقدم عليه وإما لأنها تختلف عنه. فكرة المجتمع الجديد تجسد طبعاً التناقض الثاني، التناقض الذي يتقدم على الواقع كي يجره معه. «ما يصنع التاريخ الإنساني قصة غامضة وساحرة هو أن الإنسان يعيش في عالمين، عالم داخلي وعالم خارجي، وفي أن العالم الداخلي الذي يقع داخل رؤوس الناس مر في تحولات كانت تفسخ الأشياء المادية بقوة وسرعة الراديوم، إنني... أسمي هذا العالم الداخلي عالم الفكر»(22).

التناقض بين الوعي والواقع، بين «ما هو كائن» وبين «ما يجب أن يكون» يشكل إذن واقعة حتمية لا يمكن تجنبها، والنقطة الأساسية ليست الانفصال أو التناقض في ذاته، بل هي الطريق التي يتجه فيها الوعي الذي يعبر عن هذا التناقض أو الانفصال. فإن كانت فكرة المجتمع الجديد - أي مثال - التي نحلم بها تتقدم، وإن كان سريعاً، أمام مسيرة الواقع، أمام حركة الأحداث التاريخية، فإنها تكون النوع الصحيح من «الحلم» إن كان ذلك ينتج عن تفاعل إيجابي مع حركة التاريخ، عن قدر ملائم من الإدراك الموضوعي لهذه الحركة. عندئذ تستطيع هذه الفكرة أن تساعد الواقع، أو التاريخ، بأن يكشف ويعبر سريعاً عن ذاته في تغيير الأوضاع في وجهته؛ ولكن إن كانت هذه الفكرة - أي مثال - تنفصل أساسياً عن هذه المسيرة أو الحركة فإنها تجد نفسها خارج التاريخ والواقع، تبذر الطاقات الإنسانية دون فائدة كبيرة، وتلحق على الأرجح أذى بعمل التاريخ والإنسان نفسه. المثال يجد معناه في تجاوزه للواقع، ومن طبيعته ذاتها أن لا يتحقق، لأن تحققه يلغي الوعي الكامن وراءه، وبالتالي يخلق حالة تدفع في دورها إلى ظهور وعي آخر يدفع نحو مثال آخر.

عندما يعي الإنسان العالم أو يفكر به، فإنه يخضعه حتماً لتحول مثالي لأنه يجزئه عقلياً، فيسقط بعض العناصر ويغير الروابط القائمة بين عناصر أخرى. لهذا فإن الصورة التي ينتهي إليها هذا التفكير أو الإدراك يمكن أن تكون جزئية، متحيزة، غير موضوعية بالنسبة للمجتمع ككل، أو للظاهرة التي يتجه إليها، أي اعتباطية في علاقتها مع العالم الحقيقي لأن الإنسان في هذه الأوضاع يرى في هذا العالم فقط ما يريد رؤيته في الموضوع الذي ينشغل به، أو القصد الذي يتطلع إليه، ولا يرى ما لا يريد وعيه أن يراه. هذا قد يعود إلى عوامل نفسية خاصة بالفرد، مستواه الفكري، التقليد الثقافي الذي تكوّن فيه، المشاغل الشخصية واليومية التي تواجه مشاعره، دوافع وانتماءات إيديولوجية تجاوزتها حركة الواقع، الخ... هذا قد يعود بكلمة أخرى إلى أسباب لا ترتبط بوضعه الاجتماعي، أو الطبقي، أو ميوله الواعية تجاه النظام الاجتماعي الموجود. هذا يُفقد الواعي أية قدرة صحيحة على ممارسة دور فعال في توجيه الواقع، تجديده أو صنعه. لهذا كانت أشكال أو نماذج فكرة المجتمع الجديد التي استطاعت أن توجه الواقع وتعيد تكوينه من النوع الذي كان قادراً، على الرغم من مثاليتها، تجاوزها وتناقضها بشكل أساسي مع الواقع الموجود ككل، أن يدرك حركة التاريخ وأن يتعامل معها بقدر كبير من الموضوعية، من النوع الذي كان، بكلمة أخرى، قادراً بأن يستجيب لقوى واتجاهات التاريخ الجديدة، النامية فيه في مرحلة معينة.

هناك مجموعتان من الأوضاع الأساسية التي تحول دون قيام فكرة المجتمع الجديد بدور

فعال في صنع التاريخ، دون ممارستها لفاعلية تاريخية تستطيع التأثير القوي في مجرى التاريخ، أو إعادة تكوينه إلى حد ما أو بشكل جذري. الأولى تعود إلى تناقض الأوضاع الاجتماعية والتاريخية الموضوعية تناقضاً أساسياً معها، أو عجزها عن التعبير عن اتجاهات وقوى وحالات ذاتية جديدة. في أوضاع كهذه تصبح فكرة المجتمع الجديد خارج حدود الممكن في المعنى التالي، وهي أنها تكون عاجزة عن تحقيق ما يفترض بها تحقيقه وهو إجراء تحويل في الواقع في وجهتها. فطالما أن المثال قادر على إحداث هذا النوع من التحويل لا يكون «طوباويا» لأن مهمة المثال ـ وخصوصاً عندما يكون مثال فكرة المجتمع الجديد ـ ليست تحويل الواقع تماماً في صورته، بل تحويله في اتجاه هذه الصورة. هنا يكمن خطأ الذين يدينون أو يصفون كل مثال لا يتحقق تماماً في الواقع كمثال طوباوي، لأن المثال لا يجد وظيفته في هذا التحقق، بل في دفع الواقع نحوه.

المجموعة الثانية من الأوضاع التي تحوّل المثال إلى طوبى تمتنع على التحقيق تماماً أو في المعنى الذي أشرت إليه أعلاه هي أوضاع يكون فيها المثال متناقضاً تماماً وبشكل أساسي مع بعض القوانين الموضوعية سواء كانت طبيعية، اجتماعية، نفسية، الخ... كالقول مثلاً بأن العقل العلمي أو القوانين التي يصل إليها هي التي تحدد باستمرار مشاعر الإنسان أو سلوكه، أو بأن الثورات تنسجم دائماً مع الإيديولوجيات التي تنطلق منها، وأن الإنسان يستطيع تجنب الموت، الخ...

أوضاع كهذه تدل، من زاويتها الخاصة وبطريقة غير مباشرة أن مثالية فكرة المجتمع الجديد تحتاج، ككل فكرة أخرى، إلى أوضاع ملائمة، كي تستطيع أن تترجم ذاتها إلى الواقع. فالمثالية التي تتميز بها تستطيع، إن حققت قدراً من التفاعل مع الواقع الاجتماعي التاريخي كما يصنع نفسه، أن تساعد على صنعه أو إعادة صنعه. في أي حال، هذه الملاحظات يجب أن لا تقود إلى تجاهل الواقعة التالية وهي أن فكرة المجتمع الجديد تثبت وجودها وتؤكده أولاً كرفض كلي للمجتمع القائم.

فكرة المجتمع الجديد تعني وعياً مثالياً يتجاوز الواقع الموجود ويعمل على نقله جذرياً إلى حالة أخرى. إنه وعي ينكر على التطور الأخلاقي أن يكون مسألة تكيف مع مقاييس سابقة موجودة، ويتمثل، على العكس، في تحقيق إمكانات ذاتية، إمكانات مخنوقة حالياً بمؤسسات المجتمع التقليدية. لهذا فإن هذا الوعي يجد منطلقة وقوته أولاً في أنه وعي نقدي يتجه مع الجوانب التي تتناقض مع النظام الموجود وتقوض قواعده، فيركز عليها ويتجاهل الجوانب الأخرى التي يمكن أن تزعزع إيمانه أو تشل رغبته في تغيير الواقع. ما كتبه. مانهيام حول «الطوبى» أو الوعي الطوباوي ينطبق هنا. فهو يقول أن هذا الوعي «يتناقض مع الواقع الذي يحدث فيه، وأن هذا التناقض يكون دائماً واضحاً في كونه يمثل حالة عقلية تتجه، سواءً كان في التجربة، في الفكر، أو في الممارسة، نحو أشياء غير موجودة في الوضع القائم». مانهايم يضيف بأن هذه الحالة العقلية هي حالة «تصاعدية» بالنسبة للواقع، غريبة عن الواقع، وغير حقيقية، لا يمكن تحقيقها في الأوضاع القائمة، أو العمل وفقاً لها(23).

عند مراجعة الأوضاع التاريخية التي كانت تظهر فيها المثل الثورية والمواقف النفسية التي ترافقها يتبين بوضوح أن الثوريين كانوا يحددون هذه المثل في ضوء ما يكرهون، كنقيض لما يرفضون في النظام الموجود. هذه الآلية النفسية هي التي تحدد، في الواقع، طبيعة المثل ودورها. إن مارك رَودّ، مثلاً، أحد وجوه اليسار الجديد في الثورة الجامعية الأميركية عام 1968، عبر عن هذه الآلية بوضوح عندما سئل عن برنامج الثورة، فقال «إننا نصنع الثورة أولا، ثم نكتشف لماذا صنعناها»(24). وفي اليمين، يوفر لنا موسوليني مثلاً على ذلك عندما أعلن أن الفاشستية لم تكن حزباً بل حركة وبالتالي لا ترتبط بأي برنامج. «إن برنامجنا» كما كتب، «بسيط: إننا نريد أن نحكم إيطاليا، إنهم يطالبوننا ببرامج، ولكن هناك الآن برامج أكثر مما يجب، ما ينقصنا لخلاص إيطاليا ليس برامج، بل رجال وإرادة قوة»(25).

وأدور بيرنشتين، المفكر الماركسي، قال نفس الشيء في العقد الأول من هذا القرن عندما كتب ما معناه بأن الحركة، وليس الهدف، هي كل شيء. أقوال كهذه، وهي كثيرة، تدل بكلمة أخرى، أن ما يحفز على فكرة المجتمع الجديد ويدفع إليها ـ إلى كل مثال ثوري جديد ـ هو أولاً رفض النظام الموجود، الرغبة في تدميره والخلاص منه، وأن هذا الرفض، أي مقاصده هذه، هي التي تحدد طبيعة المثال والعمل الثوري. نابليون بونابرت قال مرة. «الأنانية هي التي صنعت الثورة، الحرية كانت ذريعة».

برغسون يكتب في هذا الموضوع «المثال الديمقراطي ظهر إلى العالم في صورة احتجاج، وكل مرحلة من مراحل إعلان حقوق الإنسان تمثل تحدّ لتعسّف أو عدوانية ما»(26). «مداخل الدساتير» و«إعلانات الحقوق» تتكون عادة من المبادىء الأساسية للبنية الاجتماعية الجديدة، الإطار القبلي الذي يصاغ فيه الدستور السياسي المقبل، ثم القوانين. «إننا نجد أولاً... مبادىء سلبية، حواجز حقيقية لتجنب أوضاع الوجود الكثيرة، تعسفات السلطة أو الرذائل السياسية...»(27).

إن أحد المفكرين البريطانيين كتب معلقاً على الطوباوية «من الممكن مقارنة الطوباوية إلى جسر يعني، عندما نكون على الجهة الأخرى من النهر، أداة في عبوره، ولكن بعد أن يتمّ هذا العبور، يقود فقط إلى الوراء»(28)، هذا ينطبق أساسياً على كل مثال ـ فهو أداة ضرورية فعالة عند النضال ضد وضع قائم، في إلغاء هذا الوضع، عبوره وتجاوزه، ولكن بعد أن يتم ذلك يبدأ المثال حياة أخرى تكشف مع الوقت عن تناقضه مع الواقع الذي يفترض به تمثيله، مما يعني تقلصاً تدريجياً يستنزف بشكل مستمر إمكاناته. إن قدرة العقل الإنساني على اكتشاف الخطأ هي أكبر بكثير، كما يبدو من التأمل في أعماله، من قدرته على اكتشاف الحقيقة. لهذا كان من الممكن الوصول إلى تحليل موضوعي علمي للواقع الموجود لا يتوفر عند التفكير بالواقع الذي لم يوجد بعد. عند تحليل ما يمكن أو ما يجب أن يكون في ضوء هذا الواقع الموجود، «كل شيء» كما يقول مورلان أحد أبطال دي غار، «يجب أن يسحق كبداية. إن حضارتنا المقيتة يجب أن تزول قبل أن يكون من الممكن تحقيق أية حياة سليمة في العالم»(29).

❖ ❖ ❖

مثال الكمال، مثال فكرة المجتمع الجديد (أي مثال ثوري كبير) يعلن، في الواقع، كما أشرت في سياقات سابقة، عن عالم غير حقيقي، ولهذا كان يرفض عدد كبير من المفكرين هذه الفكرة، أي مثال من هذا النوع، وذلك نتيجة هذه اللاوقعية، هذه المثالية الغير عملية. لهذا فإن النقد الأساسي الذي كان يوجه باستمرار إلى هذه الفكرة كان يقول أن من غير الممكن بلوغ مجتمع كهذا لأن من غير الممكن للناس تحقيق الشروط أو الفضائل التي يشترطها هذا المجتمع، ولأنه يستحيل، علاوة على ذلك، الوقوف أو التوقف في مجتمع ثابت لا يتحول كهذا المجتمع. ولكن هذا النقد كان يتجاهل أن خروج فكرة المجتمع الجديد عن إمكانات الناس والواقع هو الذي يعطي الفكرة دورها ومعناها؛ إنها فكرة تجد شرعيتها وتفرض وجودها كمثال ضروري بالضبط لأنها تعطي ذاتها بعداً مستقلاً عن الواقع أو الوجود اليومي، بعداً يلغي تقريباً الحدود التي يضعها هذا الوجود، الحدود التي ترهق الإنسانية فيه، وكأنها أصبحت غير موجودة. إنها فكرة لا يمكن، كما شرحت سابقاً، أن تتحقق، ولكن لا يصح أن نخلص من ذلك إلى القول الذي خلص إليه عدد كبير من المفكرين وهو أن ما يجب على الإنسان العمل له والاقتصار عليه من هذه الناحية هو أخلاقية ومبادىء أخلاقية يمكن أن تتلاءم مع المجتمع الإنساني، إمكاناته وقدرة كائناته.

هذا القول يتجاهل الحقائق التالية الأساسية التي تتناقض معه، وهي:

1 ـ لو أن الإنسان اقتصر على العمل في ضوء هذا المبدأ الأخلاقي لكان عجز عن تحقيق ما حققه عبر التاريخ، لأن ما حققه كان يترتب على نضاله نحو ما كان لا يستطيع تحقيقه.

2 ـ لولا هذه التصورات لمجتمع أعلى، أو حتى كامل، لبقي الإنسان يراوح في مكانه أخلاقياً وإنسانياً. فهو كان يحتاج إلى مثل كهذه، كي يتمكن من تجاوز واقعه وذاته نفسها.

3 ـ إن عودة هذه الفكرة، فكرة المجتمع الجديد، ومثل أخرى مماثلة، ليست انحرافاً، خطأ، أو اعتباطية مثالية، بل تشكل هي الأخرى جزءاً من الإمكانات الإنسانية. إنها إمكانات تعجز عن تحقيق مقاصدها تماماً، ولكن هذا ينطبق أيضاً على أكثرية الأعمال الإنسانية، وحتى ما كان منها عملياً جداً، لأنها تقود هي أيضاً إما إلى نتائج غير مقصودة، وإما إلى نتائج ناقصة. فكرة المجتمع الجديد تدل، في هذه العودة نفسها، بأنها لا تشغل الإنسان بما لا يجب أن ينشغل به، بل بأنها جزء من التاريخ، من الإنسان الذي يصنع التاريخ.

4 ـ الإنسان لا يستطيع الاكتفاء بمقاصد يومية آنيّة، بتصحيح هنا وآخر هناك، بالتوجه مرة في اتجاه معين ثم الانتقال إلى اتجاه آخر أو مناقض، إلخ... بل يحتاج إلى تجاوز هذه المشاغل اليومية المبعثرة، وضبطها في تصميم عام. هذا يكون ممكناً فقط عندما يتوفر لنا قصد عام جامع يستطيع أن يربط بين هذه المشاغل المبعثرة ويعلو عليها. فكرة المجتمع الجديد كانت أداة في تحقيق هذا القصد. إن التقدم شيئاً فشيئاً، وتدريجياً يمكن أن يكون كافياً فقط عندما يكون موجهاً بقصد من هذا النوع.

5 ـ المثالية التاريخية التي تعبر عنها فكرة المجتمع الجديد كانت تمارس دوراً نقدياً مهماً وضرورياً للإنسان في تحليل وتقييم وتصحيح وضعه. إنه دور لا يستنزف طبعاً أهميتها ولكنه كان أساسياً ومهما فيها.

6 ـ وأخيراً وليس آخراً، إن فكرة المجتمع الجديد كانت تعيد ذاتها لأنها كانت توفر للمجتمعات والكائنات الإنسانية مقياساً عاماً تقيس به سلوكها، وأعمالها، والقيم التي يمكن أن تتجه بها. هنا، في هذا الدور، كانت هذه الفكرة تجد أهميتها الأولى كضرورة، كمثالية تاريخية. فعندما نحدد المجتمع أو الإنسان بهذا الشكل المطلق الذي تعبر عنه فكرة المجتمع الجديد، والذي يدل أن ليس من الممكن للمجتمعات الإنسانية أن تتجاوز ذاتها بهذا الشكل الجذري يمكن أن نتكلم عندئذ، أو بالأحرى يجب أن نتكلم، عن كمال نسبي ما في إطار هذا الكمال المطلق وبالرجوع إليه كمقياس عام لدرجة من الكمال الأخلاقي الممكن بلوغها. هذا يعني، من ناحية أخرى، وجود نقص بحفز الإنسان باستمرار على تجاوز ذاته. «في كل شيء، وبصرف النظر عن طبيعته، يكون التماثل المتسق أمراً غير مرغوب به. وجود نقص ما يجعله ممتعاً ويولد شعوراً بأن هناك فرصة للنمو فيه. إن بعض الناس قالوا لي حتى عندما يبنون القصر الإمبراطوري يتركون دائماً مكانا ما غير مكتمل». هذا ما كتبه أحد مفكري اليابان في القرن الثالث عشر(30).

إن أهم خدمة يمكن القيام بها للإنسان في هذا الصعيد ليست العمل على تدمير المثل والتطلعات العليا التي قد لا يمكن أن تتحقق بسبب تناقض جذري بينها وبين الواقع، بل العمل على توسيع، تصحيح، تحسين وتنقية التصميمات التاريخية المثالية التي يتم الالتزام بها. إحداث هذا النوع من «التصحيح» في التصورات التي تدعو إلى مجتمعات مثالية يحتل مكانة رفيعة بين الوسائل الفعالة التي يمكن التفكير بها في تحقيق هذه الغاية. المهم، كما يكتب مورغن، أحد الباحثين، الذي انشغل بالظاهرة «الطوباوية»، ليس التحقيق المباشر للتصور المثالي في مجتمع معين. ثم إن هذا التحقيق لا يمثل، في الواقع، المقياس الذي يقيس فائدته الكبرى: ما يمثل هذا المقياس هو وجود واستخدام المثال كأساس لقياس ما تمّ صنعه، ما يمكن أن يصنع، أو كاقتراحات لما يجب الاتجاه إلى صنعه(3).

مورغن يكتب بأن جهود رجال السياسة في تحويل مشاريعهم إلى نتائج عملية تفشل نتيجة غياب نموذج كبير يمكن لهم الاقتداء به كمقياس. فالناس يملكون جماعياً كمية هائلة من الطاقة، ولكنهم يملكون قدرة ضئيلة على خلق التصميمات الخلاقة، وهم يستخدمون إمكاناتهم في الهروب، وفي بناء إمبراطورية اقتصادية، وفي تبذير الثروة، لأن ليس هناك من تصميم مثال أرفع وأنبل يمتلك أنفسهم. توفر تصميم كهذا لهم، في أوضاع يستطيع بها استقطاب ولائهم يستطيع أن يكشف عن طاقات هائلة في تحقيقه. بعد مراجعة تاريخ الطوباوات وعلاقتها بالعمل السياسي، يخلص مورغن إلى القول بأن «معرفة فلسفة الطوباوية وأدبها ليست إذن تسلية ممتعة أو زخرفة ثقافية للمشرعين، والمصلحين الاجتماعيين، بل في أساسية بالنسبة لهم ولكل شخص ينشغل بإعادة بناء المؤسسات السياسية والاجتماعية»، ثم يضيف بأن الطوباوات كانت بين أقوى القوى المكونة للتاريخ الحضاري، فهي كانت تقدم في تطورات المجتمع الفاضل التي تقدمها، مجموعة واسعة من الإمكانات البديلة لمؤسسي الحكومات السياسية الجديدة(32).

آخرون وصلوا من دراساتهم إلى نتيجة مماثلة فأكدوا أن وظيفة الطوبى الأساسية هي أن

تعمل كمقياس أعلى غايته التوجيه والإيحاء وليس التحقق في الواقع. فقصدها الأساسي، كما يكتب موشيالي مثلاً، هو إيقاظ الوعي وشحذه، طرح مثال يراه المؤلف نفسه كمثال لا يمكن بلوغه، كمثال مماثل لنجمة في الليل يوجه نحوها الرجل الضائع عينيه ويحلم، أو «كرجل ضاع في الصحراء، يرى سراباً بعيداً فيتجه إليه وكأنه حقيقة، ولكنه يكتشف عندما يقترب منه أنه كان وهما، وأن حقيقته، المحفزة لطاقاته والمركزة لها كانت ترتبط بوجوده الوهمي»(33).

آخرون يرون كمامفورد أن الطوباويات تمثل نقداً ضمنياً للحضارات التي غذتها وتوكيداً لإمكانات إنسانية تجاهلتها المؤسسات الموجودة، وهذا كان يوفر باستمرار إمكانات ومثلاً جديدة للنقد الفكري. مامفورد لا يتجاهل النقص الذي كانت تنطوي عليه هذه الطوباوات؛ فهو يشير، مثلاً، بأنها في حماسها للمثل التي تدعو إليها كمقياس يقيس السلوك الإنساني والإمكانات الجديدة التي تعتقد أنها كشفت عنها، كانت غالباً تهمل الواقع والحدود التي يفرضها، تميل إلى المبالغة بمرونة الإنسان والمجتمع، وتستخف بأهمية الماضي، قوة العادة، وقواعد التقليد النفسية في تكوين الأوضاع القائمة(34).

هناك أيضاً من لم يقتصر على تحديد عام لوظيفة مثال فكرة المجتمع الجديد بل حددوا بدقة نماذج أساسية للوظائف التي يقوم بها كمقياس للسلوك الإنساني، منها مثلاً، النقدي، المعياري، العرفي، البناء، والتعويضي. الذي اتبعوا هذا الخط كانوا يضيفون أيضاً أن هذه الوظائف تترابط وتتفاعل باستمرار، ولكن بأن الترتيب الذي تحدث فيه ليس ثابتاً(35).

إن أحد الباحثين كتب في هذا الخط، المجتمع الكامل (الطوباوي) يعني طبعاً تأمين الغذاء، المأوى واللباس، وكذلك أيضاً الحماية ضد الخوف وعدم الاستقرار، وهو يعد بطمأنينة دائمة، بضمانة ضد الخيبة والضجر وذلك بتقديم نسبة ملائمة من الاستقرار والمغامرة. بالنسبة لكثيرين يستطيع حلم الطوبى (المجتمع الكامل) أن يمثل تغييراً نحو شيء أحسن وبالنسبة للساخطين مخرجاً وللذين في حالة اغتراب أملاً في معالجته وللمتعبين أملاً في تجديد نشاطهم، وللبسطاء أملاً في سعادة نهائية، وللمتزمتين حلا يحتاجون إليه. الرؤيا الطوباوية تستطيع أن تطمئن الذين يعيشون في حالة يأس صامتة بأن حياتهم التافهة تتميز بمعنى أعلى، بأن علاقات أكثر انسجاماً مع الآخرين هي شيء ممكن ومرغوب فيه، وبأن الجهد التعاوني والتضحية المستمرة ضروريان لأنبل المقاصد الإنسانية: بناء السماء على الأرض. في البحث عن الطوبى، كان القديسون يجدون خلاصهم، الخاطئون تخمتهم، ذوو العبقرية والكاريسما إيماناً يعيشون له وقضية يموتون لها، المخدوعون رفاقا يشاركونهم في أوهامهم، والباعة المتجولون ربحاً سريعاً(36) الكاتب يريد أن يقول هنا، كما يبدو، بأن فكرة المجتمع الجديد تمثل جميع الرغبات والحاجات التي يشعر بها الناس ولكن دون قدرة على تحقيقها في المجتمعات التي يعيشون فيها. هذا يعني ضمناً على الأقل أن فكرة هذا المجتمع تشكل، من هذه الزاوية، ضرورة تفرض وجودها لأن رغبات وحاجات كهذه ستلازم باستمرار أية مجتمعات إنسانية موجودة بصرف النظر عن الأوضاع التي تكون فيها.

هذا العرض التحليلي العام للدور أو الوظيفة التي تمارسها فكرة المجتمع الجديد يدل

مرة أخرى أن التصورات التي تقول بها كانت، رغم الاختلافات التي تميز بينها، تشارك في وظائف واحدة مماثلة تقوم بها بصرف النظر عن الأوضاع الزمانية والمكانية التي تعمل فيها. بما أن هذا التماثل يتجاوز هذه الأوضاع وجب إذن وجود وضع آخر عام يتجاوزها وتشارك فيه المجتمعات الإنسانية خارج الأوضاع الخاصة بها. هذا يدل مرة أخرى على وجود وضع إنساني واحد يفرز بتناقضاته وإشكالياته هذا التماثل، وهذا يعني، في دوره، أن فكرة المجتمع الجديد تلازم الحياة الإنسانية وتستمر معها سواء كان الاستمرار بشكل ميتافيزيقي أو علماني. إنها قد تنحسر وتنهار. كما كان يحدث حتى الآن. في مراحل معينة لأن التجارب التي تعبر عنها تمر في دورات تاريخية خاصة تستنزف ذاتها فيها، ولكن الانهيار، يعني فقط مرحلة انتقالية إلى حياة جديدة، في دورة جديدة.

5-4

فكرة المجتمع الجديد: من الطوبى إلى الطوبى المضادة

إننا نستطيع أن نأخذ فكرة دقيقة عن وضع الإنسان، ما يحدث له وما يؤول إليه هذا الوضع دون تصورات مثالية تخرجنا من الواقع الذي نحيا فيه، عندما نطّلع على الطوباوات المضادة التي تحقق بالضبط حالة كهذه تجرد الإنسان تماماً من هذه التصورات، كما نجد بشكل خاص في كتابات زمياتن، هكسلي، هـ ج الز. أوروال. إلخ... حالة كهذه كانت، كما نجد في كتابات كهذه، تجرد الإنسان من إنسانيته ذاتها.

إن عدداً من الكتاب والباحثين ابتدأوا يتكلمون في القرن العشرين، ابتداء من زمايتن في بداية العشرينيات، عن مجتمع جديد يحقق تماماً الانسجام المتناسق الأبعاد الذي كان يميز باستمرار فكرة المجتمع الجديد كما كشفت عنها في الدراسة الحالية، ولكن دون الحرية والأبعاد الأخلاقية العليا التي كانت ترافقها، دون الرؤيا الفلسفية أو الإيديولوجية التي كانت تعبر عنها كمثالية تاريخية. إنها، على العكس، كانت تنظر إلى ظهور هذا المجتمع من زاوية التقدم العلمي التقني الذي يقود إليه. هذا التقدم غير المحدود وما يترتب عليه من مضاعفات هو الذي خلق الأوضاع الجديدة الملائمة لهذا التحول الذي يدمر الإنسان، إنسانية الإنسان.

هذا الموضوع يحتاج طبعاً إلى معالجة خاصة، والتمثيل عليه يخرج عن مجال هذه الدراسة، ولكن من الممكن القول إن الصورة الأساسية المشتركة التي تعبر عنها كتابات كهذه هي صورة العالم كما هي، أو كما ستكون عليه، نتيجة التحولات الجارية فيه، وخصوصاً التقنية والعلمية. فهي بدلاً من وصف عالم جديد تحرر من الشرور والآلام التي ترهقه وتنزف دمه، وهي آلام وشرور يعيها تماماً المؤلف المسؤول، إنها تقتصر على وصف الجوانب السلبية وقد ضخمتها كي يمكن إبراز صورتها بوضوح. من الممكن القول إنها تكشف تقريباً حتى عن «لذة» في هذا الوصف، مدفوعة إلى ذلك بتشاؤمها الكامل من احتمال معالجتها أو تصحيحها. فهي توحي وكأنها تقول بأن ليس هناك ما يمكن صنعه أمام هذه الشرور أو وضع الإنسان كشر وكمأساة، فليس هناك ما يستحق الإيمان به أو يمكن الإيمان به، إنّ الإيمان بأية مثالية تاريخية هو ذاته غير ممكن لأن المذاهب كلها أوهام، شباك وأفخاخ، إنّ التقدم العلمي

التقني يوفر الوسائل والمؤسسات التي يمكن بها تجريد الإنسان من كل حرية ومبادرات حرة، إنّ هذا أخذ يتحقق في الواقع، وأن من السذاجة بالتالي الإيمان بالإنسان والإنسانية والمستقبل، لأن الناس كائنات مفترسة، دموية، شرسة، وعاجزة عن تصحيح ذاتها. كل شيء آخر يكون عملاً عابثاً. الماكيافيلية نفسها تصبح، في الواقع، جميلة وعلى صعيد إنساني عال لأنها تقول، على الأقل، كطوبى - مضادة بوجود هدف ما أو بضرورة وجود هدف كهذا يبرر الوسائل التي قالت بها.

الطوبى - المضادة مجتمع حقق انسجامه التام فخسر الفرد فيه كل سلوك، كل عقل نقدي، كل مبادرة حرة، وأصبح يتماهى كلياً معه. إنه مجتمع يستطيع كل فرد فيه أن يقول ما يشاء، ولكنه في نفس الوقت مجتمع يعجز فيه هذا الفرد عن قول أي شيء يتناقض مع المقاييس والإرشادات الجماعية العامة، ليس لأنه حللها ودرسها واقتنع بها، بل لأن المجتمع ثقّفه بها ودرّبه عليها منذ ولادته، فنشأ عليها وكأنه جزء لا يتجزأ منها. إنه فرد «تحرر»، أو بالأحرى حُرر من كل عقل نقدي ولهذا فإن عمله بها ليس نتيجة خيار حرّ، بل هو الشيء الوحيد الذي يمكن لهذا الفرد صنعه. «هذا هو سر السعادة» كما قال «المدير» في «العالم الجسور الجديد» تأليف هكسلي، «إنه محبة كل شيء عليك القيام به. القصد من التربية كلها هو هذا - تكوين الناس بشكل يجعلهم محبين لقدرهم الاجتماعي المحتوم».

رُويه يكتب، في دراسته *النقدية* لفكرة المجتمع الجديد كما نجدها في الطوباوات الكلاسيكية، بأن الطوبى تكشف عن نقص في الحس المستقبلي، أو بالأحرى، أن هذا الحسّ بالمستقبل مفقود فيها، وأنها عاجزة حتى عن صياغة توقعات أو تنبؤات حوله(1). هذا نقد يخرج، في الواقع، عن الموضوع لأن هذا «النقص» الذي يشير إليه رويه يرمز، حتى إن افترضنا جدلاً صحة التعبير، إلى خروج المجتمع الطوباوي من الواقع الاجتماعي التاريخي الذي كان يعيش فيه الإنسان، إلى *الانفصام الجذري الذي يريده من هذا الواقع*. ثم إن هذا «النقص» مقصود وليس نتيجة غفلة فكرية لأن «الطوبى لا تريد» كما لاحظ آخرون، «*صياغة توقعات كهذه لأن قصدها الأساسي هو إيقاظ الوعي وشحذه، وتحفيز الإرادة وتحريكها*»(2).

الطوبى - المضادة لا تقتصر، ولا شك، على القرن العشرين. إن قصة «*أسطورة النحل*» (4) لمؤلفها مانديفيل رسمت لنا، في القرن الثامن عشر، قرن فلسفة التنوير نفسها، صورة مجتمع يعمل على تحقيق تام لمثال الكمال الأخلاقي، ولكنه يدمر في مجرى ذلك حضارته... هنا نجد، على الأرجح، مغزى كتابات المركيز دي ساد في ذلك القرن أيضاً - مغزاها كطوبى - مضادة. فإن كانت هذه الطوبى تعني، كما أشرت في بداية هذا الفصل، مجتمعاً منسجماً ولكن دون الحرية، والأبعاد الأخلاقية، والرؤيا الفلسفية أو الإيديولوجية التي كانت ترافق فكرة المجتمع الجديد أو الطوبى الكلاسيكية، وإن كانت تعني أن ليس هناك «ما يستحق الإيمان بالمثالية التاريخية التي تعبر عن *هذه الفكرة*، إلخ... فإننا ننتهي، أو يمكن الانتهاء عقلانياً في كتابات دي ساد، لأن هذا يعني، كما تعلن هذه الكتابات، أن الطبيعة وما تشكف عنه من غرائز تصبح *وحدها حقيقة، إنّ امتحان القوة والتدمير هو وحدة حقيقي فيها، وأن*

العالم الإنساني يكون بالتالي عالم صراع حيوانات مفترسة، قانونها الحقيقي هو اللذة (وخصوصاً الجنسية) والجريمة. السيطرة الإنسانية هي إذن سيطرة العطش إلى الدم(3). إن دي ساد أقام بلذة شاذة المدينة الكاملة، ولكن «المدينة الكاملة للحقد، والسلطة والجريمة، والسيطرة»(4).

الطوبى ـ المضادة كانت معروفة إذن في السابق، وما أشرت إليه يشكل مثلاً على ذلك، ولكن الفرق بين القرن العشرين ومحاولات من هذا النوع السابق هو أن الطوبى المضادة أصبحت في هذا القرن ظاهرة عامة، نموذجاً عاماً يهيمن بقدر كبير، بينما كانت سابقاً ظاهرة هامشية تبرز هنا وهناك بشكل فردي دون أن تتمكن من صياغة ذاتها كاتجاه أو كنموذج عام. في القرن العشرين ظهر، في الواقع «نوع جديد من الطوبى ـ المضادة التي تتجه في وجهه مختلفة، فتوجه نقدها للمجتمعات الحالية الحديثة باسم مجتمع مخيف أخذت تفرزه هذه المجتمعات نفسها، ويترتب على اتجاهات وتحولات موضوعية أخذت تكشف عنها» (5). الطوبى الكلاسيكية كانت، ابتداء من بيتاغوروس وأفلاطون تدعو الإنسان إلى تجاوز ذاته وخلق مجتمع كامل، ورغم عجزها عبر التاريخ عن تحقيق هذا المجتمع، كانت تقدم مثالاً تنتقد في ضوئه المجتمعات الموجودة، وتوفر به مقياساً عاماً يستطيع الإنسان الرجوع إليه في تقييم وتوجيه أعماله. ولكن الطوبى ـ المضادة كانت، على العكس، تمثل رجوعاً عن جميع المقاييس التي تدعو الإنسان إلى مثل يتجاوز بها ذاته. إنها كانت تتنكر، في الواقع، لمبدأ التجاوز الذاتي نفسه، الذي يعني الوعي النقدي، وبالتالي المبادرة الحرة.

الأسباب التي دعت إلى هذا التحول عن الطوبى الكلاسيكية إلى الطوبى ـ المضادة عديدة. فالتحدي الذي واجهت به، مثلاً، المذاهب الرومانطقية واللاعقلانية فكرة المجتمع الكامل قلص، كما كتب البعض، مكانة هذه الفكرة، وقضى على الدور الذي كانت تمارسه في تكوين الوعي الحديث. «فلسفة هذه الفكرة التي تقول بحقائق موضوعية ثابتة لا تتحول تجد أساسها في إدراك نظام خالد كامن وراء فوضى الظواهر. هذه الفلسفة اتخذت بعد نجاح ذلك التحديد موقف دفاع ضعيف أمام هجوم رهط كبير من المهاجمين المختلفين: فلاسفة اللاعقلانية والبرغماتية، والقائلين بالنسبية والتعددية... وبعض نماذج الأمبيريقية، إلخ»، النتيجة كانت واضحة في ظهور وهمينة الطوبى ـ المضادة التي ترسم صورة رهيبة لمجتمع متجانس، مترابط، يعمل دون صراع أو تناقض(6).

الحرب العالمية الأولى، وما رافقها من قتل جماعي طيلة أربع سنوات كانت، كما ذكر آخرون، الضربة التاريخية الأولى التي همشت التطلع إلى حركة التاريخ كحركة تتجه إلى مجتمع جديد كامل، فابتدأ التشاؤم يحل في أعقابها محل التفاؤل التاريخي. قيام الثورة الشيوعية آنذاك خفف من وطأة تلك الحرب وآثارها السلبية، ووفر لعشرات الألوف من المثقفين مخرجاً، وأملاً جديداً جدد تفاؤلهم بتحقيق مجتمع كهذا المجتمع، ولكن العنف الذي رافق فرض الجمعيات الزراعية وأدى إلى هلاك الملايين، حركة التطهير ومحاكماتها في الثلاثينات، التحالف السوفياتي ـ الألماني، إلخ... هذا، بالإضافة إلى ظهور الحركات والأنظمة الفاشستية في بلدان أوروبا الغربية والشرقية، كل هذا زرع من جديد بين الناس وخصوصاً في

جمهور المثقفين موجة جديدة من التشاؤم القاتل لأية تطلعات وآمال من هذا النوع الذي يتجه إلى فكرة المجتمع الجديد.

و. ج. والز يوفر لنا في إنتاجه الفكري نفسه مثلاً عن هذا التحول. فهو يكتب عام 1922 في كتابه الواسع الانتشار «تاريخ قصير للعالم» بأن المشاكل التي لا تزال تواجه الإنسان تعود إلى كونه لا يزال في سن المراهقة، إلى قوته المتزايدة ولكن التي لا تزال غير منظمة، وليس إلى استنزاف قواه أو كهولته. ثم يؤكد أن الإنسانية ستحقق الوحدة والسلام في عالم واحد تعيش فيه بسعادة تامة، عالم يكون أكثر جمالاً وروعة من أي قصر أو حديقة عرفها التاريخ، عالم ينتقل من قوة إلى أخرى في دائرة من المنجزات المتزايدة الاتساع بشكل مستمر(7). ولكن والز أضاف إلى طبعة جديدة للكتاب في عام 1946، فصلاً جديداً بعنوان «العقل في نهاية الطريق» كتب فيه «إن النوع الإنساني استنزف قواه في شكله الحالي، والنجوم حولت مجراها ضده، وأصبح لزاماً عليه أن يعطي مكانه إلى حيوان آخر أكثر قدرة على التكيف في مواجهة القدر الذي أخذ يطبق بسرعة أكبر على الإنسانية.

في عام 1960، كتب أحد المفكرين «إن رؤى المستقبل انتقلت من صوره حول الأمل إلى صور حول اليأس، والطوباوات أصبحت نوعاً من الإنذار بدلاً من أن تكون منارات لنا... إن معظم تصوراتنا للمستقبل أصبحت تصورات سلبية، وامتداداً لأكثر اتجاهات الحاضر خطراً... الطوبى أصبحت طوبى ـ مضادة؛ معاني «الطوباوي» تغيرت بشكل مماثل، فأصبحت الكلمة تقترن بوضوح حالياً «باللاواقعية»، الانهزام ـ الذاتي؛ وبالنسبة للبعض، بأكثر خطايا الإنسان عمقاً وكبرياء(8) هذا القول يعطي صورة واضحة عن المناخ الفكري النفسي الذي هيمن في ذلك الوقت في أوروبا وأمريكا بالنسبة لفكرة المجتمع الجديد، ولكن بعد بضع سنوات قليلة من كتابة هذه الكلمات ظهر اليسار الجديد الذي جدد الدعوة إلى هذه الفكرة وكاد ينجح بإطاحة النظام الاجتماعي السياسي ـ على الأقل ـ في فرنسا والولايات المتحدة.

أقوال كهذه كانت تفسر التحول إلى الطوبى ـ المضادة نتيجة تحولات ونكسات سياسية وإيديولوجية تدعو إلى التشاؤم. إنها أسباب قد تشكل الحافز المباشر لهذا التحول ولكنها لا تكشف عن الأسباب الحقيقية البعيدة المدى والتي قد تتمثل في تحولات تقنية واجتماعية واقتصادية أساسية غيرت طبيعة البنى الاجتماعية نفسها. هنا نجد عدداً كبيراً من الباحثين الذين رجعوا إلى هذه الأسباب في تفسير ظهور الطوبى ـ المضادة. هؤلاء يقولون باختصار أن الطور الحالي الذي دخلته المجتمعات الصناعية المتقدمة يعني طوراً صحح في هذه المجتمعات العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت تخلق التناقضات والصراعات التي تدفع إلى الثورة والإيديولوجيات الثورية، وأخذ يكوّن بدلاً منها مجتمعات متجانسة متكاملة. هذا الوضع الجديد كان يعني بالتالي زوال الحاجة إلى هذه الإيديولوجيات والثورات وما يقترن بها من مثال يعبر عن فكرة المجتمع الجديد. الطوبى ـ المضادة كانت نتيجة طبيعية لذلك، ولكن هؤلاء يتجاهلون، أولاً وكما رأينا سابقاً، جدلية الوضع الإنساني نفسه، الأسباب النفسية والأخلاقية التي تتفرع منها، وحتى الحوافز الميتافيزيقية التي تترتب عليها، وتدفع كلها نحو فكرة المجتمع الجديد كمخرج وحل. فهذه الفكرة تستمر وتفرض وجودها حتى وإن

كان من الممكن حل ومعالجة جميع «الشرور» الاجتماعية. ما لا يجب تجاهله هنا، مثلاً، هو أن الجماعات الغير المغبونة، غير المظلومة أو مستثمرة، والتي تتمتع بقدر جيد من الرفاهية، السلطة، والمكانة الاجتماعية، وكذلك أيضاً الجماعات المثقفة، كانت هي الأخرى تكشف باستمرار عن حاجة عميقة إلى حلول مثالية وميتافيزيقية كفكرة المجتمع الجديد. إن الحوافز التي تدفع بها قد تختلف عن الحوافز التي تدفع إلى هذا القصد جماعات وطبقات أخرى فقيرة، مظلومة وغير مثقفة، ولكنها لا تقل عن هذه الأخيرة حاجة إليها. هؤلاء يتجاهلون، ثانياً، جدلية التحولات الاجتماعية التاريخية وكيف أن الحالات الجديدة التي تتجاوز مشاكل وتناقضات سابقة تدفع إلى مشاكل وتناقضات أخرى خاصة بها وبالتالي إلى حاجات جديدة توجه إلى صياغة إيديولوجيات، مثل ومثاليات جديدة، تعمل بها على حل وتجاوز هذه التناقضات والمشاكل الجديدة.

من الغريب حقاً إسقاط جميع هذه الأبعاد والحاجات الأخرى (النفسية والأخلاقية، الميتفايزيقية والمثالية) والاقتصار على حاجات اجتماعية واقتصادية وسياسية في تفسير مثل وتطلعات عليا كفكرة المجتمع الجديد. علاوة على ذلك، إن المجتمعات التاريخية التي لا تعرف هذه «الشرور» الاجتماعية كالمجتمعات البدائية، مثلاً، كانت تكشف هي الأخرى عن حاجة عميقة إلى هذه الحقائق العليا، لهذا كانت الإيديولوجيات ودوراتها التاريخية ظاهرة تفرض وجودها، وستستمر تفرض وجودها في مجرى التاريخ.

إن مانهايم، مثلاً، كان يمثل هذه النظريات القائلة بالتحول عن الطوبى أو فكرة المجتمع الجديد في المجتمعات الصناعية المتقدمة، ويلاحظ أن الحركة التاريخية العامة التي تمتد من أول شكل من أشكال العقلية الطوباوية تدل على اقتراب تدريجي من الحقيقة الواقعية، ولهذا فإنه كان يتوقع أن تزول الطوباوات قريباً، وأن تأخذ مكانها مشاكل حلول موضوعية لقضايا حسية»(9). هذا كان يعني إسقاط القضايا الإيديولوجية الكبرى، الأخلاقية والمثالية، التي تتجاوز الواقع القائم باسم عالم جديد. إننا نصل إلى نتائج كهذه فقط عندما نتجاهل الوضع الإنساني، وجدلية التحولات الاجتماعية نفسها، وهذا يعني نتائج تضعنا خارج التاريخ. هذا التاريخ كان حتى الآن على الأقل، واستمر بعد صدور كتاب مانهايم «الإيديولوجية والطوبى عام 1934 يدلل على سذاجة مفاهيم أو نظريات كهذه، ترى أن الحاجات الإنسانية التي تترتب على وضع الإنسان الإنساني، تقتصر على هذه الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية «الحسية» ومجالاتها الأمبيرقية. قبل قرن من ذلك ارتكب ماركس الخطأ نفسه عندما جعل الإيديولوجيات والمثل الأخلاقية من علمانية وميتافيزيقية جزءاً صرفا من الطبقة الفوقية، وربط وجودها بمظالم وتناقضات وصراعات اقتصادية اجتماعية تدفع ضحاياها إليها، مما يعني ـ كما كان يتوقع ـ زوال هذه الإيديولوجيات والمثل نتيجة زوال هذه المظالم والصراعات والتناقضات. ولكن التاريخ انتقم بقسوة من هذا التفسير.

بردياييف نفسه، الفيلسوف الوجودي، كتب «يبدو أن الطوباوات أصبحت ممكنة التحقيق أكثر مما كنا نتوقع سابقاً، والآن نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام سؤال مؤلم بطريقة جديدة تماماً وهو كيف يمكن لنا أن نتجنب تحقيقها الفعلي؟... الطوباوات أصبحت ممكنة التحيق، والحياة

تتجه نحو الطوبى. هناك على الأرجح بداية عصر جديد يحلم فيه المثقفون والطبقة المثقفة بوسائل يتجنبون بها الطوبى ويرجعون إلى مجتمع ليس طوباوياً، أي مجتمع أقل كمالاً وأكثر حرية»(10).

الفلاسفة الوجوديّون ناقشوا هذه الفكرة، فكرة تحقق هذه الطوبى واحتمال هذا التحقق، ولكنهم كانوا يخلصون من ذلك ليس فقط إلى رفضها، بل إلى القول أيضاً بأنها غير ممكنة وذلك نتيجة الموقع الفلسفي الذي ينطلقون منه، والذي أشرت إليه سابقاً. برديابيف هو الوحيد بينهم، كما يبدو، الذي كان يخاف من تحقيق هذا المجتمع ويعتبره ممكناً، ولكنه كان في نفس الوقت يحذّر من ذلك وينبه إلى مخاطره، فدون «الألم والعذاب» اللذين يزولان من فكرة مجتمع كهذا فإن «الحيوان ينتصر في الإنسان»(11).

والفيلسوف الوجودي الإسباني، أونامونوا يكتب، في خط برديابيف، مؤكداً على ضرورة الألم للإنسانية، «ما الذي يرهب ويرعب أكثر، أن تشعر بالألم الذي يجردك من حواسك وعقلك عندما يخترق جسدك حديد محمي بالنار، أو أن ترى هذا الحديد يخترقك ولكن دون أن تشعر بأي ألم؟»(12) الطوبى - المضادة تخلق إنساناً عاجزاً عن هذا الألم.

وكارل جاسبرز، فيلسوف وجودي آخر، يكتب أن مجتمعاً كهذا غير ممكن بسبب الجدلية غير المتوقعة التي تنتج عن بنيته ذاتها، والتي تقود في عملها ذاته إلى تناقضات أو نتائج جديدة تدمر هذه البنية نفسها(13).

ودوستويفسكي يقدم لنا نقداً وجودياً نموذجياً لفكرة هذه الطوبى التي يهاجمها من ناحيتين، فهو يقول، إن كان الناس أحراراً يمارسون إرادة حرة، فإن الجهود الرامية إلى خلق مجتمع كهذا تُخذل وتلقى الإحباط نتيجة السلوك الإنساني الذي لا يمكن عندئذ التنبؤ به؛ ولكن إن كانت حرية الاختيار، تمثل من ناحية أخرى، القيمة الأعلى بين القيم الإنسانية، فإن التضحية بها في مجتمع كامل أو في الانتهاء في طوبى - مضادة تكون دون أي مبرر، أو بالأحرى دون قدر على البقاء لأنها تتناقض مع هذه الحرية.

والفيلسوف الفرنسي، كوجيف، يكتب أنه من الممكن، على الأرجح، القول بأن من المحتوم ظهور هذا المجتمع الطوباوي - المضاد، أو ما يشار إليه حالياً بالدولة العالمية المنسجمة، ولكنه يضيف أن من المستحيل القول إن الإنسان سيرضى أو يكتفي بها. إنه سيجد أن التقدم التقني غير المحدود، يمكن أن يقود إلى حالة أو دولة كهذه، ولكنها ستكون حالة تدمر أيضاً، عند حدوثها، الإنسانية نفسها. ولكن ليس هناك، كما يكتب، أي سبب يدعو إلى اليأس. فطالما أن السيطرة على الطبيعة الإنسانية لا تكون كاملة، طالما أن الشمس والإنسان يفرزان الإنسان، فسيكون هناك ناس يتمردون على حالة مدمرة للإنسانية، تزول منها إمكانات السلوك النبيل والأعمال الكبيرة.. هؤلاء قد يضطرون إلى ممارسة تمرد أو رفض صرف لهذه الدولة العالمية المنسجمة، رفض غير مستتير بأي هدف إيجابي، أو بكلمة أخرى، رفض عدمي. ولكن هذه الثورة العدمية التي يكون فشلها محتوماً على الأرجح، قد تكون العمل الوحيد الممكن لمصلحة إنسانية الإنسان، العمل الكبير والنبيل الوحيد الذي يكون ممكناً عندما تصبح الدولة العالمية

المنسجمة تطوراً محتوماً. ليس من أحد يعرف إن كانت ستفشل أو تنجح، ولكننا نعرف فقط أنها ستموت عاجلاً أو آجلاً(14).

الطوبى ـ المضادة كما نجدها في بعض الكتابات التي قالت بأننا نتجه إليه، أصبحنا فيها، أو على أبوابها لا تستطيع أن تكون أو أن تعيش لأنها تعني في عبارة بردياييف أن «الحيوان ينتصر في الإنسان»، وفي عبارة أونامونوا تجرد الإنسان من القدرة على الألم، وفي كلمات كوجيف تعني «حياة تزول منها إمكانات السلوك النبيل والأعمال الكبيرة، وتدمر الإنسانية»، ولكن الطوبى ـ المضادة لا يمكن أن تعيش إما لأنها تموت نتيجة جدليتها نفسها كما يكتب جاسبرز، وإما لأنها تتناقض جذرياً مع الحرية، كما يكتب دوسويفسكي. الطوبى ـ المضادة فكرة لا تتحقق، وهي إن تحققت تموت بسرعة لأنها تتناقض جذرياً، بكلمة مختصرة، مع الوضع الإنساني وما يصنع هذا الوضع.

الطوبى ـ المضادة كما نجدها في بعض الكتابات التي قالت بأننا نتجه إليها، أصبحنا فيها، أو على أبوابها لا تستطيع أن تكون أو أن تعيش لأنها تعني في عبارة بردياييف أن «الحيوان ينتصر في الإنسان»، وفي عبارة أونامونوا تجرد الإسنان من القدرة على الألم، وفي كلمات كوجيف تعني «حياة تزول منها إمكانات السلوك النبيل والأعمال الكبيرة، وتدمر الإنسانية»، ولكن الطوبى ـ المضادة يمكن أن تعيش إما لأنها تموت نتيجة جدليتها نفسها كما يكتب جاسبرز، وإما لأنها تتناقض جذرياً مع الحرية، كما يكتب دوسويفسكي. الطوبى ـ المضادة فكرة لا تتحقق، وهي إن تحققت تموت بسرعة لأنها تتناقض جذرياً، بكلمة مختصرة، مع الوضع الإنساني وما يصنع هذا الوضع.

الإنسان، بصرف النظر عن الزمان أو المكان الذي يكون فيه، بصرف النظر عن الأوضاع التي يتفاعل معها، يحتاج إلى قصد عام يعطي معنى لحياته، أو إلى معنى في التاريخ يعطي قصداً لهذه الحياة. هذا المعنى، هذا القصد يحتاج أيضاً إلى إيديولوجية تنظمه، وهو في كثير من الأحيان كان يأتي كجزء من هذه الإيديولوجية. هذا ما يحتاج إليه حالياً المجتمع الصناعي المتقدم، وهذا ما أخذ، في الواقع، يتمخض عنه، أو بالأحرى، عن الدلائل التي تشير إلى حاجة متزايدة إليه. الموضوع يخرج عن مجال هذه الدراسة ولهذا لا أستطيع الوقوف عنده. إنه يحتاج، في الواقع، إلى دراسة خاصة مستقلة، ولكن من الممكن القول إن المجتمع الصناعي المتقدم بلغ درجة عليا من التعقيد ومن التذرر الاجتماعي، والنفسي ذاته، وأن هذا أصبح يخلق في الفرد بشكل عام شعوراً متزايداً بالعجز والهامشية والتفاهة، وأن هذا الفرد يحتاج في الخروج من ورطته إلى مثال يضفي معنى على حياته، وليس إلى طوبى مضادة تجرده من المثال والمعنى.

علماء التحليل النفسي المعاصرون اكتشفوا دائماً أن الاضطرابات العقلية والنفسية التي تنتاب مرضاهم تعود باستمرار إلى شعور بنقص ذاتي، إلى ميل يصغر الذات ويقلل من قيمتها وشأنها. هذا ينتج في كثير من الأحوال عن فقدان أي مثال يتجاوز فيه الفرد ذاته ويعطي به معنى ما لحياته أو لعلاقته مع المجتمع والحياة. فالإنسان يحتاج، من ناحية عامة، إلى

الاطمئنان والثقة بأن أعماله تتميز بفائدة اجتماعية ما، بأهمية إنسانية ما، بمعنى أخلاقي ما، وهو عندما يفقد هذا الشعور يصبح منفتحاً لتلك الاضطرابات. هذا ينطبق أيضاً في تفسير الانتشار الكبير المتزايد للانتحار، للجريمة، للمخدرات المختلفة، إلخ...

آخرون رأوا في غياب مثال كهذا وفي الانحرافات التي تترتب عليه ظواهر تعكس حالة انحطاط حضاري. ما يرز، مثلاً، تكلم في بداية هذا القرن عن انحطاط الإيمان بمعنى الحياة كسبب لهذا الانحطاط الحضاري الحديث الذي وجد أنه يماثل الانحطاط الحضاري البيزنطي الذي عبر عنه ذاته في عبارات تبدو وكأنها «كتبت اليوم». في هذه الدراسة كان مايرز يفتش عن أسباب للخلود الشخصي في عالم دون آلهة، عالم انهار فيه كل اعتقاد حقيقي في كرامة معنى، واستمرارية الحياة(15). النظريات التي تتكلم عن الأزمة الأخلاقية أو الانحطاط الحضاري الحديث تشير باستمرار إلى انهيار المثل التي يمكن للإنسان أن يرتفع بها إلى صعيد تصاعدي ما، أو كما أشير في هذه الدراسة باستمرار، مثل يستطيع بها الإنسان أن يتجاوز ذاته. هذا الوضع يعود إلى انهيار الإيديولوجيات الميتافيزيقية (الدينية) والعلمانية نفسها، الانهيار الذي ترك فراغاً أخلاقياً ونفسياً نبهت إليه مجموعة كبيرة من المفكرين وفلاسفة الاجتماع في القرن العشرين. دركهايم كشف في الواقع، في أواخر القرن الماضي عن هذا الفراغ في مفهوم الـanomie الذي وصل إليه في دراسته الكلاسيكية حول الانتحار. إنها كلمة من الصعب ترجمتها إلى العربية ولكنها تعني حالة انهارت فيها القيم التي توجه وتضبط السلوك(16).

هنا تجدر الإشارة أن كثيرين من نقدة فكرة الطوبى ـ المضادة لا يزالون يؤمنون بالطوبى الكلاسيكية أو بالأحرى بفائدتها أو ضرورتها، وخصوصاً بفكرة المجتمع الجديد كما حددتها وحللت عناصرها سابقاً. فهناك، مثال، عدد كبير نسبياً من دعاة وفلاسفة الفلسفة الإنسوية لا يزالون على تفاؤلهم، يؤمنون بقدرة الإنسان على ترجمة هذه الفكرة إلى الواقع، إلى مجتمع يحققها. «فمن الصحيح» كما يكتب أحد هؤلاء «أن ليس هناك من شعب استطاع حتى الآن أن يحقق هذا المجتمع أو حتى أن يقترب من تحقيقه، ولكن الفلسفة الإنسوية تؤكد أن أحسن أمل أو بالأحرى الأمل الوحيد للإنسان يكمن في عقله الخاص وجهوده نفسها، وأن رفض الإنسان الإقرار بهذه النقطة يشكل السبب الأساسي لفشله عبر التاريخ بإقامة هذا المجتمع»(17).

نيتشه كتب مرة معبراً عن احتقاره لحياة الإنكليز كحياة شعب من «أصحاب الدكاكين بأن «الإنسان لا يريد السعادة، الإنكليزي فقط يريد ذلك»»، ولكن الفيلسوف الإنكليزي النفعي، جون ستيوارت ميل، كتب قبل نيتشه «من الأحسن أن يكون الإنسان سقراطاً تعيساً، على أن يكون خنزيراً مكتّفاً»(18).

ولكن هنا يجب التمييز بين مفهوم يقول بأن حياة نحياها في ضوء الوعي النقدي الذي يحرر ويدمر، حياة نعيشها كعلامة استفهام كبيرة هي أحسن من حياة جامدة رتيبة تتماهى تماماً مع ذاتها، وبين فلسفة أخرى ـ الفلسفة التي أقدمها هنا ـ تقول إن الإنسان لا يعرف خياراً كهذا، لأن الخيار الوحيد الذي عليه اختياره أو يمكن له اختياره هو الحياة في ضوء هذا

الوعي في أحد أشكاله. إن الأشكال قد تتغير حدة وعمقاً، درجة ونوعاً، ولكن هذه الحياة مقدورة على الإنسان، وبالتالي يستحيل عليه المطابقة بين مثال فكرة المجتمع الجديد وبين واقع يترجم حقاً وفعلاً هذا المثال إلى الواقع. فالسعادة كحالة انسجام واكتفاء وقناعة متكاملة، وكغبطة نفسية أخلاقية بحالة كهذه، تمتنع على الإنسان. إن «بؤس» الإنسان لا يقتصر على وجود أوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية خارجية تسيء إليه كمواطن وإنسان، معرفة قاصرة أو جهل يشوه إنسانيته ويبعثر طاقاته، وهو لا يقتصر على نقص في التقدم التقني، الحكمة الإنسانية، القيم الأخلاقية، إلخ... فيمكن عندئذٍ القول إن تصحيح هذه الجوانب الناقصة يحقق سعادة الإنسان في المعنى الذي أشرت إليه. حتى وإن تم تصحيح جميع هذه الجوانب على الشكل الأحسن، فإن هذا المثال ـ مثال المجتمع الجديد والسعادة التي يعنيها ـ لا يمكن أن يتحقق، لأن ذلك لا يغير طبيعة الوضع الإنساني، طبيعة تكوين الإنسان في تفاعله مع هذا الوضع.

- 5 -

آلية تنظيم المجتمع الجديد

1-5
المقدمة

مسألة الآلية كانت تفرض ذاتها كمسألة أساسية في الإيديولوجيات والمذاهب التي تقول بفكرة المجتمع الجديد لأن كل إيديولوجية أو مذهب من هذا النوع يواجه مشكلة أساسية وهي: كيف يمكن ترجمة المثال إلى الواقع؟ كيف يمكن تجسير الأول إلى الثاني. لقد رأينا أن التراث الفكري والسياسي الحديث كان ابتداء من فلسفة التنوير والثورة الفرنسية يدعو إلى الديمقراطية، وأن هذه الديمقراطية كانت تطالب ببعض القيم الأساسية التي امتدت إلى جميع نماذجها ومراحلها. منذ ذلك الوقت كانت هذه الديمقراطية تتمسك بشكل عام بهذه القيم ولكنها كانت تواجه باستمرار مشكلة الآلية التي يمكن بها ترجمتها إلى الواقع. مسألة الآلية المناسبة كانت إذن المشكلة الأولى التي كانت تواجه تلك النماذج والمراحل والحركات السياسية التي تعبر عنها. الاتجاهات التقدمية واليسارية المختلفة لم تكن تختلف حول الأهداف العليا التي كانت ترجع إليها، بل حول الآليات التي يجب استخدامها، أو يمكن استخدامها في تحقيق هذه الأهداف.

مراجعة هذه الحركات، الإيديولوجيات والمذاهب تدل بوضوح على درجة من البلبلة في استخدام ومفهوم هذه الآليات التي كان يفترض ترجمتها إلى الواقع، ليس في ما بينها فقط، بل داخل كل منها، فنجد أن كل حركة أو مذهب تقريباً يستخدم آليات مختلفة، متضاربة في كثير من الأحيان، دون نظرية تنسقها. إننا نجد علاوة عن ذلك، أن هذه الحركات والمذاهب تهمل آلية المجتمع الجديد، تتكلم عن آليات أخرى وكأنها كافية في ذاتها أو كأنها تقوم بهذا التنظيم على الرغم من أنها ترتبط بجوانب أخرى. هذا واضح في الفصول التالية التي أتكلم فيها عن هذه الآلية. لهذا رأيت أنه قد يكون من الضروري اعطاء فكرة عامة عن هذه الناحية في هذه المقدمة، وقبل الدخول مباشرة في الموضوع كنت في الواقع، أفكر بالاستغناء عن هذه الفصول الأخرى التي أتكلم فيها عن هذه الآليات الخاصة، في هذه المذاهب، والاقتصار على هذه المقدمة والفصل التالي «فكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة»، خصوصاً لأن الكتاب الذي أتكلم فيه عن أطوار الحياة السياسية التاريخية يعني بالضرورة الكلام أيضاً

بقدر ما عن هذه الآلية، لأنها تترابط وتتداخل بهذه الأطوار، بتحولاتها ومذاهبها وتجاربها، ولكنني رجعت عن ذلك لأن تكامل جوانب الموضوع يفرض هذه المعالجة الخاصة المستقلة.

الآليات التي قالت بها المذاهب والإيديولوجيات التي دعت إلى فكرة مجتمع جديد عديدة ولكن من الممكن تصنيفها كلها إلى نوعين، النوع الأول يتجه إلى الدولة، ويرى فيها وفي وسائلها الآلية الأساسية في تحقيق هذا المجتمع، أما النوع الآخر فإنه، على نقيض الأول، يرى أن الدولة هي الحاجز الأساسي في طريق هذا المجتمع، وبالتالي فإنه يدعو إلى تدميرها واستبدالها بتنظيم اجتماعي يختلف عنها جذرياً كأرضية له. هذا من ناحية أساسية عامة، ولكن كلا النوعين يعني في نفس الوقت نماذج مختلفة ومتناقضة في كيفية استخدام الدولة أو في إزالتها، ويمكن بدورها أن تصنف أيضاً إلى اتجاهات مختلفة. فصول هذا الباب توفر لنا صورة عن ذلك. كانْت مثلاً، كان يكتب، كي يكون الإنسان كاملاً، يجب أن لا يقتصر سلوكه على أعمال صحيحة بل أن يعكس بواعث صحيحة نتيجة التزامه بالقانون الأخلاقي. في هذا السياق يشير كانْت إلى الدولة كأداة ممكنة في تثقيف الفرد بالكمال الأخلاقي. فالدولة ليست فقط مؤسسة قسرية بل مؤسسة تربوية أيضاً. إنها الآن تبذر إمكاناتها ومواردها في الحروب وخطر الحروب، ولكن عندما تجد أنها غير مضطرة إلى ذلك، يمكنها عندئذ أن تكرس كل طاقاتها في تثقيف مواطنيها تثقيفاً أخلاقياً صحيحاً. هنا يجد الإنسان طريقهُ إلى الكمال، في الدولة التي يستطيع الاعتماد عليها في متابعة هذا الطريق. إن كانْت لم يكن يشك بأن الدولة تستطيع، بالإعتماد على التعليم، ان تخلق في مواطنيها الاستعداد العقلي الصحيح والضروري لهذا الكمال. ولكن هيردر الذي كان معاصراً له، كان ينكر على الدولة أي دور صحيح في إقامة المجتمع الكامل، يرى فيها آلية تجرد الناس من أهم ما يملكون وهو ذاتهم نفسها، ويعتبرها بالتالي أداة في تعثير الطريق إلى هذا المجتمع بدلاً من أن تكون آلية في تحقيقه. أما من حيث اعتماد عدد من فلاسفة التنوير، من أمثال هيلفسيوس وأتباعه، على التشريع كآلية في تحضير الناس فإنه رأى في ذلك حماقة. ولكن الفلسفة النفعية، وخصوصاً بانتام، كانت ترى، من جهة أخرى، أن التشريع يوفر الآلية التي يمكن بها تجديد المجتمع والإنسان. ولكن غودوين - وآخرون عديدون - رأى أن كمال الإنسان لا يتحقق عن طريق التشريع، بل طريق ممارسة غير محدودة للعقل، تحرره ليس من القيود التي كانت السلطات الحكومية والتشريعية تفرضها عليه حتى الآن، بل من مؤسسات اجتماعية أخرى كالملكية الخاصة والزواج نفسه. غودوين رفض جميع النظريات الأخلاقية التي اتجهت إلى التشريع واعتمدت عليه كأساس في تحقيق كمال الإنسان. فالعقوبات والقوانين القسرية التي فرضها لا تستطيع، في قناعته، أن تثقف الإنسان أخلاقياً أو أن تضفي عليه حساً وجدانياً، والتحسين الأخلاقي له لا يحدث عندما نقسره على تفضيل المصالح العامة على مصالحه. هذا السلوك الأخلاقي يحتاج إلى أساس آخر يتناقض مع هذا النوع من التشريع، وهو أساس يجد ذاته في تطوير العقل وممارسته. فهذا السلوك يكون أخلاقياً عندما يقتنع الفرد فكرياً وعقلياً بأن عليه تفضيل المصلحة العامة والعمل لها. هذا التناقض بين الذين يقولون بالتشريع كالآلية التي يجب أو يمكن الاعتماد عليها في خلق المجتمع الجديد وبين الذين يقولون بعجزه عن ذلك أو

حتى عن تجديد المجتمع بشكل أساسي كان يخترق الفكر الحديث في جميع مراحله.

الآليات التي اعتمدتها أو قالت بها المذاهب والتجارب التي دعت إلى فكرة المجتمع الجديد قد تكون عديدة ولكن أهمها يقتصر، في الواقع، على عدد قليل محدود هو بالإضافة إلى التشريع الذي أشرت إليه، التعليم، المعرفة، والحاكم المستنير، والبعض يضيفون اليوجينيا*.

التعليم كان يحتل مكانة أساسية مهمة جداً كآلية في خلق الإنسان خلقاً جديداً، يترتب عليه قيام المجتمع الجديد. مذاهب فكرة المجتمع الجديد كانت ترى أن التعليم يستطيع ليس فقط أن يحرر العقل من جميع الحماقات والسخافات والترسبات التاريخية التي كانت تشوه عمله، بل أن يكشف عن طاقاته وإمكاناته بشكل يحول الإنسان إلى كائن أعلى، إلى كائن يمكن أن يحقق أية عبقرية يريدها. لهذا كانت هذه المذاهب تؤكد على هذه الآلية بشكل رئيسي، وتتوسطها في خلق هذا المجتمع. هذا التوكيد كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة هذه المذاهب لأن كل حركة أو نظرية أو تجربة ترمي إلى خلق عالم جديد تجد نفسها مضطرة عفوياً تقريباً إلى الاعتماد على التعليم كآلية، أو كالآلية الضرورية في زرع بذور هذا العالم، ووضع أسس متينة له بأسرع طريقة ممكنة وذلك بتثقيف الأجيال الجديدة بالحقائق والمبادىء الجديدة التي تكوّن هذا العالم. لهذا نجد أن كل محاولة من هذا النوع تمتلك، في عبارة موشيالي «كتاب تعليم ديني (catechisme) حالما تملك انجيلها(1).

بما أن فكرة المجتمع الجديد كانت تعني باستمرار ـ في ما تعنيه ـ أن السيادة الحقيقية هي سيادة المصلحة العامة المشتركة، وتجديد الإنسان نفسه، يصبح من الواضح لماذا كان دعاة وفلاسفة هذه الفكرة يؤكدون على التعليم كآلية تعد الناس لهذا المجتمع وخصوصاً الذين يكونون مسؤولين عن تنفيذها. لهذا نجد أن مراجعة الآليات التي كانت ترجع إليها فكرة المجتمع الجديد في مختلف المذاهب والتجارب التاريخية تكشف أنها كانت تؤكد مرة على تعليم «الأمير» ومرة أخرى على تعليم الفيلسوف ـ الحاكم، ومرة ثالثة على تعليم الجماهير، إلخ... فكرة المجتمع الجديد تدل في مذاهبها وتجاربها التاريخية أنها كانت تتجه إلى التعليم كآلية في ترجمة ذاتها إلى الواقع، وأن هذا التعليم الذي كان يفترض به أن يكون إعداداً سياسياً كان يتحول إلى تعليم أخلاقي يعمل على تثقيف المواطنين بالرابطة الاجتماعية ـ الإنسانية، وإيقاظ وعيهم حول المصلحة العامة المشتركة قصد العمل بها ولها.

إستخدام آلية التعليم في خلق المجتمع الكامل كان يعني بالتالي، وابتداء من «جمهورية» أفلاطون، معرفة تقترن بالفضيلة أو تعادلها، فالثانية كانت ترتبط بالأولى وتتطور معها وبالقدر الذي تتأثر بها. لهذا نجد أن التعليم ينتقل من علم إلى آخر في مراتبية يفترض بها تطور فضيلة الإنسان مع تطور معرفته في هذه المراتبية. هذه المطالبة بالجمع بين المعرفة والفضيلة كانت تجد لها أصواتاً فلسفية مستمرة، ابتداء من سقراط ومروراً بديكارت

* بين هذه الآليات الأخرى يمكن أن نذكر. مثلاً مفهوم التجربة القدوة، النقد الذاتي والمتبادل في اجتماعات عامة، العنف، الحزب، أو حتى الأنانية، أنانية الناس الطبيعة والدائمة.

واسبينوزا، إلى فلاسفة العقلانية أو عصر التنوير، إلى أوغست كونت...

المسيحية نكرت، كما أشرت في سياق آخر، فكرة التقدم، أن يكون من الممكن تصحيح الإنسان، تجديده أو خلق أي مجتمع كامل، لأن الطبيعة الإنسانية أصبحت فاسدة كلياً، وذلك نتيجة الخطيئة الأولى الأصلية وليس نتيجة أوضاع اجتماعية تاريخية يمكن تصحيحها وتجديدها، وبالتالي تصحيح هذه الطبيعة وتجديدها معها. هنا نجد أحد المنعطفات الأساسية التي تفصل بين الرؤيا المسيحية والحداثة. ففكرة المجتمع الجديد أو الاكتمالية الحديثة تفصل ذاتها جذرياً وفي جميع أشكالها عن هذا التقليد الذي يمتد إلى أوغسطين، لأنها تقول إن الطبيعة الإنسانية ليست فاسدة في ذاتها، انها طبيعة ذات ميول جيدة أو دون أية ميول معينة، أن الإنسان لا يولد شريراً أو فاضلاً، بل يتحول في اتجاه الأول أو الثاني نتيجة التربية والأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي يتفاعل معها، ولهذا من الممكن تحقيق اكتماله أو اكتماليته، تقدمه الأخلاقي المستمر وحتى خلق المجتمع الكامل نتيجة تغيير جذري لهذه الأوضاع وآليات التربية والتعليم.

هنا تجدر الإشارة إلى أننا لا نواجه انقطاعاً جذرياً فقط بين الرؤيا المسيحية والحداثة، بل نواجه استمرارية وتواصلاً. فما تقوله الثانية يعني أن عقول الناس تكون عند ولادتهم نظيفة من أية ميول فاسدة أو صالحة، من أية أفكار منحرفة أو صحيحة، ولهذا فهي تشكل تربة خصبة لتدخل التعليم الذي يستطيع بالتالي تكوين الإنسان بأي شكل نريده. ولكن الاكتماليين المسيحيين قالوا عادة، كما أشار بعض المفكرين في هذا السياق، إن الطريق إلى الكمال الروحي والأخلاقي يعني قبل كل شيء التطهير الذاتي. فكي يمكن للإنسان أن يعد نفسه للحياة الأخرى، للقاء الله، يجب عليه، كما يقول ليس فقط الصوفي بل اللاهوت المسيحي، تنظيف روحه، تفريغها وتجريدها تماماً من جميع الآراء والميول والمعتقدات وتحويلها، كما قال أحد رجال هذا اللاهوت قبل جون لوك، إلى ورقة بيضاء.

الاستمرارية بين الرؤيا المسيحية والحداثة واضحة كل الوضوح هنا. الفرق هو أن الثانية تعتبر أن هذا الوضع الذي تقول به الأولى كشرط للقاء الله متوفر للإنسان عند ولادته، ولهذا فهو لا يحتاج إلى أي تطهير أو تنظيف، فالمربى أو المعلم يستطيع الدخول رأساً إلى هذه الطبيعة الإنسانية الحيادية، إلى هذا العقل الإنساني الخاوي وينظمه في شكل أخلاقي معين(2).

أكبر فيلسوف في عصر النهضة كان في الواقع، رجل الكهنوت، ارازموس، الذي مهد في كتاباته الطريق إلى عصر التنوير. في كتاب بعنوان «التعليم المناسب للأولاد» كتب بأن طبيعة الإنسان الحقيقية تجد ذاتها عندما تحيا حياة العقل. هذا الكتاب الذي نشر عام (1527) كان، في الواقع، يعبر عن روح عصر التنوير رغم أنه صدر قبل هذا العصر بمدة طويلة. الأطروحة الأساسية التي كان يدور عليها فكره في هذا السياق كانت تحقيق الكمال الإنساني عن طريق التعليم. فالإنسان يتميز بغريزة تدفعه إلى الحصول على المعرفة؛ فإن كان من الممكن استخدام هذه الغريزة بشكل جيد نستطيع عندئذ أن نحقق غايتنا وهي السعادة. وإن كنا قادرين على ممارسة التعليم الصحيح يكون من الممكن لنا أن نصبح كاملين تقريباً كالله نفسه(2). إيمان

بالتعليم كهذا الإيمان قد يثير حالياً الضحك أو يكون مثار تسلية، ولكن الإيمان بتحقيق كمال الإنسان عن طريق العقل الذي يستخدم التعليم كان مصدر إلهام لعصر التنوير، واستمر كظاهرة عامة حتى القرن العشرين. هنا تجدر الإشارة إلى أن هذا التحول في اللاهوت المسيحي، ثم ارتباط التحول بفكرة المجتمع الجديد في العصر الحديث يوفر لنا مثلاً عن الجدلية التاريخية التي تحرك التطور الفكري. فاللاهوت المسيحي خلق في حركته ذاتها التحولات التي تتناقض مع نموذجه التقليدي السابق، وهذه التحولات كانت بمثابة مرحلة انتقالية إلى النموذج الحديث الذي نفاه.

القول بأن الفضيلة تنتج عن المعرفة وتقترن بها كان الوجه الآخر والخطوة التالية للقول بالتعليم كآلية لخلق المجتمع الجديد. إنها خطوة ضمنية ينطوي عليها هذا القول الأخير. هذا كان يعني أن تقدم المعرفة يعني تقدم الآلية التي تقود إلى هذا المجتمع لأنها تخلق في تقدمها وانتشارها الأوضاع الأخلاقية التي يفترضها وجوده.

فلاسفة عصر التنوير كانوا يلتقون بشكل عام وإلى درجة تستوقف النظر في قبول المذهب السقراطي الذي يعتبر أن الفضيلة تنتج عن المعرفة، وأن الجهل يقود إلى الرذيلة والفساد. فالإنسان يكون مستعداً، عندما يعرف أو يتعلم ما يجب عليه صنعه أو ما هو الأحسن له، بأن يعمل وفق هذه المعرفة وفي ضوء ما تعلمه. كوندروسه مثلاً، كان يعبر عن هذه الفلسفة عندما أراد أن يدلل بأن المفاهيم الخاطئة حول المصلحة الشخصية تشكل السبب الأكثر انتشاراً للأعمال التي تتناقض مع المصلحة العامة. إزالة هذا الجهل يصحح بالتالي هذه الأعمال التي تصبح آنذاك منسجمة مع هذه المصلحة. ثم يضيف بأن ما يميز مشاعرنا من قوة أو عنف ينتج إما عن جهلنا بالكيفية التي يمكن لنا ضبطها بها وإما عن عادات درجنا على ممارستها نتيجة حسابات خاطئة، لهذا كان الحصول على المعرفة الملائمة يعني زوال هذا النوع من المشاعر. كندورسه كان يتوقع أو يأمل من تقدم العلوم السياسية والأخلاقية أن يمارس أثراً مماثلاً في توجيه البواعث التي توجه مشاعرنا أعمالنا. ديدرو كان هو الآخر، يتكلم باسم عصر التنوير عندما كان يعبر عن قناعته بأن الناس يصبحون مجرمين نتيجة أحكام وأفكار خاطئة، فهذه الأخيرة وليس فساد إرادتهم ومشاعرهم هي التي تقود الناس في طرق أخلاقية منحرفة.

القرن الثامن عشر، عصر التنوير، رأى أن الإنسان لا يزال حتى ذلك الوقت، أي قبل الثورة العلمية، طفلاً بالنسبة للمعرفة الصحيحة، وبالتالي للفضيلة. ولكن تطور المعرفة العلمية وضعه في موضع يستطيع معه أن يحدد كيف يتحرك التاريخ، كيف تتطور طبيعة الإنسان أو الإنسان ذاته، وبالتالي يستطيع أن يعرف ما هي الأشياء الأحسن التي يمكن تحقيقها في تحسين وضعه ومستقبله. عندما يعرف الناس، في ضوء هذه المعرفة الجديدة، ما هي الأعمال الصحيحة التي يمكن أو يجب صنعها، فإنهم سيعملون وفق ذلك ويحسنون باستمرار وضعهم المادي والاجتماعي السياسي والأخلاقي. «بما أنه من الممكن صياغة هذه المعرفة الجديدة بشكل واضح يستطيع به الناس ادراكها، فإن تطور العلم سيحقق، إن لم يعق ذلك تدخل قوى خبيثة، تحسيناً دائماً غير محدود للإنسان وأوضاعه تماماً كتطور العلم الدائم وغير المحدود(4).

كانْت اعتبر، في عصر التنوير، أن العقل الإنساني يشكل قوة تشريعية قادرة على تنظيم العالم، ولهذا يجب أن يمتد عمله إلى أنسنة هذا العالم فينظم العلاقات الاجتماعية التي يقوم عليها. هذا العقل الذي استطاع أن ينجح نجاحاً مدهشاً في العلوم الطبيعية التي أخذت تحقق كوناً جديداً لأجل الإنسان، يوفر أيضاً أداة لتشريع عالمي ينظم العالم ذاته في خدمة الإنسان. كانْت يضيف، إننا لا نستطيع القول بأن العقل يستطيع تنظيم عالم الظواهر الطبيعية وسيادته، ولكنه لا يملك الحق أو القدرة على بناء العالم الإنساني. فالعقل لا يستطيع الوقوف عند الظواهر الطبيعية، ومن السخافة القول بأنه يجب عليه الاقتصار عليها. فهو يتميز بطبيعة شاملة تمتد إلى الظواهر الأخلاقية أيضاً. هذا المبدأ ازداد توكيداً لذاته في القرن التاسع عشر فأصبح قاعدة الفكر الاجتماعي، ووجد صياغة متكاملة الجوانب له في وضعية أوغست كونت الذي حاول التدليل العلمي المنظم على أن العقل العلمي لا يستطيع التوقف عند العلوم الطبيعية لأن جدلية عمله وطبيعة موضوعه تفرضان عليه الامتداد إلى العلوم الاجتماعية والأخلاقية، فالنجاحات التي حققها في الأولى مثلاً تفرض توسعها وتبنيها في الثانية. المعرفة العلمية التي تنتج عن هذا العقل هي إذن الآلية التي تبدو مسؤولة عن تحقيق عالم إنساني كامل.

المذهب الجديد القائل بتحقيق التقدم المتواصل عن طريق العلم والمعرفة العلمية وجد في فلاسفة عصر التنوير المنتصرين الرئيسيين له. أن مشروع الانسيكولوبيديا الضخم، مثلاً، كان يقوم على الإيمان بتفوق المعرفة التام وتقدمها على كل شيء آخر في النضال تجاه مجتمع كامل، فهي حقاً أداة تحقيق هذا الكمال(5). مثال المجتمع الكامل شاهد ابتداء من طوبى فرانسيس باكون، «الأطلنطس الجديد»1621، ظهور نوع جديد من «المؤمنين»، كما يقول موشيالي، الذين آمنوا بالعلم كأداة تقود إلى هذا المجتمع. فتقدم العلم هو الذي سيدفع التقدم الاجتماعي وحتى الأخلاقي إلى هذا التكامل. فمن باكون إلى هـ ج والز في بداية القرن العشرين ومروراً بسلسلة طويلة من الفلاسفة والمفكرين من أمثال ديكارت، تورغو، كوندورسه، كانْت، سان سيمون، كونت، رينان، بيرتوليه، كثيرون غيرهم، كانوا «ينتظرون من العلم خلاص الإنسان، ولادة المجتمع الجديد الكامل أو الاكتمالي، السيادة النهائية للسلام العالمي وكل ما يترتب عليه من نتائج تعزز قيام هذا المجتمع(6).

المعرفة العلمية التي ترتبت على ظهور العلم كانت اول آلية حديثة طرحت ذاتها كطريق، إلى إقامة المجتمع الكامل أو الاكتمالي. ففي أواخر القرن السادس عشر أكد فرانسيس باكون، الفيلسوف الانكليزي، بأن المعرفة العلمية هي معرفة تراكمية، وتتقدم بالتالي بالقوى الخاصة بها، أو بعبارة أخرى، بجدلية خاصة بها، ولهذا فإن تقدم الإنسان إلى ما لانهاية له أمر مضمون بها(7). باكون أكد على المنهج الاستقرائي كأداة للبحث العلمي، وبأن هذه الأداة هي الأداة الصحيحة لتقدم المعرفة، وبأن هذه المعرفة هي العنصر الحاسم في تحقيق الإنسانية، «إن سيادة الإنسان تكون مستوردة في هذه المعرفة»(8)، كما كتب، ولهذا نراه يسلم العلماء مسؤولية السلطة السياسية في «الطوبى» التي صورتها في الأطلنطس الجديد.

الفيلسوف الآخر الذي مارس نفوذاً تاريخياً كبيراً في توكيده على المعرفة العلمية في

مطلع العصـر الحديث كـأداة في تحـقيق فكرة المجتمع الجديد أو المجـتمع الكامل كـان رينه ديكارت، في القـرن السابع عشـر، فهو الآخـر كان مقتنعاً كل الاقتناع بأن الناس يستطيعون أن يكونوا «أسياد ومـلاكي الطبيعـة» نتيجـة تطبيق أدوات العلم العقلانيـة. العلم في نظر باكون وديكارت كان طريق الإنسـان إلى «الكمال الإنسـاني». المذهب القائل بقانون التـقدم الإنسـاني نحو الكمال ظهر في ضوء هذا الروح العلمي، وفي إطار التقدم الحسي الملموس الذي كشفت عنه العلوم. هكذا أصبح التـقدم العلمي آليـة وسطيـة بين الإنسـان وكمـاله، «وسـيلة في خلق التقدم الضروري نحو كمال المجتمع»(9). هنا تجدر الإشارة إلى أن ديكارت أراد في البداية أن يكون عنوان كتاب «خطاب في المنهج» الذي وجه، في الواقع، العلم الحديث، «إمكان علم شامل يستطيع أن يرفع طبيعتنا إلى الكمال الأعلى»(10).

لقد رأينا أن تصورات فكرة المجتمع الكامل كانت تنطلق من مفاهيم إيجابية حول الطبيعة الإنسانية تقول إنّ هذه الطبيعـة صالحة وعقلانيـة من حيث الأصل، أو إنها ذات تكوين محايد لا يعرف الشر أو الخير. إنّ ما يحدث لها ينتج عن تفاعلها مع أوضاع ومؤسسات اجتماعية تاريخية معينة تساهم في إفسـادها أو صـلاحها، وإن خلق مجتمع جديد «كامل» أو «مثالي»، يفترض بالتالي تحويل هذه الأوضاع والمؤسسات نفسها بشكل جذري كي يمكن خلق هذا المجتمع.

هذا يعني أن المشكلة التي تواجه هذه النظريات هي: كيف تصل إلى هذا المجـتمـع، ومن الذي يكون مسـؤولاً عن ذلك؟... من الذي يكون مـؤهلاً أكثـر من غـيـره للأشـراف على هذا التحويل وتوجيهه؟... الجواب الذي يطرح نفسه منطقياً كان يشير إلى أن هذه المسؤولية هي طبيعياً، مسؤولية الذين يتميزون بالإدراك الضروري لتحقيق ذلك. بما أن المثقفين هم الذين يفترض فيهم تحقيق هذا النوع من الإدراك، فإن هذه النظريات كانت تتجه إليهم كآلية لهذا التحـويل الذي يفتـرض فيـه خلق هذا المجتـمع الجديد، وتخلص من ذلك إلى القـول بضـرورة وجود أقليـة، نخبة أو طليعة من المثقفين، من «الملوك ـ الفلاسفة»، تكون مسؤولة عن ترجمة هذه الفكرة، فكرة المجتمع الجديد، إلى الواقع. هذا الترابط، الجذري الأسـاسي، بين المثقفين وهذه الفكرة لم يصبح فقط أكثر وضوحاً وتوكيداً لوجوده في العصر الحديث، بل اتخذ أيضاً قاعدة علمية لهذا الوجود. فإن كانت المعرفة الحديثة معرفة عملية، وإن كانت هـذه المعرفة المتقدمة والنامية دائماً تقترن بالفضيلة، وإن كان التعليم الآلية التي تترجم المعرفة، أي نوع من المعـرفـة والمقـاصد، إلى الـواقع، فـإن هذا يعني بالتـالي أن المسؤولين عن هذه المعـرفـة، الذين يملكون ويعبرون عنها، هم الذين يجب أن يتحملوا مسؤولية الإشراف على تحويل فكرة المجتمع الجديد إلى واقع يمثلها. هذا ما حدث، أن جميع المذاهب الحديثة تقريباً، وابتداء من القرن الثاني عشـر كانت تنتهي، مباشرة أو غيـر مباشـرة، إلى هذه النتيجـة رغم الـواقع والمبادىء الديمقراطية التي كانت تنطلق منها *.

هذا الدور الذي كـانت تعطيـه النظريات والمذاهب التي تقـول بفكرة المجـتـمـع الجـديد

* راجع، للكاتب حول هذه الظاهرة، كتاب «المثقفون والثورة»، المجلس القومي للثقافة العربية 1987، حيث يجد القارىء دراسة تحليلية منظمة وجامعة لهذه العلاقة بين المثقفين والتحولات الثورية.

للمثقفين، كان يعني الاعتراف بما أصبح مبدأ أساسياً في الفكر الحديث وهو أن الإدراك العلمي للواقع هو طريق الإنسان إلى تغيير هذا الواقع وسيادته، وأنه يمثل الأساس للحرية التي يحتاج إليها في توكيد هذه السيادة ليس فقط على الوسط الخارجي بل عى نفسه ذاتها. بما أن فكرة المجتمع الجديد تعني بالضبط تكامل هذه الحرية في المجتمع والإنسان، لم يكن من قبيل المصادفة، إذن الرجوع إلى الذين يفترض بهم تمثيل هذا الإدراك العلمي في تحقيق هذه الفكرة. فالمجتمع السعيد الذي تتطلع إليه هذه الفكرة يعتمد على هذه المعرفة والاختصاص العلمي يعزز الاتجاه إليه والعمل على تحقيقه. هذه الظاهرة التي نجدها أولاً في «الجمهورية»، كانت ترافق بشكل ما تصورات ومذاهب فكرة المجتمع الجديد عبر القرون إلى أن حدث تحول جذري كبير في دورها ومكانتها في عصر التنوير الذي «ألّه» المعرفة. دور المثقف في ما بعد، ابتداء من كونت وسان سيمون والاشتراكيين الطوباويين، كان يعكس هذا «التأليه». إن كانت المعرفة، ابتداء من التقليد الذي كرسته فلسفة التنوير، أثمن ما يملكه الإنسان وأهم ميزاته، وإن كانت تعني طريق الإنسان إلى سيادة ذاته ووسطه وتحقيق المجتمع السعيد، فإن المثقفين يجب بالتالي أن يتحملوا المسؤولية ويكوّنوا الآلية التي تنقل الناس إلى هذا المجتمع الجديد.

هنا تجدر الإشارة إلى أنه كان هناك ابتداء من عصر التنوير نفسه من نبه إلى مخاطر هذا الاعتماد على المثقفين، هذه العلاقة الوثيقة بين فكرة المجتمع الجديد وبين هؤلاء كمسؤولين عن ترجمتها إلى الواقع. كانْت بشكل خاص، نبه في القرن الثامن عشر، أي قبل أن يطرح دور المثقفين في السلطة كمشكلة أو كخطر كما صنع أعلام الفوضوية في القرن التاسع عشر، نبه بأن ممارسة المثقف للسلطة تنحرف به عن دوره في استخدام العقل النقدي أو بأن يكون صوتاً لهذا العقل. لهذا نراه ينتقد أفلاطون، ويدلل ضده بأن ممارسة السلطة تفسد حتماً المثقف لأنها تفسد أحكام العقل الحرة.

هذا كان في القرن الثامن عشر، في بداية الطريق، عند ظهور النقد الفلسفي الحديث، ولكن النقطة الأساسية التي أشار إليها كانْت، وعلى أساسها انتقد ممارسة المثقف للسلطة أو مشاركته فيها لا تزال النقطة الأساسية التي كانت تتكرر في المفاهيم والنظريات التي تعترض على هذه الممارسة أو المشاركة فيها، وتدعو المثقف إلى الانكفاء وفصل ذاته عنها كي يمكن له القيام بدوره كمثقف، وخصوصاً ممارسة النقد الغير مقيد، والذي لا يمكن له أنذاك أن يمارسه بالجدية التي يجب أن يتميز بها كل مثقف حقيقي أو كبير. المشكلة طرحت أيضاً على صعيد آخر يكمل هذا الصعيد الأول، وهو تعاون المثقف مع السلطة السياسية كشيء يتميز عن المشاركة في ممارسة هذه السلطة، تعاون المثقف بدلاً من تحول المثقف إلى حاكم. صورة القرن الثامن عشر عن المثقف تغيرت في القرن العشرين إلى نقيضها تقريباً، ونقد المثقف تحول فأصبح، في الواقع، يرى أن المثقف هو مصدر الشر. كثير من المثقفين عملوا على تغيير تلك الصورة الأولى المتفائلة وبدأوا يرجعون كل شر تقريباً إلى المثقفين الذين مارسوا السلطة. إننا نجد مثلاً واضحاً عن ذلك في 1984 لجورج اورويل، حيث نجد أن الطبقة الحاكمة التي تسود ذلك العالم الاستبدادي، اللاإنساني تتشكل من «البيروقراطيين، العلماء، التقنيين، المنظمين،

المعلمين، الصحافيين، والسياسيين المحترفين». هكسلي اقترح من جانبه في مقدمة جديدة في «العالم الجسور الجديد»، بناء هيكل لذكرى الأساتذة الجامعيين على انقاض المدن المدمرة، يكتب على بابه بأحرف كبيرة جداً: «بناء مقدس لذكرى علماء التربية في العالم».

❖❖❖

بين الآليات التي كانت شائعة جداً وخصوصاً في الطوباويات والتجارب الطوباوية نجد فكرة القائد الملهم الذي يكون مسؤولاً عن تأسيس، قيادة، وتنظيم وإرشاد المجتمع الجديد. هذه الآلية تجد ما يعادلها في فكرة المشرع، التي تعود في جذورها، إلى الحياة السياسية في اليونان القديمة، وتمتد منها إلى عصر التنوير نفسه.

فكرة المشرع كآلية غير عادية في تحقيق برنامج أو تغيير نظام معين كانت تحدث بشكل خاص أثناء أزمة كبيرة تهدد نظاماً معيناً، مرحلة انتقالية يظهر فيها نظام جديد أو يحدث فيها تصحيح جذري للنظام الموجود، أو في أوضاع تدل بوضوح على أن القوانين أو البنية السياسية السابقة لم تعد توحي بالثقة الضرورية لوجودها المثمر. في هذه الأوقات، كان العمل السياسي يتجه إلى حل في صورة مشرع كبير يحمل مسؤولية هذا الحل. هذه الصورة كانت باستمرار تعكس رغبة في الخروج من الأزمة عن طريق نظام جديد مستقر يمكن لمشرع كبير، بما يتميز به من حكمة وجسارة أخلاقية، أن يصوغ القوانين الضرورية لتجديد النظام القائم، خلق تعاون أو تكامل جديد بين الناس، وتأمين مصيرهم. «صورة هذا المشرع كانت عادة تجد نموذجاً يفترض تقليده في المشرعين القدماء الكبار، من أمثال صولون، وليكورغوس. إنها صورة كانت تمثله باستمرار كرجل يتميز بفضيلة متميزة، وبمعرفة خاصة، يعمل لوحده ويمكن أن يكون غريباً عن المكان الذي يعيد تكوينه»(11).

عرض النظريات والمشاريع التي كانت تدعو إلى الاعتماد على مشرع أو حاكم كبير، قائد فذ متفوق أو ملهم وذلك ابتداء من الحركات الألفية التي كانت تتبىء، كما أشرت سابقاً، بالحركات الثورية الحديثة المتكاملة الجوانب، يحتاج في ذاته إلى كتاب مستقل. ولكن بعض الملاحظات الأساسية تكون هنا كافية تماماً كتمثيل على هذه الآلية التي كانت ترجع إليها فكرة المجتمع الجديد. هذه الملاحظات ضرورية أيضاً بشكل خاص بسبب الدور الأساسي الذي مارسته هذه الآلية في التصورات والتجارب الطوباوية التي رافقت العصر الحديث بشكل عام، مستمر وكثيف منذ بدايته... فابتداء من عصر النهضة، الذي كان يمثل الأوضاع الموضوعية التي أشرت إليها كالأوضاع التي تفرز حاجة إلى ذلك، كانت هذه الآلية تتكرر باستمرار وكأنها الآلية الوحيدة الموجودة، أو الآلية الأهم بالنسبة لهذه التصورات والتجارب *.

هنا يجب أن نشير أولاً إلى أول مشروع من هذا النوع من حيث القيمة التاريخية، المشروع

* إنني أشير هنا فقط إلى المشاريع والتصورات، التي كان يخطط لها مسبقاً عن وعي وإدراك، وليس ظاهرة القيادة أو شخصنة السلطة التي تنتج عضوياً عن جدلية أوضاع تاريخية معينة تعكس ذاتها في الحركات الثورية التي تعبر عنها. رغم أن هذه الحركات تنطلق من مبادىء وقيم تتناقض معها. راجع حول هذا الموضوع، للكاتب، كتاب «من التجزئة إلى الوحدة». القسم الثالث: «دور شخصنة السلطة في تجارب التاريخ الوحدوية».

الذي يقدم الدراسة العلمية الأمبيريقية الوحيدة بين جميع هذه الطوباوات والمشاريع الطوباوية التي تعتمد على آلية كهذه الآلية. إنها دراسة «الأمير» لماكياڤيللي، الدراسة السياسية الحديثة الأولى التي تشغل بآلية السلطة الفعالة التي يمكن بها ضمان هذه السلطة وممارستها بشكل فعال.

في عزلته في سان ـ ادريا، كان ماكياڤيللي يحلم بإيطاليا موحدة. «الأمير» كان ثمرة هذا التأمل وأداة في تحقيق هذا الحلم. إنها عزلة ركز فيها ماكياڤيللي تفكيره على وحدة إيطاليا، على الوسيلة التي يمكن بها تحقيق هذه الوحدة، أوضاعها وكيفية استخدامها. بصرف النظر عن أية ايديولوجية، أي مذهب سياسي أو أخلاقي فلسفي. النتيجة التي خلص إليها كانت «الأمير». هذه الوسيلة لم تكن عملاً سياسياً جمهورياً، لم تظهر في شكل جمهورية وهو ما كان يمكن توقعه من ماكياڤيللي الذي كان جمهورياً، بل في شكل قائد فرد، مؤسس محرر.

القصد الذي كان يسعى إليه ماكياڤيللي في «الأمير» كان إقامة مجتمع جديد من شعب جدد ذاته في ظل جمهورية تزيل النزاعات والصراعات، وتضع نهاية للتجزئة التي تمزق المجتمع الواحد (إيطاليا). ولكن كي يمكن تحقيق هذا القصد كان يجب أولاً تحديد واختيار الأداة التي يمكن بها الوصول إليه، لأنه دون أداة فعالة كهذه يصبح القصد وهما ويخسر معناه. ولكن ما حدث هو أن المفاهيم التي انتشرت حول الأمير، والتفاسير التي كانت ترجع إليه، والمواقف السياسية والترجمات الفكرية التي كانت تستشهد به أو تنقل نظريته كانت تتجاهل هذا القصد عادة، وتقتصر على الوسيلة وكأن هذه الأخيرة تستنزف مضمون الكتاب. هذا يعود بقدر كبير إلى كون النظرية نفسها، التي يكشف عنها «الأمير»، أكدت بشدة في نفسها على الوسيلة، وجعلت القصد ـ رغم أهميته الكبرى وحتى قدسيته ـ مرتبطاً بها معادلاً لها، ولاغياً دونها.

كي يمكن الوصول إلى هذا القصد، وحدة إيطاليا، كان على «الأمير» أن يكون ـ كما يجب، وكما سيكون فيما بعد في قناعة ماكياڤيللي ـ دون شفقة، أو رحمة، قاسياً كل القسوة، قوياً محتالاً، كذاباً، مخادعاً، انتهازياً، غادرا، أثيماً، إلخ.. ليس لأنه يتميز «أصلاً» و«فطرة» بهذه الميزات أو لأنه يختارها أو يرغب بها بل لأنه يجب عليه أن يمارسها إذا أراد النجاح لأن الوضع الذي يعمل فيه هو غابة من الحيوانات المفترسة، ولأنه يجب عليه أن لا يتراجع أو يتردد أمام أية وسيلة من أي نوع كانت، طالما أنها تساعد في تحقيق القصد الكبير. «فالأمير» يجب أن يكون ثعلباً وأسداً في نفس الوقت. إن القضايا الأخلاقية كلها، قضايا الخير والشر، وكل ما يتعلق بها تصبح قضايا نسبية، أي تجد معناها السلبي أو الإيجابي، إن كانت من النوع الذي نقبل به أو نرفضه، بالنسبة إلى فاعليتها في الأوضاع القائمة وعلاقة هذه الفعالية بذلك القصد، وهو وحدة إيطاليا التي تضع نهاية للفوضى وتحقق الاستقرار السياسي.

ماكياڤيللي يرى أن السبب الأساسي للشرور الاجتماعية السياية التي كانت تسود المجتمع الإيطالي في زمانه، هذا إن لم نقل المجتمعات الأخرى أيضاً، كان غياب سلطة سياسية منظمة جيداً، مستقرة وثابة، مما كان يعني الفوضى والاضطرابات السياسية التي تهدر الجهود وتبدد الطاقات وتلهي الشعب عن مقاصده العامة. «الأمير» يمثل البطل التراجيدي الذي يرى أن

رسالته التاريخية هي خلق سلطة منظمة مستقرة تمهد الطريق لظهور مجتمع جديد يعبر عن ذاته في نظام جـديد، مما يعني، في نفس الوقت زوال الحـاجـة إليـه وخـروجـه من المسـرح التـاريخي. إن «الأمـيـر» و«الخطابات حـول ليـڤي»، وهمـا أهم كـتـابات مـاكـيـاڤـيللي «يجـدان أهميتهما الكبيرة في أنهما يكشفان عن أساس نظريته السياسية، أي اعتقاده بأن هدف وغاية الدولة همـا في تحـقيق الخيـر العـام، وسعادة جمهور المواطنين»(12). ولكن هذا كله يكون دون قيمة ان لم تتوفر الآلية السياسية الصحيحة التي تجعل هذا القصد ممكناً، أو تحوله إلى واقع. لهذا أكد ماكيافيللي بذلك الشكل الأساسي الجذري على دور «الأمير».

مـاكيـاڤيللي كان يتطلع إلى «الأمير» نتيجة دراسة موضوعية أمبيريقية كانت الأولى من نوعها في العصر الحديث، وقد تحولت إلى دراسة كلاسيكية لا نزال نرجع إليها وندرسها. ولكن المشاريع الأخرى التي كانت ترجع إلى آلية مماثلة كانت تعالج الموضوع من زاوية ذاتية ومثالية صرفة تقريباً في إطار تصورات طوباوية، وتعتبر أن ما تحتاج أساسياً إليه في تحقيق هذه التصورات هو إقناع حاكم ما بها وبضرورتها. عندما يكون الملك الكبير، صاحب السلطة القوية الواسعة الأطراف غير متوفر أو غير مستعد لتبني بعض المشاريع الطوباوية كبرنامج عمل يرمي إلى تحقيقها، نجد أن عدداً كبيراً من المفكرين المسؤولين عنها كانوا يتطلعون في تلك المرحلة بشكل خاص، أي القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، إلى السيد الإقطاعي الكبيـر من ناحيـة، أو المدينة «المنورة»، من ناحيـة أخرى، قصـد الإقناع بتبني هذه المشـاريع ورعاية تحقيقها. لهذا نراهم يحاولون في كل مكان ممكن تقريباً إقناع وجوه أرستقراطية كبيرة وخصوصاً في النمسا وبولندا، والالتجاء إلى العديد من المدن، وخصوصاً في سويسـرا والبلاد المنخفضة (هولندا وبلجيكا حالياً) جادين في العمل على إقناع أحد هؤلاء الأمراء أو إحدى هذه المدن الحرة بضرورة تبني هذه التصورات الطوباوية.

في هذه المجموعة من الطوباوات في القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر، نجد معظم الذين كتبوا الطوباوات الكلاسيكية، واتجهوا بها إلى الحاكم كآلية تحقيقها، وهم على اقتناع بأنهم إن وجدوا حـاكماً أو أكثر بين الحكام الكبار يكون على استعداد لتبني ورعاية مشاريعهم هذه فإن «مملكة الله» تظهر على هذه الأرض. من الممكن، مثلاً، الإشارة بشكل عابر في التمثيل على ذلك، إلى روجيه باكون الذي حاول أن يدفع البابا كليمانت الرابع إلى تحقيق طوباه «جمهورية الإيمان»، أو إلى غليوم بوستيل الذي اتجه أولاً إلى ملك فرنسا، وعندما فشل في عروضه، سافر إلى ڤيينا للغرض نفسه، أي إقناع الأمبراطور بمدينته الطوباوية، كما يمكن الإشارة إلى كامپينالا الذي قدم قيادة «مملكته العالمية» إلى ملك إسبانيا (1575)، ثم إلى البابا (1575)، وأخيراً إلى ملك فرنسا (1635)، وعندما رفض هؤلاء اقترح كامپينالا على ريشيليو تأسيس «مدينة الشمس» (1937). آخرون عديدون كانوا ينتقلون، مثل كامپينالا، في أرجاء أوروبا باحثين عن ملك ليشرف على إقامة «المدينة الفاضلة». بين هؤلاء نجد مثلاً، الفيلسوف الكبير لا يبنيز الذي راح يفتش عن «المنقذ الكبير» الذي يبني «الاتحاد العالمي» الذي «تفرضه المصلحة الدائمة للإنسانية» والذي كانت الإنسانية تعمل دائماً على تحقيقه كاملاً. إنه عرض المشـروع أولاً على لويس الرابع عشـر واقـتـرح عليـه أن يكون الحـاكم الأعلى لهـذا الاتحـاد

السياسي ـ الديني للعالم، بعد ذلك عرضه على اليسوعيين، وأخيراً على بطرس الكبير، قيصر روسيا.

بلوغ هذه المحاولات قمتها في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كان في مرحلة من العصر الحديث لم تكن قد ظهرت فيها بعد التحولات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الضرورية التي تسمح بالتوجه إلى الجماهير والاعتماد على هذه التحولات نفسها في تكوين، أو بالأحرى، العمل على تكوين وإقامة المجتمع الجديد. عندما تتخلف الأوضاع الموضوعية ولا تكون قد أفرزت التحولات الضرورية لتغيير جذري في النظام الموجود أو لإزالته، يصبح الإتجاه إلى آلية كهذه عفوياً، لأن اعتماد دعاة التغيير يكون آنذاك على عناصر وقوى ذاتية *. الإتجاه إلى الحكام من ملوك، وأمراء، ورجال دولة كآلية في تحقيق المجتمع الجديد كان يقترن «بقناعة» بأن واجب هؤلاء هو تنفيذ هذه التصورات الإنسانية الكبرى التي يصوغها المفكرون، أو كما قال لايبنيز، إن رسالة الأقوياء هي تحقيق هذه الأعمال الكبيرة التي يستطيع أن يتصورها المفكرون فقط. في نفس الخط وبعد ثلاثمائة عام يكتب الفيلسوف كارل جاسبرز أيضاً بأن ما يحتاج إليه هذا «الاتحاد»، هذا «النظام العالمي» كي يتحقق، هو ميثاق نوايا حسنة بين الدول الكبرى، والوعي بأن ميثاقاً كهذا ليس فقط ضرورياً، بل ملحاً بشكل درامتيكي أمام خطر الأسلحة النووية. جاسبرز يقول إن مشروعاً كهذا يحتاج إلى رجل دولة أو حاكم يستطيع اتخاذ المبادرة في تحقيقه بدرجة كافية من الشجاعة، والإيمان والقدرة على الإقناع كي يمكن أن يجلب الآخرين إليه. هكذا «تتبخر» تماماً الأوضاع الموضوعية المعقدة والكثيرة التي تقف في طريق مشروع كهذا. فالمسألة هي فقط مسألة «نوايا حسنة» وإرادة ذاتية تتوفر في «رجل دولة» كبير. ولكن من الذي «يقيس» ويقيّم هذه النوايا والإرادة»؟... من الذي يتخذ أو يحمل مسؤولية هذه المبادرة؟... كيف نصل إلى ذلك؟... كيف نكون على ثقة بأن تلك «النوايا» و«الإرادة» هي نوايا وإرادة حسنة وليس من النوع الذي يخفي وراءه مقاصد شخصية ومصالح قومية تسخّر لحسابها مشروعاً كهذا؟... وإن «وجد» «رجل الدولة» الضروري، ما الذي يدفع إلى الاقتناع بأن القيادات أو الدول الأخرى ستوافق على المبادرة وتعمل معاً؟.. ألا يفترض هذا أن تلك «النوايا الحسنة» أصبحت النوايا الوحيدة أو الأساسية التي تحرك الدول الأخرى وقيادتها تجاه هذا المشروع؟...

ولكن رغم كل هذا الضعف العلمي، والنقص الموضوعي، كانت هذه المشاريع «الطوباوية» تؤكد ذاتها وتفرض وجودها، وهي بدلاً من أن تزول أو تنحسر في العصر العلمي الحديث كانت تزداد شدة وتوكيداً لوجوده. هذا يدل، إن هو دل على شيء، على قوة وضرورة فكرة المجتمع الجديد، على عمق الجذور والحوافز والحاجات والرغبات التي تحركها وتقف وراءها!... إنها قد تكون ضعيفة! بل.. اعتباطية من ناحية موضوعية وعلمية، ولكنها جميلة!.. جميلة!.. من ناحية إنسانية لأنها تمثل جسارة الإنسان على الحلم الكبير، وصلابة الإرادة الإنسانية على تجاوز ذاتها في هذا الحلم، في فكرة المجتمع الجديد!...

* راجع للكاتب حول هذه الظاهرة، كتاب «المثقفون والثورة»، المجلس القومي للثقافة العربية، 1987، حيث يجد القارىء دراسة تحليلية منظمة وجامعة لهذه العلاقة بين المثقفين والتحولات الثورية.

إن عدداً من المفكرين رأوا في هذه المحاولات استمراراً للتقليد الأفلاطوني الذي يقول بتحالف بين الفلاسفة والسلطة أو بين العقل والممارسة. ولكن هذه المقارنة تتجاهل نقطة أساسية رئيسية تجعلها لاغية، وهي أن أفلاطون أراد الفلاسفة أنفسهم، كما سنرى فيما بعد، بأن يتحولوا إلى حكام فيتحقق في شخصهم ذاته هذا التحالف، وليس بأن يستخدموا الحكام الموجودين، الذين لا علاقة لهم بالمعرفة والفلسفة، في إقامة المجتمع الجديد. علاوة على ذلك، إن أفلاطون أدرك أيضاً ما لم يدركه الطوباويون المعاصرون، وهو أن الفلاسفة - الملوك لا يعملون في فراغ، وأن عملهم يحتاج إلى تغيير النظام الاجتماعي نفسه، وأن عليهم هم أنفسهم أن يكونوا نتيجة هذا التغيير.

كانْت كان على عكس هذه التصورات، يتطلع إلى الله وليس إلى ملوك فلاسفة، أو إلى حكام هذا العالم في تحقيق هذا المجتمع الجديد. «الجمهورية الأخلاقية» ستتحقق، في نظره، بالضبط لأن تحققها لا يعتمد على الإرادات الإنسانية المشوهة أو على قدرة الناس في اختيار حاكم مثالي، ولكن على «نعمة» اللّه التي تكون نصيب الذين يعملون على تحقيق ما أراده لهم(13). إن كانْت أثار في الناس الأمل بظهور هذا المجتمع الجديد ولكنه رجع في ذلك إلى آلية أصبحت غريبة على المناخ العلمي الحديث، ولهذا كان الذين ينشغلون بهذا المثال يرون أنه لم يحدد لهم، في الواقع، الآلية التي يستطيعون بها صنع المجتمع أو الوصول إليه. لهذا كان الكماليون الذي يعملون مع هذا المناخ ويتجهون في وجهة علمانية، غير مستعدين للإيمان بأن مجتمعاً كهذا يمكن أن يحدث فقط بنعمة من الله، ولهذا نراهم يتجهون في كثير من الأحيان إلى قائد متفوق غير اعتيادي كآلية بديلة في تحقيق هذا المجتمع. السان سيمونيون، مثلاً، يقدمون صورة واضحة عن هذا الاتجاه، عن هذا الإيمان بأن القائد هو الذي يجعل هذا المجتمع ممكناً. هذا القائد سيكون عبقرياً يكشف عن ذاته ويؤكد وجوده لأن الشعب سيقبل سلطته بالإجماع. المجتمع الجديد الذي أعلن عنه أوغست كونت وكانْت، في الواقع، يتوقع ظهوره كحتمية تارخية، كان هو الآخر يقترن بفكرة هذا القائد. الرجوع إلى هذه الآلية كان في الواقع، سمة أساسية في المذاهب والتجارب الطوباوية في القرن التاسع عشر *.

* هنا تجدر الإشارة إلى الرواقية - في العهد الروماني على الأقل - التي نقلت فكرة الكمال في الصعيد الميتافيزيقي، من الإنسان بشكل عام، ومن المجتمع الفاضل، إلى الرجل - الحكيم. إنها وجهت الأنظار إلى الكمال كتقدم أخلاقي بدلاً من أن يكون مثالاً للكمال المطلق. ولكن رغم ذلك، استمر المفهوم الذي يحاول أن يدلل بأن الحكيم - الفيلسوف فقط كان كاملاً أو يمكن أن يبلغ الكمال، وبأن جميع الناس الآخرين كانوا، أو هم أشرار. ولكن بما أن هذا النوع من الكمال كان محدوداً، يقتصر على فئة قليلة، كان من الأحسن التركيز على اقتناع الناس بصرف النظر عن درجة النقص التي قد ترافق وجودهم، بالعمل على ممارسة تلك الأعمال التي يمكن للحكيم - الفيلسوف الكامل أن يقوم بها، على الرغم من أن الممارسة تكون بطريقة مختلفة. أما المثل التي قالت بها، فإنها كانت الواجب والعقلانية وليس العزلة والاكتفاء الذاتي كما كانت تدعو سابقاً. هذا يشير، فيما يشير إليه، إلى الحقيقة التالية وهي أن دور المثال في الفلسفة الرواقية لم يكن التحقق التام بين الناس، بل تحفيز هؤلاء على تقليده والاقتراب منه بالقدر الذي يتمكنون منه: فالمثال يمارس وظيفة معينة وهي توفير هذا النموذج لتقليده بدرجات مختلفة، وتوفير مقياس يمكن به قياس وقييم الأعمال التي يقوم بها الناس في مجتمعاتهم الخاصة وبصرف النظر عن الأوضاع التاريخية المختلفة التي تحدث فيها. هذه لم تكن آخر مرة يستبدل فيها مثال كمال مستحيل التحقيق بقصد أو مثال يمكن بلوغه، أو الممكن الافتراض بأن من الممكن بلوغه. الشيء نفسه حدث في القرن السابع عشر، مثلاً، كردة ضد المثل الأوغسطنية القاسية. محاولات كهذه كانت ترافق في الواقع، العصر الحديث، وفكرة المجتمع الجديد كانت في نفسها، في كثير من الأحيان، تمثل هذا النوع من الكمال. إن أهمية الفلسفة الرواقية الكبيرة كانت في كونها قدمت للناس نموذجاً إنسانياً للكمال: الحكيم - الفيلسوف (أو الرجل - الحكيم) الذي كان بفضل عقلانيته، كائناً مماثلاً للآلهة ولكن دون أن يكون بعيداً عنهم ميتافيزيقيا. فهو كائن انساني وكماله كان، من حيث المبدأ، في متناول يد الكائنات الإنسانية.

مراجعة هذه الآليات، التي كانت تطرحها مذاهب ونظريات مختلفة كجسر في الانتقال إلى المجتمع الجديد، تدل، عند التدقيق فيها، أنها أساساً آليات تعمل على إعداد الإنسان والمجتمعات لفكرة المجتمع الجديد، وليس آليات في تنظيمه. إنها تقول لنا الشيء الكثير حول تكوين الكائنات والمجتمعات الإنسانية تكويناً ملائماً لظهور وإقامة هذا المجتمع، ولكنها لا تقول لنا شيئاً كبيراً حول تنظيمه بشكل ملائم لا ينحرف به عن المثل التي يفترض به تحقيقها. هذا يعني أن جميع هذه النظريات كانت، من هذه الزاوية، نظريات «طوباوية» لأنها تفترض أن تصحيح الأوضاع التي يعيش فيها الإنسان بطريقة معينة يتمخض عفوياً عن المجتمع الجديد.

من الممكن، في الواقع، الذهاب إلى أبعد من ذلك والقول بأنها نظريات ومذاهب توحي بأن هذه الآليات تستطيع، عند تحقيقها وممارستها بشكل فعال، ان تخلق مجتمعاً مترابطاً، ومنسجماً، لا يحتاج إلى أية آلية تنظمه. ولكن هذا لا ينطبق طبعاً، كما سنرى في الفصول القادمة، على جميع المذاهب والنظريات والتجارب التي قالت بفكرة المجتمع الجديد والتي كانت تنشغل في كثير من الأحيان بهذه الآلية، آلية تنظيم المجتمع الجديد.

2 - 5

فكرة المجتمع الجديد كدميقراطية مباشرة

فكرة المجتمع الجديد تعني، كما رأينا، مجتمعاً يكون الفرد فيه مسؤولاً عن أعماله، أن هذه المسؤولية هي مسؤولية أخلاقية تفترض الحرية ولا تصح دونها، وأن هذه الحرية أساسية وضرورية كي يتمكن الفرد من الكشف عن كل طاقاته وتحقيقها. هذا يعني بالتالي مجتمعاً يعبر عن إرادته ويمارسها دون مؤسسات سياسية مستقلة عنها تمارس عليها سلطة خارجية. وهذا يعني بدوره ليس فقط مجتمعاً يمارس شكلاً من أشكال الديمقراطية المباشرة بل يتناقض أساساً حتى مع وجود الدولة ذاتها. على الأقل كما عرفناها حتى الآن. لأنه مجتمع قوامه المسؤولية الأخلاقية والإرادة الحرة، مجتمع ينمو فيه الإنسان نمواً حراً دون أية مؤسسات أو ثقافة قمعية ويحقق إمكاناته وطاقاته دون أي قسر خارجي. فكرة المجتمع الجديد كانت تعني أو توحي أيضاً بالديمقراطية المباشرة لأنها تعتبر أن العوامل الاجتماعية هي العوامل الأساسية، وأن الدولة تمثل ظاهرة ثانوية، أن المجتمع هو الأساس بالنسبة للدولة، ولهذا فإن من الممكن الاستغناء عن هذه الأخيرة إن صح تنظيم المجتمع.

الديمقراطية المباشرة كانت قصداً صريحاً مباشراً في بعض المذاهب التي قالت بفكرة المجتمع الجديد، كما نجد مثلاً في مذهب روسو، الفوضوية، الاشتراكية النقابية، النقابية الثورية، اليسار الجديد. المذاهب الأخرى كانت تقول بها ضمناً، أو تعود إليها كنتيجة تترتب على مبادئها. المذاهب السياسية الحديثة الكبرى التي كانت تعلن عن فكرة المجتمع الجديد كانت، في الواقع، وكما كتبت سابقاً، تتجه إلى هذا المجتمع كنقيض للدولة، ضدها، قصد تدميرها أو كبديل يحل محلها.

فكرة المجتمع الجديد هي فكرة مجتمع فاضل يمكن أن يحدد بأنه كيان سياسي عضوي بالمعنى الذي أعطاه أرسطو لهذه الكلمة. فحياته تماثل الوحدة العضوية والغائية في جميع الكائنات الحية. ولكن بالقدر الذي يكون فيه هذا المجتمع الفاضل منفتحاً على جميع الأمم، أو حتى بالقدر الذي يتخذ فيه أعضاؤه وكذلك أيضاً حكامه، المصلحة المشتركة لجميع الناس وخلاص الإنسانية كلها كقصد لها، فإن المجتمع يطرح نفسه كالهدف الأخلاقي للسياسة، ولكن

الأخلاقي الذي يحمل في ذاته نقض السياسة(1). المجتمع المثالي هو مجتمع ديمقراطي. مواطنو المدينة الخالدة لا يتنازلون لإرادات غريبة في البحث عن المصلحة المشتركة التي تشكل إرادتهم نفسها، ومجموع المواطنين يشكلون كياناً صوفياً، اتحاداً عضوياً يحمل في ذاته هذا المبدأ ذاته. السلطة، التي تترتب عليه، لا تتحقق فقط مباشرة في شكل قوانين تمثل بشكل حاسم اتفاقاً مشتركاً، بل تكون من النوع الذي تتبعه إرادة ضمنية واحدة. إن الدفاع عن الخير العام، وكذلك أيضاً العمل على توكيده وتقديمه، يكونان مسؤولية مجموع المواطنين. سيادة الشعب تعبر عن لقاء الإرادات في اتجاهها نحو السعادة، السلام والعدالة للمجتمع.

هذا كان يعني أن هذه المذاهب والتجارب التي قالت بفكرة المجتمع الجديد كانت تخضع لصورة هذا المجتمع وتتجه بها في اختيار آلية ملائمة تستطيع تنظيمه عملياً كمجتمع يحقق الانسجام والوحدة، كمجتمع ديمقراطي أو كديمقراطية مباشرة تعكس هذا القصد النهائي. حتى عندما كان هذا المجتمع يقول بدولة أو سلطة مركزية تيوقراطية، فإنه كان غيوراً على هذه الديمقراطية.

فهذا المجتمع كان يعبر في هذه السلطة، كما كتب موشيالي، عن تطلعه إلى الإنسانية كلها في مصلحتها العامة والخالدة، ويرى أن ما يدعو إليه من سعادة وعدالة وسلام يأخذ أبعاد الخلود، وبالتالي كانت السلطة المسؤولة عن تنظيم هذا الخير الإنساني الشامل على صعيد كهذا ذات تقليد إلهي. لهذا كان المجتمع المثالي الجديد يتحول عفوياً إلى مجتمع تيوقراطي، ولكنه رغم ذلك، أو حتى بالإنطلاق من هذا المبدأ، كان مجتمعاً ديمقراطياً يرفض فيه المواطنون التنازل لارادات غريبة عن مسؤولية العمل للمصلحة العامة التي تكوّن إرادتهم نفسها.

هذه الصورة الأساسية العامة، التي تكشف عن فكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة، تبرز بوضوح أهمية الآلية التي ترجع إليها المذاهب والتجارب التي كانت تقول بهذه الفكرة قصد ترجمتها إلى الواقع كديمقراطية مباشرة. فإن كانت هذه المذاهب والتجارب تقول أساساً نفس الشيء حول طبيعة هذا المجتمع الديمقراطي، حتى عندما تكون ذات اتجاه تيوقراطي كما نجد في «الألفية»، مثلاً، تصبح إذن المشكلة الأساسية الباقية في تنظيم هذا المجتمع هي مشكلة الآلية التي يجب الرجوع إليها، الاعتماد عليها واستخدامها.

ذكرت في سياق سابق أن المبادىء الديمقراطية، التي قالت بها فلسفة التنوير ثم الثورة الفرنسية، أصبحت فيما بعد أساساً لجميع نماذج وأشكال الحركة الديمقراطية في العصر الحديث. الاختلاف الأساسي بين هذه النماذج والأشكال لم يكن إذن حول القيم والمبادىء والمقاصد العليا، بل حول الآلية التي يمكن بها تحقيقها كمجتمع ديمقراطي.

بما أن التاريخ الإنساني كان يعني التحول الدائم، وبما أنه كان يكشف في حركته هذه عن عدد لا يحصى من الأشكال الاجتماعية والأخلاقية والإيديولوجية، كان من المنطقي والضروري في آن واحد أن يتساءل العقل الحديث إن كان من الممكن أن نجد في هذه الحركة ذات الجوانب والتحولات المختلفة أرضية مشتركة تلتقي عندها!... إن كان من الممكن أن نعين فيها

مقاييس عامة شاملة يمكن أن توجه الإنسان في تفاعله مع التاريخ، وأن تقود جهوده وخطاه في طريق التقدم...!

الجواب الذي أعطته مذاهب الفلسفة الإنسوية ابتداء من فلسفة التنوير، أي التي تمثل، في الواقع، العصر الحديث وتسوده، كان جواباً إيجابياً قوياً يدل على أن هذه الغائية أو المقاييس الواحدة تتمثل في توكيد ونمو إنسانية الإنسان. المسيحية كانت قد أكدت على الإنسان كقيمة عليا ولكنها لم تجد أن هذه الكرامة ترجع إلى إنسانية الإنسان أو إلى الإنسان كإنسان، بل إلى كون الإنسان كائناً مخلوقاً من طرف الله. الفلسفة الإنسوية الحديثة فصلت هذه الشخصية الإنسانية عن المسيحية وحتى عن الله، ورأت أن إنسانيتها تمثل في ذاتها المقاييس المطلقة، الغائية العليا. هذه الفلسفة رأت، من ناحية أخرى، أن هذه الإنسانية تتمثل في كرامة الشخصية الإنسانية، وأن المقياس العام المطلق الذي يمكن أن نقيس به التحولات والأنظمة السياسية والاجتماعية، الإيديولوجيات، النماذج الثقافية، وقواعد السلوك الإنساني، إلخ... هو مدى توكيدها على هذه الشخصية وكرامتها، تعزيزها ورعايتها وتنميتها. جون ديوي، مثلاً، عبر عن هذا المبدأ الفلسفي بشكل واضح حاسم عندما كتب بأن الشخصية هي الشيء الوحيد الذي يتميز بقيمة ثابتة دائمة، وأن كل فرد ينطوي على هذه الشخصية... لهذا فإن حريته ليست توكيداً ذاتياً محضاً... فالحرية ليست فكرة إحصائية للعزلة، بل هي فكرة أخلاقية تنبه بأن الشخصية هي القانون الأعلى والوحيد، وبأن كل إنسان هو غاية مطلقة في ذاته. «الكرامة الإنسانية» تحقق، في هذه القناعة، طبيعة مقدسة بالنسبة لديوي، «الحس بكرامة الطبيعة الإنسانية هو حس ديني تماماً... عندما نرى في هذه الطبيعة جزءاً متعاوناً مع عالم أوسع»(2).

بما أن التوكيد على إنسانية الإنسان، كقيمة قائمة في ذاتها*، يعني التوكيد على كرامة هذه الإنسانية، ويفرض احترامها، بل تقديسها لأنها تمثل ما يميز الإنسان، فيخسر الإنسان بالتالي إنسانيته إن لم تقترن بهذه الكرامة؛ وبما أن هذه الكرامة لا تصح دون احترام مبادرات الإنسان الشخصية والمستقلة، تشجيعها وتعزيزها، فإن حرية الإنسان تصبح هي الأخرى شرطاً أساسياً لا يمكن دونه توكيد هذه الإنسانية وكرامتها. ولكن بما أن هذه الإنسانية خاصة يشارك فيها جميع الناس في كل زمان ومكان، يصبح آنذاك القول بمساواة أساسية بين هؤلاء بصرف النظر عن أوضاعهم، حقيقة تفرض ذاتها وتتسلسل منطقياً من تلك الإنسانية؛ ولكن بما أن هذه المساواة تعني أن الكائنات الإنسانية يجب أن تتعامل أساسياً بعضها مع بعض بشكل متماثل وكأنها إنسان واحد، يصبح آنذاك القول بالأخوة الإنسانية فرضية أخلاقية تفرض ذاتها، هي الأخرى، كتسلسل منطقي من الفرضية السابقة. لهذا لم يكن غريباً أن تمارس قيم ومبادىء الثورة الفرنسية ذلك الدور التاريخي الهائل، الذي كان يلهم الإنسان في كل مكان على تغيير وضعه من الجذور أو تصحيحه في ضوئها، كما لم يكن غريباً أن نجد

* الفلسفة الإنسوية، كما يحددها احد فلاسفتها المعاصرين، تعني «خدمة الخير الأكبر للإنسانية كلها.. وتلتزم في ذلك مناهج العقل، والعلم، والديمقراطية... إنها ترجع إلى العقل كالحكم النهائي حول ما هو حقيقي وفاضل وجميل... وهي تؤمن ان الكائنات الإنسانية تملك القدرة أو الطاقة على حل مشاكلها بالاعتماد أساساً على العقل والمنهج العلمي...»(3).

كثيرين من الفلاسفة ينبهون إلى قيمها العليا ويتكلمون عنها بقدر من القداسة، أو «كرموز لأعلى مثال أخلاقي وصلت إليه الإنسانية»(4). لهذا لم يكن غريباً أيضاً أن يقول التسلسل المنطقي والتاريخي لهذه المبادىء إلى الديمقراطية المباشرة، وهي ديمقراطية فرضت وجودها في مجرى الثورة الفرنسية فكانت قاعدة لها في المرحلة اليعقوبية. بما أن فكرة المجتمع الجديد اقترنت في العصر الحديث بمذاهب الفلسفة الإنسوية التي عبرت عنها، فحلت محل فكرة «الخلاص» الدينية السابقة، فإنها تمثلت هذه القيم العامة (انسانية الإنسان كقيمة مطلقة، المبادرة الإنسانية الحرة، قداسة الإنسان، الحرية، المساواة، إلخ)، وكانت تعبر عنها في خلق مجتمع منسجم متكامل الأبعاد. لهذا نجد أيضاً أن الديمقراطية في أشكالها المختلفة كانت قصداً لهذا العصر الحديث وبأن الديمقراطية المباشرة ليست فقط قمة هذه الأشكال، بل هي بالأحرى جوهرها وقصدها النهائي لأنها هي التي تمثل، ليس فقط انسجام فكرة المجتمع الجديد مع ذاتها، بل تمثل أيضاً انسجاماً في نفسها مع قيم العقل الحديث ومذاهبه الإنسوية. فهذه القيم تجعل من هذه الأشكال الديمقراطية وعاء ضرورياً في الكشف عن هذه الإنسانية، هذه الشخصية الإنسانية، وترجمتها إلى حقيقة حية، إلى ممارسة. جميع مذاهب الفلسفة الإنسوية اعترفت بهذه العلاقة ودعت إليها. «فالمسؤولية الفردية والمبادرة الفردية، هذه هي سمات الديمقراطية المميزة لها. فالديمقراطية تعني أن الشخصية هي الحقيقة الأولى والنهائية... وتقول إن روح الشخصية تكمن في كل فرد وأن الخيار في تنميتها يجب أن يبدأ من الفرد»(5).

إنسانية الإنسان وكيفية الكشف عن معناها وطاقاتها، كانت القصد الأساسي الذي تطلعت إليه فكرة المجتمع الجديد في العصر الحديث. النظريات والتصورات التي صاغت هذه الفكرة والبنى المختلفة التي ترمي إلى تكوينها، كانت تجد معناها في هذا القصد. «فلسفة عصر التنوير كانت أول محاولة منظمة تحدد شروط تحقيق هذا المجتمع وبالتالي ترجمة هذه النزعة الإنسانية إلى الواقع، وهي التي صاغت هذه الشروط في قيمتها المشهورة، الحرية، المساواة والأخوة»(6). فكرة المجتمع الجديد كانت تعني الكشف تماماً عن معنى هذه الإنسانية وطاقاتها، لأنها كانت فكرة مجتمع متجانس، متحرر، تسوده الحرية، دون حاجة إلى وسائل قمع سياسي تنظمه، ولهذا كانت تدعو إلى آلية تنظمه بشكل يوفر لأفراده أكبر درجة ممكنة من المشاركة في إدارة شؤونه وتحديد قدره. لهذا كانت الديمقراطية المباشرة، أو كما يشار إليها في العقود الأخيرة، الديمقراطية المشاركة، قاعدة هذا المجتمع في تحقيق هذه الغاية. المشكلة الباقية أو التي كان على هذه الديمقراطية مواجهتها وايجاد حل لها كانت: ما هي الآلية الأحسن في صياغة هذه الديمقراطية؟... السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل هناك بين هذه الآليات من آلية تتميز نسبياً عن الأخرى، وتكون أكثر ملاءمة مع هذه الغاية؟... هذا لا يعني أن هذه الديمقراطية لا تواجه صعوبات أخرى تعوق طريقها. فهذه الصعوبات كثيرة، ولكن مسألة الآلية كانت أساسية لأن ترجمة هذه الديمقراطية إلى الممارسة كانت تفترض أولاً آلية لذلك فالصعوبات والمعوقات قد تختلف من تجربة إلى أخرى، ولكن مشكلة الآلية كانت واحدة بالنسبة إلى جميع التجارب الديمقراطية التي كانت تعكس فكرة المجتمع الجديد.

هذه العلاقة الأساسية بين قيم ومبادىء فلسفة التنوير وفكرة المجتمع الجديد واضحة أيضاً من ناحية أخرى وهي أن هذه الفلسفة هي التي كانت مسؤولة عن مقولة «المجتمع ضد الدولة» التي تشكل أساس فكرة الديمقراطية المباشرة. «كل الاهتمام الذي كان يعبر عنه المنظرون الكلاسيكيون تجاه الدولة تحول عنها على يد بولانفيليه، مونتسكيو، فولتير، مابلي، الذين عكسوه في اتجاه المجتمع. كل الانتباه الذي كان الأولون يولونه للقانون كان الآخرون يعطونه للفرد، كل الإعجاب الذي كان يوجه إلى العامل السياسي منحه هؤلاء لحقوق الإنسان...(7).

هنا تبدأ الليبرالية التي جاءت من عصر التنوير. فالحركة التي مجدت العقل الفردي كانت تدعو طبعاً إلى النضال ضد سلطة الملك والكنيسة والاقطاعية المقدسة، تخلق فكرة التقدم المتفائلة وتنتهي بتمجيد مجتمع عضوي حيث ألوف وألوف من الأفراد الذين يرتبطون فقط بمصالحهم الخاصة يساهمون، دون الحاجة إلى سلطة عليا، في تحقيق الوفاق والرفاهية للجميع(8). ولكن إن كان المجتمع مجتمعاً عضوياً وإن كان الذين يساهمون فيه لا يخضعون لسلطات عليا، ويرتبطون فقط بمصالحهم الخاصة، وإن كان التفاعل بينهم وبين مصالحهم الخاصة يحقق الوفاق العام، ويعني روابط عامة تربط بين أجزائه، وإن كانت هذه الروابط والمصالح المتفاعلة تحتاج بشكل ما إلى درجة ما من التعديل والتصحيح أو الضبط والتنسيق، فإن هذا المجتمع يعني مجتمعاً يمكن أن يقوم فقط على الديمقراطية المباشرة. هربرت سبنسر، الذي قد يكون أهم فلاسفة الليبرالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، خلص إلى القول من دراسته للتطور الاجتماعي التاريخي بأن هذا التطور يقود إلى مجتمع يقوم على الفردية، يستقل بشكل متزايد عن الدولة ويحول السلطة السياسية إلى الحد الأدنى.

إنه تطور يعني الحرية بشكل عام وعلى جميع مستويات المجتمع، وخصوصاً المجتمع الاقتصادي(9). الليبرالية تقول، في الواقع، إن حركة المجتمع التي تتجه تاريخياً إلى الابتعاد عن تحكم الأشكال السياسية التيوقراطية والعلمانية، تدفع نحو مستقبل تتزاوج فيه الحرية مع النظام الاجتماعي، فالفرد الذي عمل بحرية في خدمة ذاته ومصالحه ينسج نظاماً اجتماعياً شفافاً دون حاجة لأي سلطة(10). ما يسمى حالياً في بعض الأحيان بالمذهب الطوباوي الفوضوي، الذي يمثله مفكرون معروفون من أمثال روبرت نوزيك، لودويغ فان مايز، ورتشارد ويفرز، لا يزال يعبر عن هذه الليبرالية الكلاسيكية التي تعتمد على السوق الحرة ويرى فيها الآلية المثلى للتخطيط الاجتماعي. فهو يعتقد أن العلاقات التي تقوم فيها هذه السوق تستطيع ممارسة الدور الذي تحاول الدولة اختلاسه، أي تأمين المساواة في الفرص لكل فرد، إعطاء كل فرد ما يعود إليه، وتحقيق الانسجام الاجتماعي.

المنعطف الحاسم، الذي تمثله هذه الليبرالية، كان في الإدراك الاقتصادي للعامل السياسي ولجميع الحياة الاجتماعية. «فالاقتصاد بالنسبة لآدم سميث، مثلاً يحلّ في ذاته، على الأقل في ما يتعلق بالأمور السياسية، مشكلة العامل السياسي وتنظيم الحياة الاجتماعية... إنها صورة عالم مباشر يلغي أخيراً العامل السياسي»(11)...

السوق كانت تطرح، في هذه الليبرالية، نقضا لطبيعة السلطة والقيادة المراتبية السابقة، نقضا يقول بنموذج تنظيم وصنع القرارات، ينفصل بقدر كبير عن كل شكل من أشكال السلطة، ويحقق التكيف والتناسق بين الأجزاء. الحاجة والمصلحة هما اللتان تنظمان العلاقات القائمة بين الناس. النتيجة الأساسية لمبدأ كهذا تترجم ذاتها برفض عام للعامل السياسي. ما كان يحفز آدم سميث بالدرجة الأولى كان بناء السوق التجارية الحرة، أو مجتمع مدني يكون مجتمع سوق تجارية حرة، «الانتهاء من هذا العمل كان يعني بالنسبة له (وللفلسفة الليبرالية بشكل عام) أن زوال الدولة يصبح قريب الحدوث وبأن السوق التجارية تهيمن وحدها على المجتمع»(12).

عصر التنوير كان يتميز ككل بإيمان بالتقدم نحو مثال ثقافي وإنساني أعلى يعني، في ما يعنيه، تطور الإنسان الأخلاقي والعقلاني وتحقيق سلام شامل ودائم. فمفكرو عصر التنوير، الذين لم يكونوا ذوي اتجاه فوضوي صريح في تطلعاتهم، كانوا يدركون أن كل نظام، كل اتحاد هو أساساً مؤسسة تربوية وتعليمية. إنهم نظروا إلى السلطة، إلى القسر السياسي، كشيء لا عقلاني تماماً. السلطة بالنسبة لبعض هؤلاء كانت عثرة أمام الثقافة الفكرية، وبالنسبة للآخرين كانت في أحسن الأحوال تمهيداً أو شرطاً للتقدم الفكري. على الرغم من أن مفكري عصر التنوير قبلوا بالدولة كواقعة، فإنهم لم يستسلموا لوجودها؛ فولاءاتهم كانت عالمية، وكانوا يتوقعون تجاوز الدولة بدولة أو اتحاد عالمي(13). المذاهب التي كانت في القرن التاسع عشر تقول من زواياها المختلفة، بإلغاء صريح للدولة، وفي طليعتها الماركسية والفوضوية، كانت وريثة لليبرالية الكلاسيكية وعصر التنوير بشكل عام.

الاشتراكية الطوباوية تقدمت، في الواقع، على الماركسية والفوضوية في التعبير عن هذا الاتجاه رغم أنها لم تكن حاسمة مثلهما في موقفها. فالمجتمع، بالنسبة لسان سيمون، مثلاً، يجب أن يترك حراً في تنظيم ذاته وفق قواه الخاصة، لأن هذا الوضع وحده يستطيع أن يجعل من الممكن تكوين الأخلاق المشتركة بين «الشركاء»، بين المتعاونين في العمل، لأن هذه الحياة الأخلاقية الواحدة يجب أن تكون إسمنت المجتمع الصناعي. ولكن هذا يصبح ممكناً فقط عندما يبدأ الناس باعتبار السلطة الحكومية كوكيل، كقائم بأعمال للمجتمع وليس كمدير أو سلطة موجهة. «فالأمة لا تحتاج» كما كتب، إلى دولة بل تحتاج إلى إدارة فقط»(14).

فوربيه كان يعبر عن مثال اجتماعي مختلف، ولكنه وصل إلى موقف مضاد للدولة مماثل موقف سان سيمون. فما أسماه «بالتجمع» (Assiociation) هو الذي يحقق الانسجام الشامل لأنه يحقق، كما حدده، تطابق الإنسان مع ذاته. هذا «التجمع» هو اتحاد حر، في حين أن الدولة هي تنظيم واع، وهو يعبر عن طبيعة المجتمع المتعددة والمتنوعة ضد هوية الدولة المركزية والموحدة. فوربيه يضيف أن الدولة ليست، كما يقال، عامل نظام بل عامل فوضوي، تنتج عن الفوضى، والقمع الذي تمارسه هو شيء ملازم لها، لطبيعتها ذاتها، ويؤكد هذه الفوضى ولا يعالجها. لهذا، ليس هناك من شيء يمكن توقعه منها، أو من شيء يمكن مطالبتها به. هذا النظام الذي يقوم على «المجتمع» الحر أو المشاركة المستقلة يشكل النقيض للدولة.

«إننا نجد عند الاشتراكيين الطوباويين الإنكليز نفس الإدانة للدولة كدولة». بالنسبة لغودوين، مثلاً، الذي يشار إليه أيضاً كأحد مؤسسي الفوضوية، نجد «إن المجتمع ينتج عن حاجاتنا والدولة عن خبثنا، فالمجتمع بركة في كل دولة، ولكن الدولة هي شر ضروري حتى وإن كانت في أحسن أوضاعها»(15).

❖ ❖ ❖

رأينا سابقاً أن فكرة المجتمع الجديد التي قالت بها الإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية المختلفة، وخصوصاً في العصر الحديث، كانت تكشف عن طبيعة واحدة وتلتقي في أرضية واحدة رغم اختلاف هذه الأخيرة، ورغم تباين وتناقض الأوضاع التاريخية التي كانت تظهر فيها. ثم رأينا أن هذه الفكرة كانت تعني مجتمعاً ديمقراطياً، وأن هذه الديمقراطية كانت تعني بدورها، ضمناً أو صراحة، الديمقراطية المباشرة. ثم رأينا بشكل خاص أن التراث الفكري والسياسي الحديث كان، ابتداء من عصر التنوير والثورة الفرنسية، ينطلق من مواقع فلسفية، ويدعو إلى قيم أخلاقية وانسانية تعلن عن هذه الديمقراطية أو توحي بها. ولكن المشكلة الأساسية الباقية التي كانت تواجهها هذه الديمقراطية، أو المذاهب أو الإيديولوجيات التي تدعو إليها، كانت مشكلة الآلية التي يجب استخدامها في ترجمتها إلى واقع يمثلها ويعكس مقاصدها. بما أن الديمقراطية ليست فقط مذهباً أخلاقياً يفترض به التوجيه والأرشاد، بل تعني ممارسة سياسية عملية كي يمكن لها أن توجد، فإن وجودها نفسه يرتبط بالتالي بالآلية التي تعبر فيها عن ذاتها. هذا يعني أن المشكلة الأساسية هي مشكلة الآلية، وأن قيمة ديمقراطية معينة هي أولاً في قيمة الآلية التي تقول بها أو تستخدمها في تحقيق ذاتها كمجتمع سياسي. ما يعيد ذاته في مذاهب وإيديولوجيات وتجارب الديمقراطية هو الفكرة العامة، المبادىء الأساسية، ولكن ليس الآلية التي تعمل كجسر عملي ينقل المبدأ من صعيد النظرية إلى صعيد الممارسة.

كل نظرية، كل فلسفة سياسية، كل فكرة ترمي إلى تغيير الواقع في صورته وتنظيمه بطريقة معينة تحقق هذه الصورة، تحتاج إلى آلية تنظمه في خدمة هذا الغرض. لهذا، كانت مسألة الآلية دائماً مسألة رئيسية ومحورية وخصوصاً في فكرة كفكرة الديمقراطية المباشرة. هذا يعني بالتالي أن العنصر الذي يميز أساساً بين هذه المذاهب التي تريد تغيير الواقع وتنظيمه بطريقة معينة هو الآلية. الشيء المهم ليس أن يتطلع الإنسان إلى مجتمع ديمقراطي يقوم على مبدأ الديمقراطية المباشرة، ليس الإيمان بهذا المبدأ بل الآلية التي يستخدمها في الوصول إلى هذا المجتمع كديمقراطية من هذا النوع، أو القدر الذي يستطيع به أن يحقق هذا التنظيم الذي يمثل الديمقراطية. المذاهب والتصورات التي تقول بمبدأ الديمقراطية المباشرة قد تكون ذات عقلانية متناسقة متكاملة ومقنعة تماماً، ولكنها تكون لاغية دون أية أهمية إن لم تكن ممكنة من ناحية عملية. كي تكون ممكنة من هذه الناحية، يجب أن تتوفر لها آلية صحيحة في تنظيم هذا المبدأ عملياً وترجمته إلى الواقع، على الأقل بقدر كبير من الفاعلية. قيمة مبدأ الديمقراطية المباشرة ليس إذن في صدق وقوة المذاهب والنظريات التي تقول به، بل في قوة وعقلانية وإمكان هذه الآلية من ناحية عملية، أي من حيث تنظيم المجتمع

الديمقـراطي وفق المذهب أو النظرية. هذه الديمقـراطيـة تسـاوي هـذه الآليـة. دعـاة مـبـدأ الديمقـراطية المبـاشـرة كانوا دائماً يلتقون أسـاسـاً في أرضيـة واحدة من حيث مـقاصـدهم النهائية. الاختلاف الأساسي بينهم كان ولا يزال حول الآلية.

هذا لا يعني أن من الممكن الوصول إلى آلية ذات عقلانيـة عملية متكاملة ومقنعة تماماً، دونما خلل أو نقص من حيث قدرتها على المطابقة بين القصد والممارسة، وذلك لأن الممارسة تتميز بجدلية خاصة بها بصرف النظر عن عقلانية الآلية العملية، وهي جدلية قد تتناقض جذرياً مع هذه الأخيرة. ثم إن الأوضاع التاريخيـة لا تختلف فقط من تجـربة إلى أخرى، بل تتميز أيضاً بجدلية خاصة بها قد تتناقض من ناحيتها مع غاية الممارسة، وتعثر عملها، لهذا فإن المسألة تكون مسألة نسبية من حيث عقلانية الآلية العملية، من حيث الجدلية التي تكشف عنها الممارسة، ومن حيث جدلية الأوضاع التاريخية التي تحدث فيها. لهذا عند تقييم أية آلية خاصة يجب أن يحدث التقييم في هذا السياق، وبالمقارنة مع آليات أخرى. ما قلته حول أهمية الآلية وأولويتها وخصوصاً في نظرية كنظرية الديمقراطيـة المباشرة يجب أن لا يوحي بالتالي أن من الممكن التوصل إلى آلية تستطيع أن تخلق ممارسـة تتطابق معها أو بالأحرى مع القصد الذي تتطلع إليه وتتمحور عليه؛ فالهوة بين النظرية والممارسـة هي كمـا يبدو، ذات طبيـعة انتولوجية *.

توماس مور تساءل في «الطوبى» منذ أربعمائة عام: ما هي الوسائل الملائمة للمقاصد المرغوب فيها؟... هذا السؤال ما يزال قائماً رغم المذاهب والنظريات والتجارب التي انشغلت به بشكل مستمر. إنه تساؤل سيبقى قائماً لأنه ليس هناك آلية يمكن أن تكون كاملة، لأن تكاملها ليس مستقلاً عن الأوضاع التي تعمل فيها، وأوضاع كهذه لا تسمح، كما أشرنا، بتكامل يتطابق مع الآلية، حتى وإن افترضنا جدلاً أنها كانت آلية عقلانيـة متكاملة في ذاتها، في بنيتها. من ناحية أخرى، ليس هناك من آلية حتى وإن كانت من هذا النوع الأخير تستطيع أن

---

* مشكلة العلاقة الصحيحة بين النظرية والممارسة أصبحت واضحة بارزة ليس فقط في الأوساط الأكاديمية بل خارجها، في الأوساط الفكرية بشكل عام. ومناقشة التناقضات التي تفصل بين الأولى والثانية، وبين ما يقال وما يتم صنعه، بين ما هو نظري وما هو علمي. أصبحت ظاهرة مألوفة في الفكر السياسي الحالي. إن إحدى المعضلات السياسية التي كان يواجهها التاريخ الفكري وليس فقط التاريخ السياسي والإيديولوجي كانت مشكلة النظرية والممارسة. إنها مشكلة أو معضلة واجهتها الفلسفة اليونانية واستمرت قائمة منذ ذلك الوقت مثال أفلاطون، مثلاً، كان وحدة النظرية والممارسة وهي وحدة كان يريدها لإلغاء اغتراب الفيلسوف وعزلته. ولكن مثال أرسطو كان الواقعي والواقعي كان العقلاني بالنسبة له. وذلك لأن واجب الفيلسوف هو ترجمة العالم وتفسيره وليس تغييره. ولهذا فإن امتداح أرسطو بسبب رصانته ورزانة واقعيته عند المقارنة مع أفلاطون هو، في الواقع، امتداح للذين يقتصرون في فلسفتهم على تفسير العالم ولا يحاولون كأفلاطون تغييره.

هذا التوتر بين السيطرة (على الواقع) وبين الخضوع له. بين تغيير الواقع السياسي وبين ادراكه يدفع تاريخ الفكر السياسي الغربي كله. الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو يتكرر، وإن كان بأشكال مختلفة، في مشاحنة ماركس مع هيجل، وفي يومنا هذا في مشاحنة النظرية السياسية مع علم السياسة. لهذا فإن رجوع علماء علم السياسة المحدثين إلى أرسطو واعتباره النصير المقدس لهم لا يشكل أية مفاجأة [16]. هذا يدل ان وحدة النظرية والممارسة التي قال بها ماركس ليست جديدة بل قديمة، وأنها قد تكون في الواقع، مستحيلة التحقيق. التناقض، الذي كشفنا عنه سابقاً بين المثال والواقع، يدل بوضوح ليس فقط على جذوره التاريخية البعيدة بل أيضاً على انشغال واسع به، هذا التناقض كان يدل أيضاً أنه كان يثير نقداً مستمراً له يدعو إلى تجنب كل مثال يعلو على الواقع بهذا الشكل الذي يمتنع به على التحقيق. ولكن هذا التناقض كان. رغم ذلك. يفرض وجوده كضرورة تاريخية.

تستجيب تماماً لأهداف مجتمع ديمقراطي يقوم على الديمقراطية المباشرة لأن النظرية التي تقدمها وتدعو إليها تتعرض باستمرار لتفاسير مختلفة من طرف القائلين بها والعاملين لها أنفسهم *. لهذا فإن البحث لا يكون، لو أمكن أن يكون عن آلية متكاملة، آلية مطلقة الصحة، بل عن آلية ذات أفضلية نسبية تكشف عنها بالنسبة لآليات أخرى، وعند المقارنة معها.

الديمقراطية تعني في أشكالها المختلفة أن الشعب لا يعترف بأي التزام بشرعية، إرادة، أو حتى وجود أية سلطة فوق سلطته أو إرادته. ولكن المشكلة التي تواجهنا هنا ليست اقرار المبدأ، بل العمل به، والعمل به يتطلب آلية يمكن أن تترجمه إلى الواقع، أن تجعله ممكناً من ناحية عملية. المشكلة إذن هي كيف يمكن تحويل هذه السيادة الشعبية المطلقة إلى ممارسة؟... هذه المشكلة كانت ترافق الفكر السياسي ابتداء من الفكر اليوناني القديم. أرسطو، مثلاً، صنف أشكال الحكم السياسية في نماذج مختلفة، وفي هذا التصنيف يذكر أن من الممكن تمييز هذه الأشكال إلى نوع جيد ونوع سيىء. فالأول أو الحكومات الجيدة، هو الذي يمارس السلطة لمصلحة المجتمع، والثاني هو الذي يمارس السلطة لمصلحة الحكومة. ولكن المشكلة هنا هي أيضاً مشكلة الآلية، فما هي الآلية التي تسمح للسلطة بأن تكون في خدمة المجتمع؟... وكيف يمكن لهذه الآلية - حتى وإن صحت وكانت أحسن ما يمكن - أن تفرض على الممارسة بأن تتطابق معها * *.

إن إحدى مهمات علم السياسة الأساسية هي التمييز بين الجوانب التي تقترن بأجوبة مختلفة لبعض الأسئلة الأساسية. الفلسفة السياسية اليونانية، مثلاً، كانت شديدة الحرص في التمييز بين مشكلة الحكم السياسي وبين السيطرة أو السيادة السياسية العادلة والشرعية. فهذه الفلسفة رأت أنه لا يكفي الإجابة على السؤال التالي: من يحكم؟...(17) بل يجب أيضاً الإجابة على سؤال آخر يلازمه وهو: لمصلحة من؟... ولكن السؤال الآخر الأساسي الذي يلازم، ويجب أن يلازم هذا السؤال هو: ما هي الآلية التي يمكن بها لهذه المصلحة أن تترجم ذاتها إلى الواقع إن كانت مصلحة الشعب السيد، صاحب السيادة؟... إن كانت مصلحة مجتمع ديمقراطي يفترض به أن يمارس شكلاً من أشكال الديمقراطية المباشرة؟...

بعد مائة عام من تساؤل توماس مور: ما هي الوسائل الملائمة؟... نبه سبينوزا بأن

---

* معالجة موضوع، كهذا، يخرج عن مجال هذه الدراسة. ولكن من الممكن الإشارة العابرة بأن هذه التفاسير المختلفة بين هؤلاء تعود إلى المواقع الاجتماعية والسياسية التي ينطلقون منها، الأوضاع التاريخية التي يعملون فيها. المستويات الثقافية التي يتميزون بها، وإلى أمزجة ومصالح خاصة يرجعون إليها.

* * باريتو كان يقول في نقده للفلسفة السياسية العقلانية، إننا نحاول منذ ألفين وخمسمائة عام ان نحدد طبيعة المجتمع الفاضل، ولكننا لا نزال في مكاننا لم نصل حتى الآن إلى جواب مقنع يمكن أن يوفر أرضية نلتقي فيها. لا شك ان التناقض كان موجوداً باستمرار، والمشاحنات حول هذا المجتمع كانت متعاقبة، ولكن هذا يعني أن من الغير الممكن التوصل إلى تحديد موضوعي علمي مقنع لطبيعة هذا المجتمع أو معناه. فمن الممكن أن نصل إلى تحديد كهذا عندما نقارن. كما صنعنا في الدراسة الحالية. فكرة هذا المجتمع كما قالت بها الإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية والتجارب التاريخية، ونعين العناصر الواحدة المشتركة التي تعيد ذاتها فيها وتعين بالتالي في تكررها ذاته طبيعة هذا المجتمع. وجود قطاعات فكرية ترفض النتيجة التي نصل إليها لا يعني لا علمية هذه النتيجة، بل على العكس لا علمية هذه القطاعات نفسها. إننا نجد هذه الظاهرة باستمرار في العلوم الطبيعية نفسها. ولكن هذا لا يعني أن هذه العلوم لا تصل إلى نتائج وحقائق علمية حول القضايا التي يحدث اختلاف حولها لهذا كان من الأصح القول، إن الاختلاف كان منذ ألفين وخمسمائة عام حول الآلية التي يمكن بها تحقق المجتمع الفاضل.

المذاهب تبقى «أوهاماً» و«طوبى» إن عجز الفلاسفة عن خلق نظرية حول السياسة يمكن أن تكون عملية(18). هذا يعني طبعاً آلية عملية فعالة في نقل السياسة أو المبادىء السياسية التي تقول بها إلى الواقع. إن كانت هذه المبادىء تقول بمجتمع ديمقراطي، أو مجتمع يقوم على ديمقراطية مباشرة، فإن المشكلة بالتالي هي في عبارة سبينوزا، «نظرية يمكن أن تكون عملية» حول الآلية.

«الطوبى» كلمة تعني، في ما تعنيه أن الآلية تتوفر أو أن الآلية الموجودة غير ملائمة لتحقيق مقاصد أو مثال معين(19). إن عدداً كبيراً من الباحثين والفلاسفة ربط، في الواقع، بين معنى الطوبى كتمثيل لعالم غير عملي، لمجتمع خيالي، وبين غياب آلية فعالة وعملية يمكن استخدامها في العمل نحو تحقيق مجتمع جديد. فطالما أن هناك آلية يمكن أن تدفع فعلياً وعملياً نحو تغيير الواقع في اتجاه هذا المجتمع، فإن الفيلسوف السياسي يرفض أن يشار إلى نظريته كطوبى. هذا يعني أن المفكر يحكم بنفسه على تصوره للمدينة المثالية كطوبى أم لا في ضوء آلية العمل، إن كانت ممكنة وعملية أم لا(20). روبرت أوين كتب في القرن التاسع عشر، مؤكداً أهمية الآلية التي أكد عليها توماس مور في القرن السادس عشر وسبينوزا في القرن السابع عشر، بأن من الممكن إعطاء أية شخصية عامة، من الأحسن إلى الأسوأ، من الأكثر جهلاً إلى الأكثر تنوراً، إلى أية كومينوتة، وحتى للعالم كله، بتطبيق الأداة الملائمة(21).

❖ ❖ ❖

ما يؤكد أهمية الآلية لا يقتصر، كما شرحت حتى الآن، على ضرورتها كطريقة تترجم فكرة الديمقراطية المباشرة - أية فكرة أو مذهب آخر - إلى واقع يعبر عنها، كجسر لا يمكن دونه لهذه الفكرة أن تتحول إلى ممارسة عملية، أو تنظيم ذاتها كمجتمع جديد، إلخ... ما يزيد من أهميتها يعود أيضاً إلى الغموض والتناقض اللذين يرافقان مفاهيم الديمقراطية وبنية المجتمع الجديد، وفي الصعوبة التي تلازم إدراك النظريات والمذاهب الفلسفية التي تدعو إلى هذه الديمقراطية أو التعقيدات التي يكشف عنها أي تحديد أو تحليل مفصل لهذه البنية. إن إدراك آلية سياسية هو أسهل بكثير من إدراك هذه الجوانب التي أشرت إليها، واستخدام الآلية هو أسهل من الرجوع إلى المذهب في التعبير عن التزام شخصي بالمثال السياسي، والالتقاء في الآلية وتحقيق اتفاق فيها أسهل أيضاً من الالتقاء في الفلسفة التي ترجع إليها الآلية. علاوة، على ذلك عندما نحاول أن ندرس الديمقراطية نجد أنفسنا أمام مجموعة من النظريات المتناقضة بقدر كبير، ونكتشف أن التحديدات العامة التي تعطى لها هي نفسها متناقضة أيضاً وغير متناسقة.

من الممكن، مثلاً، تحديد الديمقراطية كموقف فكري أو نفسي عقلي لأنها تعني بعض الميول والاستعدادات الفكرية العقلية التي لا تصح دونها؛ ومن الممكن تحديدها كشكل حكومية أو بنية سياسية عملية، أو كأداة في تنظيم عملي للدولة والسلطة الحكومية. البعض يرى من ناحية أخرى، أن ليس هناك من تناقض بين الديمقراطية والكليانية، لأن الديمقراطية تعني فقط شكلاً للحكم تمارس فيه الجماهير حق الاقتراع، بينما آخرون ينكرون هذا التحديد

ويرون أن الديمقراطية تعني نظاماً سياسياً محدود النطاق والسلطة ولكن دون مقاصد متعددة. التحديد أو المفهوم الأول يعني أن الديمقراطية تنسجم مع الكليانية، وتقول بالتالي إن الكليانية الشيوعية، النازية، والفاشية الإيطالية، هي أنظمة ديمقراطية؛ والتحديد الثاني يعني أن الديمقراطية لا تنسجم مع هذه الكليانية ولكنها تقول إن الدولة الليبرالية البورجوازية الأولى، أي التي كانت محدودة على بعض قطاعات الشعب، تمنح حق التصويت فقط لها هي نظام ديمقراطي؛ هذا التناقض يعبر عن ذاته في أشكال مختلفة بين القول بالحرية ودين القول بحقيقة ما كضرورة تتجاوز هذه الحرية. روسو، مثلاً، كان ينشغل أساساً إلى درجة كبيرة بمبدأ الحرية، ولكنه يؤكد في نفس الوقت على أهمية واستقلالية «الإرادة العامة». وضرورة النظام الذي يفرضه هذا التناقض أو الغموض لا يقتصر على فلسفة روسو السياسية بل يمتد، كما أشرت في مكان آخر، إلى جميع المذاهب الفلسفية والإيديولوجية المتكاملة الجوانب التي تحاول تنظيم الظواهر الاجتماعية السياسية من زاويتها. لهذا لا يصح القوم مع بعض الباحثين بأن «تفكير روسو كان يخضع لغموض خطير... لأنه كان يريد حماية مثال الحرية بينما كان يؤكد على النظام»(22) وكأن هذا الغموض يقتصر عليه.

مشكلة إعطاء تحديد عام لأي مذهب، أو حتى لأي مفهوم كان، هي مشكلة عامة تواجه باستمرار هذا النوع من التناقض. إن عبارة تبدو واضحة دقيقة كـ «الحرب» مثلاً كانت تتخذ معاني عديدة وقد أحصاها أحد الباحثين فوجد أنها استخدمت بما لا يقل عن مائة معنى(23). ولكن عبارة تميزت دائماً بدرجة من الغموض أو التعقيد كـ «الحرية» قادت إلى «عالم» من التحديدات والمعاني المختلفة. كي يمكن تغطية نطاق هذه الأخيرة، وجد فيلسوف أمريكي معروف أن عليه تنظيم فريق كبير من الباحثين وأن يعد انتاجاً من كتابين(24). كلمة أخرى تبدو أيضاً واضحة دقيقة كـ «الثقافة» اتخذت ما لا يقال عن مائة وستين معنى في الأنثروبولوجيا الأمريكية(25).

هذه الأمثلة العابرة حول الديمقراطية كافية في التمثيل على درجة التناقض والغموض التي ترافقها كمذهب سياسي، والتدليل بالتالي على أن الرجوع إلى الآلية والعمل بها يكون أسهل بكثير على المواطن من الرجوع إلى المذهب والسلوك وفق أحكامه. هذا يدل من هذه الزاوية الثانية أيضاً على أن الديمقراطية تعني، كحياة سياسية عملية، الآلية التي تستخدمها، وأن أحسن أشكالها يعادل بالتالي الآلية التي تستطيع أحسن من غيرها تأمين الإرادة الديمقراطية ومقاصدها العملية. عندما تقول لنا المذاهب الديمقراطية إن هذه الديمقراطية تعني إرادة الشعب، فإن الدمقراطية التي تملك الآلية التي تستطيع أحسن من غيرها ترجمة هذه الإرادة، وخلق الأوضاع والظروف التي تساعدها بشكل فعال أكثر من التعبير عنها، تصبح بالتالي أحسن أشكال الديمقراطية الموجودة. عندما يقال لنا، مثلاً، إن الديمقراطية تعني نظاماً يمارس فيه الشعب حق الاقتراع العام، فإن المعنى هنا - أو هذا ما يجب - هو إرادة الشعب، وأن هذه الإرادة تجد في هذا الحق خير وسيلة في التعبير عن ذاتها. فالأصل والأساس هو هذه الإرادة؛ ولكن بما أن هذه الإرادة تبقى مجردة دون قيمة إن لم تتوفر لها آلية ما تحولها إلى حياة سياسية، فإن المسألة تصبح عندئذٍ مسألة الآلية التي تقوم بذلك.

ما يجدر، أو بالأحرى ما يجب الإشارة إليه كعامل أساسي يزيد أيضاً من أهمية ومحورية الآلية في تحويل الديمقراطية إلى حياة سياسية عملية، هو التحول الذي طرأ على مذاهب الفلسفة الإنسوية المعاصرة. مراجعة سريعة لهذه المذاهب، في كتابات بعض كبار فلاسفتها، تدل أنها ترفض وجود قانون تاريخي تقدمي عام يدفع كضرورة أو حتى كحتمية تاريخية نحو أشكال أعلى من الاكتمالية تنتهي في مجتمع كامل، أو تتابع سيرها من صعيد إلى صعيد آخر أعلى. هذا كان يعني بالنسبة لهؤلاء قناعة بأن هذه الأشكال أو حركة التقدم الدائمة نفسها مرتبطة، ويجب أن تكون مرتبطة، بجهود إنسانية مركزة. «هذا الوعي لمسؤولية الإنسان، بأن الإنسان لا يستطيع الاتكال على أية قوانين تاريخية لبناء أكثر كمالاً، يشكل أهم خاصة في الفلسفة الإنسوية الحديثة»(26).

إن أحد أعلام المدرسة الابستمولوجية الحديثة، مثلاً، التي تؤكد أنه لا يوجد أي قانون تاريخي عام يجعل التقدم ضرورة تاريخية، عبر عن هذا الاتجاه الفلسفي الاجتماعي بقوله «المستقبل يرتبط بنا، ولا نستطيع الاعتماد على أية ضرورة تاريخية»(27). موقف فلسفي، كهذا، يزيد من أهمية الآلية التي نختارها في تحقيق المجتمع الديمقراطي كمجتمع ديمقراطية مباشرة، أو فكرة المجتمع الجديد، وذلك لأن نجاح الجهود الإنسانية في هذا السبيل تحتاج عندئذ كما هو واضح، إلى آلية نحقق بها هذا القصد. فإن كان التاريخ لا يعني أية حتمية أو ضرورةً تدفع نحوه، وجب إذن الاعتماد على هذه الجهود، ولكن كي يمكن أن تكون هذه الجهود ناجحة أو فعالة في دفع المجتمع في هذه الطريق نحو مجتمع كهذا، وجب أن تتوفر لها آلية ملائمة لأن إمكان نجاحها وقدر هذا النجاح يرتبطان عندئذٍ بالآلية المتوفرة، الآلية التي تحل، في الواقع، محل الحتمية التاريخية.

ما يستوقف الانتباه بقوة في هذا الصدد، هو أن مراجعة التاريخ الأيديولوجي الحديث تدل بوضوح من ناحية أخرى، على أهمية الآلية القصوى في إحداث أهم الانشقاقات الإيديولوجية الدينية والعلمانية في هذا التاريخ. فالانشقاق الكبير الذي حدث في مطلع العصر الجديد، وشطر العالم المسيحي الغربي في القرن السادس عشر إلى شطرين كبيرين، شطر كاثوليكي وشطر بروتستانتي كان أساسياً يدور حول الآلية التي يجب أن تنظم علاقة المؤمن بالكنيسة وبالمسيحية أو بكلمة أخرى الحياة المسيحية التي ترتبط بالكنيسة كأداة في تكوينها. فهذه الثورة الدينية الكبيرة قسمت المسيحية الغربية وخلقت مؤسسات دينية تقوم على علاقة بين الإنسان المسيحي وبين كنيسته مختلفة تماماً عن العلاقة التي كانت تتمسك بها الكاتوليكية(28).

الانقسام الكبير في القرن التاسع عشر بين الفوضوية والماركسية كان حول الآلية التي يمكن بها الانتقال إلى المجتمع الجديد، والانشقاق الكبير الأول في الحركة الماركسية بين اللينينية والاشتراكية الديمقراطية الغربية كان حول الآلية، آلية الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي. المشكلة الأساسية في المجابهة التي حدث بين الفوضوية والماركسية كانت حول الدولة كآلية في تحقيق الثورة، وانتصار الماركسية كان يعني الانتصار لآلية معينة. الحركة الاشتراكية كلها رفضت، في الواقع التصور الفوضوي الذي يلغي الدولة مباشرة في أعقاب

الثورة، ورأت أن تكريس هذه الثورة وتحقيق أهدافها يتطلب هـذه الأداة. ولكن هذه الحركة لم تلبث أن انقسمت هي الأخرى إلى شطرين كبيرين نتيجة اختلاف خاص بها حول الآلية التي يجب الاعتماد عليها في الاستيلاء على السلطة. التجارب الثورية التاريخية تدل على أن كل حركة ثورية تكشف عن انشقاق أو انشقاقات تنتج عن اختلافات حول آلية ما في إعداد الثورة، الاستيلاء على السلطة، تنظيم السلطة واستخدامها. إلخ...

المذاهب والإيديولوجيات التي كانت تدعو إلى فكرة المجتمع الجديد كانت تختلف وتتنازع أساساً حول آلية التغيير الاجتماعي السياسي، وخصوصاً ان كان يجب على هذه الآلية أن تكون تدريجية وإصلاحية أم راديكالية وثورية. هذا النوع من النزاع كان يشطر باستمرار هذه المذاهب إلى شطرين أساسيين، شطر يقول بالآلية الأولى، وآخر يقول بالآلية الثانية *. الأوضاع التي كان يحدث فيها الانقسام، الأسباب المباشرة والبعيدة التي كانت تدعو إليه، والأشكال التي كانت تعبر عنه، إلخ... كانت تختلف من مرحلة إلى أخرى أو من مكان إلى آخر. ولكن هذا الانقسام المحوري حول هذه الآلية العامة كان يلازم هذه المذاهب والحركات التي تعبر عنها باستمرار. المجال لا يتسع طبعاً لتعقب وتحليل هذه الظاهرة، ثم إن الموضوع يخرج عن نطاق الدراسة الحالية، ولكن رأيت أن من الضروري الإشارة إليه بغية التوكيد مرة أخرى، ومن زاوية إضافية، على الأهمية الكبرى والأساسية التي كانت الآلية تمثلها في هذه المذاهب والإيديولوجيات والحركات الثورية التي تعبر عنها. هنا نقتصر فقط على بعض الملاحظات الأساسية في تفسيرها.

هذا الانقسام الأساسي حول الآلية الذي كان يلازم، في أشكال ودرجات مختلفة، هذه المذاهب والحركات لم يكن مسألة قناعات عقلانية صرفة يترتب عليها لأن السبب الأساسي يكمن في جدلية الواقع الاجتماعي السياسي التاريخي الذي تظهر فيه هذه الحركات الداعية إلى فكرة المجتمع الجديد. القناعات العقلانية كانت، في الواقع، تعكس اتجاهات موضوعية وتعقلنها. ما يدل على هذا هو أن هذه الظاهرة تكشف في ظهورها نفسه عن درجة عليا من الانتظامية. فهي:

1 - ظاهرة كانت ترافق باستمرار هذه الحركات مما يعني أن وجودها لا يعود إلى أمزجة ذاتية بل إلى جدلية موضوعية.

2 - هذه الحركات كانت عند ظهورها تدعو، على الأقل في أوضاع معينة، إلى الثورة، والعنف الثوري، كأداة تغيير اجتماعي سياسي.

3 - هذه الحركات والمذاهب كانت ترجع عن هذه الآلية وتتبنى الأداة الإصلاحية الأخرى بعد استيلائها على الدولة وتكريس وجودها.

4 - المراحل الانتقالية كانت تعني هيمنة النظرية القائلة بآلية الثورة. ولكن بعد تجاوز هذه المرحلة واستقرار المرحلة التالية يتم الرجوع عن هذه الآلية.

---

* راجع للكاتب: «حدود اليسار الثوري»، دار الوحدة، بيروت 1982، القارىء الذي يريد التعمق في الموضوع يستطيع الرجوع إلى هذا الكتاب.

5 ـ عندما تكون القضايا الاجتماعية والسياسية التي ينقسم حولها الناس قضايا أساسية، فإن القول بالآلية الثورية، وليس بالآلية الإصلاحية، يصبح القول الذي يستقطب هؤلاء.

6 ـ نظرية الآلية الثورية، كانت تهيمن في بلدان غير صناعية أو في مرحلة التصنيع الأولى، أي في مجتمعات زراعية تسودها أنظمة استبدادية تريد التحول إلى مجتمعات صناعية.

هذه الملاحظات العابرة التي تدل على نوع من الانتظامية المتكررة كافية في التدليل بأن هذا الجانب الأساسي الذي كان يشغل المذاهب والحركات التي تعبر عنها بآلية التغيير الاجتماعي السياسي، إن كان يجب أن تكون تدريجية إصلاحية أو رديكالية وثورية، إن هذا الجانب كان يعكس اتجاهات موضوعية ويتحول معها. هذا يعني، بدوره، أن الآلية التي يمكن تنظيم المجتمع الجديد بها لا تصح نتيجة رغبة حقيقة بها أو عمل صادق في سبيلها، أي نتيجة عناصر ذاتية تدفع إليها. فهي يجب، إن أريد لها أن تكون فعالة وناجحة، أن تعكس أوضاعاً موضوعية ملائمة تعزز عملها وتسانده.

وأخيراً وليس آخراً يجب التنبيه بشكل خاص إلى أن معالجة موضوع الآلية هنا ينشغل فقط بآلية تنظيم المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة، وليس بأية آلية أخرى تعتمد عليها المذاهب والحركات التي تقول بهذه الفكرة كآلية إسقاط النظام القديم، آلية تنظيم السلطة الجديدة، آلية أو آليات خلق المواطن الجديد، إلخ، هذا التركيز على آلية تنظيم المجتمع الجديد لا يعود إلى إهمال لأهمية هذه الآليات الأخرى بل إلى كون موضوعنا، موضوع المجتمع الجديد كديمقطراطية مباشرة يفترض، كما رأينا، آلية خاصة به لا يمكن دونها انتقال فكرة هذا المجتمع إلى الواقع، ولأن الآليات الأخرى تكون دون أهمية ان لم تقترن بآلية ملائمة، أو بالأحرى، إن لم تتوفر لها آلية أخرى يكن بها تنظيم هذا المجتمع. الآليات الأخرى ضرورية ورئيسية في الكشف عن القوى الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تتناقض مع النظام القائم، في تنظيم هذه القوى، في إسقاط السلطة، إعادة تكوين الفرد النفسي والعقلي، إلخ... ولكنها تحتاج نهائياً في تحقيق مقاصدها إلى آلية تنظيم المجتمع الجديد في ضوء هذه المقاصد ووفقاً لها.

هذا التنبيه كان ضرورياً لأن تلك المذاهب والحركات تكشف عن خلط كبير بين هذه الآليات فلا تميز بينها وبين المجالات المختلفة التي تجب أن تعمل فيها *، وتهمل في كثير من الأحيان الانشغال بآلية تنظيم المجتمع الجديد أو ما يمكن تسميته بالآلية الإجرائية، وتتكلم وكأن الآلية التي تنشغل بها كافية رغم أنها تكون حول موضوع آخر غير موضوع تنظيم هذا المجتمع.

* هذا الخلط أو النقص كان يمتد إلى بحوث تصدر حول الموضوع ويفترض فيها الانتباه إليه. أذكر على سبيل المثال دراسة قيمة وصفت كدراسة جامعة تستنزف جميع الوسائل التي استخدمتها المذاهب والتجارب الطوباوية في القرن التاسع عشر الحالي في تحقيق وحدة انسجام المجتمع الجديد. كالتير المؤلف يذكر وسائل عديدة ولكننا لا نجد بينها الآلية التي تنظم المجتمع الجديد (29).

3 - 5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في «الجمهورية»

«الجمهورية» تدل أن العدالة التي كان أفلاطون يريد الكشف عنها وتحديدها ترتبط بدراسة العلاقة بين المعرفة والسلطة وأن الفكرة الأساسية التي تنطلق منها تقول، في خط سقراط، إن الفضيلة تعني المعرفة. هذا يعني، بكلمة أخرى، «الاعتقاد بوجود حياة فاضلة موضوعية بالنسبة للأفراد وللدول يمكن أن تكون موضوعاً للدراسة وأن تحدد بوسائل فكرية دقيقة»(1).

هذا، قاد أفلاطون في سياق فكري انتهى منه إلى صياغة نظرية في الدولة تجعل من الفيلسوف الفرد المؤهل بأن يسود هذه الدولة، وتحوّله بالتالي إلى الحاكم الذي يمارس السلطة النهائية في كل شيء، ويخضع له كل ما يواجه الحياة السياسية من قضايا أساسية. هذا الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف - الملك يجد شرعيته والأرضية الأساسية لسلطته في المعرفة، في أنه الوحيد الذي حقق درجة من المعرفة المتنوعة التي يستطيع بها أن يدرك ما هو خير أو شر للدولة والمجتمع. ما يكوّن الفيلسوف هو معرفته المتنوعة لما هو ثابت وخالد لا يتغير، فهو إنسان يبحث عن هذه المعرفة ويحبها باستمرار. «فالأشكال» التي تمثل جوهر الأشياء التي تعلو على الوصف تشكل الموضوع الحقيقي للفلسفة؛ هذه الفلسفة قد لا تكون معرفة خاصة تماماً، ولكنها معرفة لا يمكن نقلها، لأن معرفة «الأشكال» هي معرفة مباشرة دون وساطة(2).

العالم الحقيقي، عالم «الأشكال» المطلق، هو العالم الذي ينطلق منه رجل المعرفة. «الجمهورية» كانت دراسة نقدية للمدينة - الدولة كما كانت، بجميع المقاييس التي رآها أفلاطون فيها، على الرغم من أنه اختار، لأسباب خاصة، صياغة نظريته في شكل مدينة مثالية. هذا المثال كان يفترض فيه الكشف عن مبادىء الطبيعة الخالدة التي حاولت المدن - الدول الموجودة أن تتحداها(3). لقد رأينا في سياق سابق أن الإنسان يتطلع باستمرار عبر التاريخ إلى عالم من الحقائق غير المحدودة، الثابتة، الدائمة، الخالدة، والمكتفية بذاتها، كي يتجاوز بها العالم الامبيريقي الذي يعيش فيه. أفلاطون يُسقط من نظريته السياسية هذا

العالم الأخير، العالم الحسي المتحول، عالم الأشياء والكائنات المحدودة، التي تنمو ثم تتحلل وتزول. الفيلسوف ـ الحاكم هو إنسان يدخل العالم الأول، إنسان قادر أن يدخل هذا العالم ويدركه من المعترف به حالياً بين الذين ينشغلون بدراسة الفلسفة السياسية أن جمهورية أفلاطون تطابق في بنيتها روح الفيلسوف ـ الحاكم المتكاملة والكاملة التنظيم والانسجام. فالروح هي روحه وقد امتدت إلى المدينة الفاضلة. هذا التماثل بين هذه الأخيرة وبين نفس الفيلسوف ـ الحاكم تفرض نتائج مهمة للمعرفة السياسية، وأهمها قد يكون، في ما يتعلق بأفلاطون، أن هذه المعرفة هي بالنسبة لهذا الفيلسوف مسألة معرفة ذاتية. المدينة ـ الدولة، التي تكون ذات تكوين صحيح ومنظمة جيداً كجمهورية أفلاطون، تعني أن الفيلسوف وحده يستطيع أن يملك معرفة صحيحة للعامل السياسي، لأن الجمهورية هي فقط انعكاس لتكوينه السياسي ذاته(4).

ما يقوله أفلاطون، حول طبيعة المجتمع الكامل، ينطلق من فرضية أساسية مهمة لبناء فلسفته كلها وهي أن الإنسان يصبح مماثلاً لما يعيه ويدركه، ويكون على اتصال به. هذه الفرضية التي نجدها في أمكنة مختلفة من كتاباته وخصوصا في الـ phaedo واضحة جداً أيضاً في «الجمهورية» حيث يشير أفلاطون إلى شكل أعلى، «شكل» الخير الذي تكون معرفته ليس فقط شرطاً ضرورياً بل كافياً للحكمة كلها. فمن معرفة شكل الفضيلة يكون الإنسان فاضلاً. الفلسفة تعني كما قلنا سابقاً طريق الفيلسوف إلى «الأشكال» المثالية وتماهيه معها. الجمهورية تتكلم عن الفيلسوف ليس فقط كمن يعرف بل كمن يحب تلك الحقيقة، تلك الأشكال الموجودة دائماً. من هذا، يخلص أفلاطون إلى القول بأن مشاركة الفيلسوف بما هو إلهي ومنظم يجعله منظماً وإلهياً بالقدر الذي يمكن لكائن فانٍ أن يصل إليه. إنه ينتهي إلى هذه الخلاصة بالاعتماد على المبدأ الذي أشرت إليه وهو أن الإنسان يقلد بشكل طبيعي ما يعرفه ويشارك فيه بمحبة.

هذه الفلسفة تحدد، كما هو واضح، الآلية التي تكوّن وتنظم المجتمع الجديد أو «الجمهورية» وتتمثل في الفيلسوف ـ الحاكم أو الحكام الفلاسفة. موقف أفلاطون يقول بكلمة مختصرة، إن مشاكل العالم لا يمكن أن تجد حلاً لها إلى أن تتحقق سلطة الفلاسفة؛ لأن هؤلاء وحدهم يملكون عند تعليمهم وتدريبهم تماماً القدرة على تحقيق الانسجام بين جميع عناصر الحياة وتكوين المجتمع المنسجم تحت «سلطة الحكمة». «الجمهورية» تقول كما أن هناك كمالاً تقنياً، إن هناك أخصائيين في التجارة أو الطب، أخصائيين في الكيمياء أو الرياضيات، هناك أيضاً أخصائيون في تحديد ما يجب صنعه، «ما يجب أن يكون». أفلاطون كان أول من عالج هذا الجانب بشكل إيجابي، فكان مقتنعاً بوجود هؤلاء الأخصائيين في بناء وتكوين المجتمع الجديد. فالفلاسفة الذين يدعو إليهم كحكام لهذا المجتمع، بسبب معرفتهم لشكل الخير، يعرفون جملة وتفصيلاً ما يجب صنعه، ما يجب أن يكون سواء في السياسة أو الصناعة، الفلسفة أو العلم، الأدب أو الفن إلخ... أفلاطون اعتقد أن من الممكن خلق هؤلاء الفلاسفة لأنه اعتقد بتحقيق كمال الإنسان عن طريق العمل الفكري.

الجمهورية تتشكل، باستثناء الرقيق، من ثلاث طبقات أساسية، طبقة الحرفيين في

الأسفل، الطبقة العسكرية فوقهم، ثم طبقة الحراس في القمة. اختيار حكام الجمهورية أو الدولة يتم بدقة كبيرة من طبقة الحراس، ويجب أن يكونوا أحسن أفراد هذه الطبقة، أكثرهم قدرة خلاقة، وذكاء ومعرفة. علاوة على ذلك، يجب عليهم أن يحبوا الدولة، أن يعتبروا أن مصالحهم تتماهى مع مصلحتها، وأن يعملوا بالتالي على خدمة هذه المصلحة الحقيقة دون التفكير في مصالحهم الخاصة أبداً. لهذا فإن الذين تم اختيارهم كحكام يجب أن يكونوا قد دللوا دائماً، ومنذ طفولتهم، أن أعمالهم كانت تتجه باستمرار إلى خدمة الدولة، فلا يتخلون عنها أبداً.

الحراس لا يشكلون طبقة وراثية واختيارهم لا يتم على أساس المولد بل على أساس امتحانات منظمة تمتحن إمكانياتهم الفكرية والأخلاقية. أفلاطون يقدم لنا وصفاً دقيقاً لهذه الامتحانات في نهاية الكتاب الثالث من «الجمهورية». الحراس الذين لا ينجحون في هذه الامتحانات يخسرون مكانتهم، أولاد الحرفيين الذين ينجحون فيها يرفعون في مرتبتهم. «أفلاطون كان يفترض أن الكفايات الفردية هي من النوع الذي يقود إلى كل متجانس أن صح لها برنامج تعليم صحيح يكشف عنها ويوجهها»(5). البعض قالوا إن أفلاطون بالغ في مفهومه حول الفروق الوراثية في المواهب الفكرية، قد يكون هذا صحيحاً ولكن لا شكّ أنه كان يقول بوحدة أساسية بين جميع الكائنات الإنسانية تتمثل في طبيعة إنسانية مشتركة، وبضرورة توفير فرصة متساوية للجميع. ثم إنّه يؤكد، علاوة على ذلك، إن امكانات هذه الطبيعة ترتبط بطبيعة الحياة الاجتماعية وهي تتكون في ضوئها ووفقاً لها.

أفلاطون اكتشف أن المبدأ السقراطي الذي يطالب بمعرفة الذات لا يمكن أن يتحقق طالما أن الإنسان لا يدرك طبيعة ونطاق الحياة السياسية لأن وجود الفرد يرتبط بهذه الحياة. فروح الفرد مرتبطة بالطبيعة الاجتماعية ونحن لا نستطيع فصل الواحدة عن الأخرى. فالحياة الشخصية والحياة العامة مترابطتان وان كانت الثانية فاسدة وشريرة، فإن الأولى لا تنمو، ولا تستطيع بلوغ قصدها(6). أفلاطون يقدم لنا في الجمهورية وصفاً دقيقاً ممتازاً للمخاطر التي يتعرض لها الفرد في دولة فاسدة ظالمة. إننا لا نستطيع أن نصل إلى تحديد صحيح للإنسان إن نحن اقتصرنا على حياته الخاصة لأن الطبيعة الإنسانية لا تكشف عن ذاتها في هذه الحدود الضيقة. ما يمكن أن يميز الفرد يصبح شيئاً واضحاً يمكن إدراكه فقط كجزء من الحياة الاجتماعية السياسية العامة. «هذا المبدأ يشكل منطلق الجمهورية. ابتداء من ذلك الوقت تغيرت مشكلة الإنسان كلها. فالسياسة أصبحت الطريق إلى السيكولوجيا»(7).

الجمهورية تؤكد بوضوح تام أنه لا يمكن لأي فرد أن يتحقق إلا في مجتمع كامل، وأن هذا المجتمع لا يمكن أن يتحقق دون أن يصبح الفلاسفة حكاماً له. فلا المدينة، ولا الدستور، ولا الفرد يمكن أن يكون كاملاً دون أن يتحمل الفلاسفة مسؤولية الدولة، أو دون أن يصبح الذين يتحملون حالياً هذه المسؤولية ملهمين بمحبة الفلسفة الحقيقية. الفرد يستطيع كفرد أن يبلغ هنا وهناك هذا الكمال في ذاته، ولكن الناس لا يستطيعون تحقيق الكمال المطلق دون هذا المجتمع الكامل. هذا يعني، في ما يعنيه، أن الطريق إلى الكمال لا يصح أن يكون طريقاً فردياً وأن على الناس أن يفكروا كمواطنين في عملهم على تحقيق هذا الكمال. «هذا يعني أهمية

كبرى يضعها أفلاطون على التعليم كطريق إلى الكمال وليس كما نرى في المسيحية، مثلاً، على الصلاة، والصيام، والتنسك، والابتعاد عن الملذات الحية. فالوصول إلى الكشف عن شكل الفضيلة يتطلب تثقيفاً فلسفياً طويلاً وقاسياً»(8). التعليم يصبح بالتالي الاهتمام الأول بالنسبة للمجتمع ككل. المجتمع الذي يتجاهل هذا أو لا يدرك أهمية هذا القصد المشترك، فتظهر فيه بالتالي اختلافات حوله، يصبح مجتمعاً مريضاً ولا يلبث أن يتفسخ وينهار. «الدولة لا توجد لتأمين حاجات الإنسان الاقتصادية فقط، لأن الإنسان ليس كائناً اقتصادياً وحسب، بل هي توجد لسعادتهم، كي تؤمن نموهم في حياة فاضلة وفق مبادىء العدالة. هذا يجعل التعليم ضرورياً لأن أعضاء الدولة كائنات عقلانية، ولكن هذا لا يعني أي نوع كان من التعليم، بل التعليم الذي يكون أميناً للحقيقة وللخير؛ بكلمة أخرى، يجب على المسؤولين عن الدولة أن يكونوا فلاسفة»(9). هذا لا يعني، كما أشار بعض الفلاسفة الذي انشغلوا بدراسة مذهب أفلاطون الفلسفية، وجود شخص أو أشخاص يملكون نهائياً هذه المعرفة التي يجب تعليمها، لأن الحاجة هي دائماً لمعرفة أحسن وأعلى لأن المعرفة ليست نهائية والبحث يجب أن يكون مستمراً في تنميتها(10).

أفلاطون حدد في «الجمهورية» برنامج تعليم يمكن به، تحت إشراف قلة من الفلاسفة، مساعدة الناس بشكل عام، أي من كان منهم ينطوي على الإمكانات التي تجعل هذا ممكناً، على بلوغ مستوى يمكن فيه الاتصال بشكل الخير والتأمل فيه. هذا يعني أن هذا التعليم الخاص ليس لكل الناس، وهو يقتصر على أقلية محدودة لأن الجمهور لا يمكن أن يكون فلسفياً. فأكثرية الناس لا تستطيع بلوغ ما أسماه أفلاطون بالفضيلة الفلسفية التي تشكل في رأيه الفضيلة الحقيقية الوحيدة. بالإضافة إلى هذه الفضيلة، هناك نوع آخر أسماه أفلاطون بالفضيلة المدنية، وهي فضيلة يمكن للناس بلوغها بطاعة القوانين التي يصدرها الفلاسفة الحكام الذين يستطيعون، بفضل معرفتهم «شكل» الفضيلة أن يحققوا الفضيلة الفلسفية. ولكن ممارسة هذه الفضيلة المدنية، ليست طريق الوصول إلى الآلهة والتواجد معها وبرفقتها. الجمهورية تقدم إذن برنامجين مختلفين للتعليم ولكن متكاملين ومترابطين، الأول يقتصر على الذين يكشفون عن استعدادات وإمكانيات أولية بإمكان التحول إلى فلاسفة - ملوك، والثاني، يتجه إلى جمهور الأفراد العاديين الذين لا يستطيعون تحقيق الكمال، بل يمكنهم بلوغ الفضيلة المدنية. ولكن ليس من إنسان يستطيع مهما كان خلاقاً وكبيراً، أن يدفع الآخرين نتيجة جهوده الخاصة فقط، إلى نقطة يستطيعون فيها التأمل في «شكل» الخير، أو الاتحاد مع الواحد المطلق. العامل الأساسي في تحقيق الكمال هو، بالنسبة لأفلاطون، المواهب الطبيعية، ولهذا إن كانت هذه المواهب غير موجودة لا يمكن حقاً مساعدة الآخرين على تجاوز هذا النقص.

مهما كانت درجة الأهمية التي وضعها أفلاطون على شيوعية الجمهورية، فإن اعتماده الأساسي لم يكن عليها بل على التعليم في إزالة العثرات التي تقف في طريق الحاكم. إن كانت الفضيلة تعني المعرفة، كان من الممكن إذن تعليمها، ونظام التعليم الذي يقوم بذلك يصبح الجزء الأساسي في الدولة(11). حتى في «القوانين» نجد أن أفلاطون لا يزال مقتنعاً أن الشيوعية تمثل الحالة المثلى، ولكن الطبيعة الإنسانية غير قادرة عليها أو مهيّأة لها. ولهذا فإنه

يتراجع أمام هذا الضعف الإنساني ويعيد الملكية الخاصة والزواج الخاص إلى مكانهما السابق.

بما أن الحاكم يجب أن يحكم على أساس المعرفة، وبما أن هذه المعرفة يجب أن تكون معرفة الحقيقة، وبما أن الإنسان الذي يحقق معرفة صحيحة للحقيقة هو الفيلسوف الحقيقي، فإن سلطة الدولة يجب أن تكون كما رأينا في يد هذا الفيلسوف وليس بيد الشعب. لهذا نجد أن اعتراض أفلاطون على الديمقراطية على طريقة أثينا يعود إلى كون السياسيين لا يعرفون حقاً طبيعة عملهم، وما يقدمون عليه من أعمال، لأنهم يعملون وكأن ليس هناك أية حاجة لأية معرفة خاصة في قيادة وتوجيه الدولة وسياستها. بالنسبة لأفلاطون، «لا يمكن لأي عدد كبير من الأشخاص، بصرف النظر عن نوعيتهم، أن يحققوا المعرفة السياسية الضرورية، أو أن ينظموا الدولة بطريقة حكيمة»(12).

«الجمهورية» كانت تتجاهل، بالتالي، مفاهيم أو مبادىء ديمقراطية كالرأي العام، الإرادة الشعبية، سيادة القانون، إلخ.. هذا كان يترتب منطقياً وضرورياً على الموقع الفلسفي الأساسي الذي تنطلق منه. فإن كانت المعرفة المتفوقة هي التي تميز الحكام وتوفر لهم الشرعية، فإن مفاهيم ومبادىء كهذه تصبح لاغية ودون أهمية، والرجوع إلى الشعب، آرائه وإرادته، يصبح عندئذ عملاً سياسياً مخادعاً. الشيء نفسه ينطبق على القانون. فإن كانت المعرفة العلمية تتقدم وتعلو دائماً على الرأي العام أو إرادة الشعب، فإنها تتقدم أيضاً على القانون، فلا يكون هناك بالتالي أي سبب يدعو إلى اعتباره كالسلطة السائدة في الدولة أو التي يجب أن تسودها. فالقانون يرجع إلى أوضاع متغيرة، وينتج عن التجربة والسوابق، ولكن إرادة الحاكم في «الجمهورية» تنتج عن إدراك عقلاني للطبيعة وطبيعة «الأشكال» نفسها. إن المعايشة بين الفلسفة والسياسة غير ممكنة إن لم يتمّ تكوين الحياة السياسية في صورة الفيلسوف.

ولكن هذا لا يعني أن أفلاطون كان يتطلع إلى إمكان تحقيق «الجمهورية»، أو يعتقد بأن من الممكن ترجمة مثالها، مثال المجتمع الجديد، إلى واقع يتطابق معه. الجمهورية أو الدولة المثالية التي وصفها أفلاطون تقع خارج الزمان والمكان وتتجاوز ال «هنا»، وال «الآن». إنها كانت، كما يكتب الفيلسوف كاسيرر، نموذجاً ومقياساً للأعمال الإنسانية. إن النموذج الذي كان يتطلع إليه أفلاطون يتجاوز العالم الأمبيريقي والتاريخي، وليس هناك، في الواقع، من ظاهرة تاريخية يمكن أن تكون ملائمة لمثال الدولة النموذجي. إن أفلاطون لم يفكر للحظة واحدة بأنه يستطيع أن يضع في مستوى واحد واقعة أمبيريقية معينة وفكرته عن دولة العدالة(12).

ولكن هذا كان لا يزال يتضمن توتراً أساسياً لا يمكن، كما يبدو، تجنبه. فحياتنا هي حياة نحياها بين الناس، وليس من الممكن أن نحيا النظرية في كامل معناها في عالم ناقص. لهذا إن أردنا أن نعيش هذه الحياة، وجب إما الانسحاب من العالم وإما الإقدام على تغييره. والخيار الأول موجود ضمنياً في فلسفة أرسطو، وبشكل صريح في فكر المفكرين ورجال اللاهوت المسيحيين فيما بعد، في القرون الوسطى. الثاني واضح في فلسفة أفلاطون التي يهيمن عليها حافز السيطرة على العالم، حافز إعادة صنع العالم السياسي. الشيء نفسه

ينطبق على نظرية ماركس التي عبرت عن الحافز نفسه في الأطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ. في كلتيهما يسود دافع إلى ضبط العالم والهيمنة عليه. هذا يدل أن هناك من قال قبل ماركس بألفين وأربعمائة عام (وآخرين عديدين بعده) بأن الفلسفة يجب أن تغير العالم ولا تقتصر على إدراكه، رغم أن أفلاطون كان ينطلق من موقع فلسفي مختلف جداً، وعلى الرغم من أن النظرية كانت تشكل أيضاً بالنسبة له هدفاً في ذاته. هنا يجب أن نذكر أيضاً بأن توكيد أفلاطون على التعليم كآلية في بلوغ الكمال، والتمييز الذي أجراه بين أقلية محدودة تستطيع تحقيق هذا الكمال وجمهور كبير جداً لا يستطيعه، مارس أثراً تاريخياً كبيراً، في ما بعد، في المذاهب السياسية والإيديولوجيات المختلفة في العصر الحديث نفسه. هذا التمييز بدأ في الواقع تقليداً إيديولوجياً سياسياً كان يكرر ذاته باستمرار إلى أن أصبح تقريباً جزءاً لا يتجزأ من المذاهب والتجارب الثورية الحديثة التي كانت تقول بفكرة المجتمع الجديد.

4 - 5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في فلسفة التنوير

فكرة المجتـمع الجـديد أو مـفـهـوم الكمـال الذي يقـتـرن بهـا يعني أنه من الممكن تنظيم المجتمع ومؤسساته بشكل كامل يخلق بكماله نفسه الإنسان الكامل أو التكاملي. فالكمال يعني أن تكاملية الطبيعة الإنسانية والسلوك الإنساني تحدث عبر المجتمع. هذا المذهب يقترن الآن بفلسفة التنوير وما جاء بعدها من مذاهب ترجع إليها أو تتأثر أساساً بها، ولكن جذوره تمتد، في الواقع، إلى «جمهورية» أفلاطون أو بالضبط إلى مؤسسات التعليم التي كانت قاعدة لها أو بالأحرى آلية لها *. وجود هذه الفكرة انحسر جداً في المرحلة المسيحية التي كسفته تماماً تقريباً، ولكنه كان يعيد ذاته في التصورات الطوباوية التي كانت تظهر ابتداء من العالم الكلاسيكي حتى القرن الثامن عشر، والتي تكاثرت ومثلت طوراً جديداً في عصر النهضة. السؤال الذي كان يرافق فكرة المجتمع الجديد ويطرح وجوده باستمرار، كان حول الكيفية، أي الآلية التي يمكن بها تحقيق هذا الكمال، هذا العمل الاكتمالي الذي تقوم عليه هذه الفكرة. الجواب الذي كان يفرض ذاته أكثر من غيره، كان، منذ ظهور «الجمهورية»، التعليم تسانده آليات أخرى كالتشريع مثلاً.

هذه هي الآلية الأساسية التي اتجه إليها القرن الثامن عشر ووضع فيها ثقته. ولكن كي يصح هذا الجواب، كان من الضروري التدليل، أولاً، أن المفهوم الديني حول الفساد المتأصل في الطبيعة الإنسانية غير صحيح، وأن هذه الطبيعة لم تتكون في «الخطيئة الأصلية» وانه يمكن بالتالي الاعتماد على التعليم وليس على نعمة إلهيّة في تكوين الإنسان بشكل جديد في الطريق إلى مجتمع جديد أو كامل. فكرة التقدم التي أعلنت عنها فلسفة التنوير كانت تمثل هذا التحول الجذري عن ذلك المفهوم الديني.

فكرة التقدم التي كانت تقوم عليها فلسفة التنوير كانت تعني ولا شك أن هناك عقلانية تاريخية تدل على أن ما يحدث من تقدم في أية مرحلة تاريخية يقود إلى تقدم لاحق ينتج عنه وتيجاوزه في آن واحد، وذلك بشكل مترابط من التحولات التقدمية المتعاقبة إلى ما لا نهاية

* ارسطو اكد، مثل أفلاطون على اهمية التعليم الكبرى واعتبر مثله ايضاً أن هذا التعليم يجب أن يكون مسؤولية الدولة.

له، أو إلى أن تبلغ حالة من الكمال النهائي. ولكن فلسفة التنوير كانت تقترن بهذا التفاؤل ليس فقط نتيجة اكتشاف هذه العقلانية التاريخية والاعتماد عليها، بل لأنها كانت تؤمن أيضاً بأن التعليم يشكل أداة هذا التقدم، أو بالأحرى الآلية التي يمكن بها تأمين مجراه. «فليس هناك، بالنسبة لهذه الفلسفة، من حدود يمكن أن نضعها مقدماً على هذا التقدم الذي يفرز باستمرار أشكالاً متزايدة من الاكتمالية الإنسانية»(1). إصلاح البنية الاجتماعية السياسية وانتشار التعليم يؤمنان تقدم الإنسان المستمر على صعيد الفضيلة والأخلاق، وذلك لأن وضع الإنسان الأخلاقي يرتبط أساساً بالوسط الخارجي والتعليم. عصر التنوير كان يقول إن التنوير يمثل التقدم الحقيقي للإنسانية لأن هذا التقدم يعني ليس فقط الحرية السياسية، بل تطور معرفة الإنسان ونموه الفكري. هذا كان «إنجيل» ذلك القرن. التعليم كان بالتالي الآلية التي يجب الاعتماد عليها في تحقيق هذا التقدم نحو المجتمع الجديد، لأن طريق التعليم هي طريق التنوير، أساس هذا المجتمع.

هذه الدعوة إلى التعليم الشامل كانت واضحة وعقلانية كفلسفة التنوير التي ترجع إليها. فهي تقول بأن الفرد لا يستطيع، عندما يكون جاهلاً، أن يكون مواطناً صالحاً للحياة السياسية لأنه لا يملك عندئذ المعرفة الضرورية للمشاركة فيها بشكل واع أو للارتباط بالقانون بطريقة واعية، ولكن دون هذه المشاركة في الحياة السياسية لا يمكن لهذه الأخيرة أن تكون حياة مستنيرة للمجتمع، أو للمجتمع أن يوجد في المعنى الحديث، ككل واع لذاته، يضبط عمله ويرشد سلوكه بالرجوع إلى العقل. جميع النظريات والإيديولوجيات التقدمية، التي ظهرت بعد ذلك، آمنت بأن التعليم يمثل الآلية الواعية. المجتمع الجديد لا يكون إذن ممكناً دون نشر التنوير وتثقيف الشعب به، وذلك لأن الرأي العام، كما كتب أحد دعاة فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر، هو بصرف النظر عن طبيعته، الحاكم الحقيقي للعالم، ولأن هناك في النظام الأخلاقي قوة لا مثيل لها حتى عندما يكون هذا النظام خاطئاً(2). هذا يعني بالتالي أن الواجب الأول والأساسي للسلطة الحكومية يجب أن يكون معالجة هذا الوضع، والوسيلة الوحيدة المتوفرة لذلك، هي «تحقيق التحسين التدريجي للتعليم العام واستمراره».

هيلفسيوس، مثلاً، كان أحد كبار المدرسة المادية في فلسفة التنوير، والتعليم كان الآلية التي قال بها في تجديد تكوين الإنسان. فالعلاقات الاجتماعية المتنوعة التي تنظم حياة الناس في نماذج مختلفة لا تعكس طبيعة إنسانية ثابتة بل تنتج، في اختلافاتها وتناقضاتها، عن نماذج ومؤسسات تعليمية مختلفة، ولهذا كان يرى في التعليم، أي إعادة تنظيمية، علاجاً تاماً لكل نقص، لكل شيء سيِّء في العالم. فهو يكتب، مثلاً، أن اللامساواة في العقول أو الإدراك هي نتيجة سبب مشترك، وهذا السبب هو الإختلاف في التعليم ثم يضيف: «إن جميع الناس.. يملكون قابلية متساوية للإدراك»(3). هيلفسيوس كان يعبر في هذا عن فلسفة التنوير نفسها. ليس من الممكن، في الواقع، المبالغة في أهمية التعليم بالنسبة لفلاسفة عصر التنوير الذين كانوا يرون فيه آلية لتغيير العالم. هذا الإيمان الكبير بالتعليم كان عاماً بينهم، وكثير من الذين صاغوا برامج إصلاحية كانوا في نفس الوقت يرسمون برامج تعليمية خاصة في تنفيذها. إنه، كما كتب أحد الباحثين، إيمان واضح ابتداء من لوك إلى روسو، ومن ديديرو إلى كوندورسه،

وفي جـميـع المذاهـب الإصـلاحـيـة التي ظهـرت في ذلك القـرن. ولهـذا كـان من الضـروري خلق نظريات كنظرية لوك (التي تقول بأن عقل الإنسـان يكون كلوحة بيضـاء عند ولادته، ويمكن أن نكتب عليهـا مـا نشـاء) تخدم مصـالح هـذه البـرامج في مفـاهيم تقدمهـا حـول العقل الإنسـاني كوعاء مكشوف يمكن تكوينه بأية صورة يريدها الفيلسوف المصلح(4).

فـلاسـفـة عصـر التنوير كـانوا، رغم اخـتـلافـات عـديدة في فلسـفـتهم الفـردية، يلتـقـون في بعض المبادئ الأساسية المشتركة التي ينطلقون منهـا. فهم كانوا مثلاً، يؤمنون بدرجات مختلفة بأن الكائنات الإنسانية هي من حيث طبيعتها كائنات عقلانية واجتماعية، أو على الأقل كائنات تدرك تماماً أين تكون مصالحهـا ومصالح الآخرين عندما تحقق درجة ما من الإدراك الصحيح الذي يأتـي مع التـعليم، وأنهـا قـادرة تمـامـاً أن تتـعلم وتـعـمل وفق قـواعـد السـلوك التـي يمكن للإدراك العادي اكتشـافها. إنهم كانوا يؤمنون أيضاً بوجود قوانين موضوعية، وأن هـذه القـوانين تؤكد وجودها داخل الذات وفي العالم الخارجي سواء كان يمكن اكتشافها أمبيـريقيا أم لا، وأن معـرفـة قـوانين كهـذه تستطيع، إن هـي انتشرت إلـى درجة كافـية، أن تقـود في ذاتها إلـى تجـانس ثابت مسـتقـر بين الأفـراد والجمـاعـات، وفي داخل الفـرد نفسـه. معظمهـم آمنوا بأكبـر درجة ممكنة مـن الحـرية الفـردية وبأقل درجة ممكنة من السلطة الحكوميـة علـى الأقل بعـد أن يتم تعليم النـاس بشكل مـلائم. هـذه المنطلقـات الأسـاسـيـة تكشـف في ذاتهـا عن أهـمـيـة التـعليم الأساسية في إعادة تكوين الإنسان وخلق المجتمع الجديد.

جـميع الفلاسـفـة كانوا يؤكدون بدرجـات مختلفة على هـذه الفكرة التي تقول بهـا فلسـفـة التنوير، ولكنهـا وجدت تعبيـراً خـاصـاً عنها عند بعض هؤلاء. هيلفسيـوس الذي أشـرت إليـه كان من أهم رواد ودعاة النظرية النفعيـة الأخلاقية، ولكن كتاباته، وخصوصـاً كتاب «حول الإنسان»، كـانت تتمـيـز بشـكل خاص أيضـاً بتوكيـده على أهميـة وقوة التـعليم كآلية فـي تغيـير الإنسـان من الجـذور وإعـادة تكوين المجـتـمـع في طبـيـعـتـه ذاتهـا من الأسـاس، «فـالتـعليم يسـتطيع كل شـيء» نتطلـع إليـه، «والتـعليم يصـنـع منا مـا نـحن عليـه». ولكن هنـاك، كـمـا يكتب، عـوائق عـديدة يجب تذليلهـا والتـخلص منهـا، كـالكهنوت، والكنيسـة والأنظمـة السـيـاسـيـة السـيئـة قـبل أن يكون من الممكن استخدام التعليم كآلية فعالة. فكي يمكن تحقيق نظام تعليمي جيد يحقق الغرض منه، يجب أولاً تدمير السلطة الدينية وإقامة نظام سياسي صـالح وتشريعي جيد. كل إصـلاح مهم في الجـانب الأخلاقي من التعليم يفترض اصلاحـاً مقابلاً له في شكل وقوانين النظام السياسي وذلك بسـبب الهوة الموجودة بين مـبادئ الخيـر العـام وتكوين السلطة السياسية. في ضـوء هـذه المفـاهـيم، وفي نفس الكتـاب «حـول الإنسـان» ينتقـل هيلفسـيـوس إلـى هجـوم علـى الاسـتـبـدادية السـيـاسـيـة الموجودة كواقع يعوق التقدم. ففي المقدمـة نفسـها، يكتب بأن هـذه الاسـتبدادية التي تجد ميـزتهـا الأولى في «إطفاء شـعلة العبـقرية والفضيلة كانت حتى ذلك الوقت تخضـع فـرنسـا لهـا». هنـا يلتقـي هيلفسـيـوس مـع كوندورسـه الذي جـاء بعده، والذي عـارض المفهـوم الآخـر الأكثـر انتشـاراً وهـو الاعـتـمـاد علـى «الاسـتـبـدادية المتنورة» كـآليـة فـي تجـديد النظـام السـيـاسـي وحـتـى الاجتماعي نفسه.

كونـدروسـه كـان أكبـر دعـاة فكرة التـقـدم التي قـال بهـا فـلاسـفـة عصـر التنوير، وكـان يعـتـمـد

مثلهم، ولكن بدرجة قد تكون أكبر، على التعليم كآلية في تحقيق هذا التقدم أو بالأحرى في مساعدة حركة التاريخ نفسها في عملها على تحقيقه. ولكن كوندورسه كان، كما يبدو، أكثر انسجاماً عقلانياً مع هذه الفلسفة ومع فكرة التقدم التي قالت بها، لأنه لم يكن يشارك في إيمان هؤلاء أو معظمهم في الاستبدادية المتنورة كآلية تقدم. إنه لم يكن يشارك أيضاً في الازدراء، الذي كان عدد منهم يعبر عنه، نحو الشعب والجماهير. ثم إنه لم يكن يمجد الفلاسفة أو يعتبرهم «كقمة للتطور التاريخي كما كانت كتابات هؤلاء توحي في كثير من الأحيان»(5). تورغو، أيضاً، الذي كان أول من عبر عن فكرة التقدم الحديثة كحركة تاريخية عامة تتكون من أطوار معينة أصبحت فيما بعد أساساً لتطورية سان سيمون، وأوغست كونت، والذي كان المفكر الأكثر ليبرالية بين الفيزيوقراط، كتب عام 1775 في «مذكرة للملك حول البلديات» بأن «وظيفة وزارة التعليم في التثقيف بوطنية متجانسة».

القول بأن التحول التاريخي الكبير الذي تعنيه فكرة التقدم والذي كان يوجه إلى مستقبل جديد متحرر من جميع القيود والأوهام والمؤسسات الفردية، يكشف فيه الإنسان عن جميع طاقاته، إن هذا التحول كان من صنع العقل الذي يعتمد على آلية التعليم في تحقيق مقاصده، يعني في الوقت نفسه أن دور المثقفين يتميز بأهمية أساسية كبرى. عصر التنوير يعيد في الواقع، الدمج الذي أراده الفكر اليوناني بين المعرفة والسلطة كشرط أساسي لقيام الكومينوته الإنسانية الضرورية للحياة الفاضلة. هذا الدمج كان يعبر، إذن، عن تقليد فلسفي عريق ابتدأ من أفلاطون وأرسطو والفلسفة اليونانية إلى أن تجسد في فلسفة التنوير، ولكن بعد أن مر بعصر النهضة الذي لا نجد بين فلاسفته من يشك بأن المعرفة وحدها هي التي توفر ليس فقط الخلاص السياسي بل الخلاص الروحي والأخلاقي أيضاً. هذا يدل على أن القول بوحدة النظرية والممارسة التي قال بها ماركس، والتي أصبحت موضوعاً أساسياً ينشغل به عدد كبير من المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين، إن القول بهذه الوحدة كان يمثل جزءاً من هذا التقليد الفلسفي.

هذا التقليد الفلسفي كان يفترض كما يبدو ـ وخصوصاً كما نجده في فلسفة التنوير ـ وجود قصد للطبيعة الإنسانية لأن هذه الطبيعة هي طبيعة مشتركة بين جميع الناس. فوجودها الواحد كان يوحي بوجود قصد واحد، والإنسان يستطيع تحقيق طبيعته تماماً إن هو عرف حقاً ما يريد وما يرغب به. وهو إن تمكن من اكتشاف واقع العالم وما هي طبيعة علاقته به، وبذاته نفسها فإنه سيعرف ما يحقق إمكاناته، أي بكلمة أخرى، ما يحوله إلى كائن سعيد، عادل، وفاضل، وحكيم. معرفة ما يحرر الإنسان من الخطأ والأوهام، ادراك ذلك إدراكاً صحيحاً، ولكن دون العمل وفق هذه المعرفة يعني أن الإنسان كائن ليس فقط لا عقلانياً، بل دون عقل. عندما نعرف كيف نخطط لمقاصدنا، ولكن دون أن نحاول العمل وفق ذلك فإننا لا ندرك حقاً مقاصدنا. الإيمان بالمثقفين كطريق إلى تحقيق الكمال الأرضي، يعود إلى خاصية أساسية في الفكر الذي عبر عن عصر التنوير وهي أن وعي الإنسان للقوانين التي تهيمن على الواقع، وعليه هو نفسه، يوفر له القدرة، أو بالأحرى الطريق الوحيدة الفعالة المفتوحة أمامه في تحقيقه وضبطه بشكل يستطيع تحسينه باستمرار. بما أن المثقفين هم الذين يستطيعون

تحقيق هذا النوع من الوعي، فإن دورهم الأساسي يصبح خلاصة تفرض ذاتها. ولكن هذا الدور يستطيع تحقيق ذاته فيتحول إلى ممارسة فعالة في الواقع لأنه يعتمد على آلية التعليم ويحتاج إليها. «فلسفة التنوير كانت تتطلع إلى تنظيم عالم يكوّنه ويشرف عليه الحكماء»(6). ولكن كي يمكن لهؤلاء تنظيم هذا العالم وتكوينه، كان عليهم استخدام هذه الآلية.

إنني أشرت، في سياق سابق، إلى فجوة بين القول بأن الطبيعة الإنسانية طبيعة متحولة مطواعة وبين الاستنتاج المباشر الذي يترتب على ذلك وهو أن الإنسان كائن يمكن أن يتحقق بالتالي كماله، فلاسفة القرن الثامن عشر رأوا أن من الممكن سد هذه الفجوة عن طريق آليات اجتماعية وثقافية تستطيع أن تدفع هذه الطبيعة المطواعة نحو الكمال بدلاً من تشويهها. المثقفون كانوا يشكلون في قناعتهم هذا النوع من الآلية. إنهم جماعة ليست كاملة بعد، ولكنهم بلغوا مستوى من التقدم يؤهلهم لممارسة السلطة وتوجيه الآخرين في طريقهم الطويل نحو الكمال. المثقف يمكن أن يؤتمن على السلطة وأن يقوم بهذا الدور لأنه في طبيعته ذاتها كمثقف، مخلص للمصلحة العامة، غير قابل للفساد، لا يهتم بالسلطة أو النفوذ الاجتماعي في ذاته *.

بداية القرن التاسع عشر شاهدت، كالنصف الثاني من القرن الثامن عشر، حركة جديدة في ألمانيا تدعو إلى التعليم الشامل كان يعبر عنها الرومانطقيون وعدد من الفلاسفة في طليعتهم فيخته. هؤلاء، وخصوصاً الأخير، رأوا في أعقاب هزيمة «يانا» أمام الجيش الفرنسي بقيادة بونابرت، أن تأسيس نظام تعليمي جديد يكون قصده الأساسي معالجة الأسباب التي قادت إلى هذه الهزيمة هو الأمل الوحيد في الحفاظ على وجود ألمانيا. هذه ظاهرة نواجهها غالباً بعد الهزائم العسكرية. بعد قرن من هزيمة يانا، وفي أعقاب هزيمة أخرى هي هزيمة 1918، اتجهت الدعوة مرة أخرى في ألمانية إلى نظام تعليمي جديد يعيد قصد الدعوة السابقة، وهو تصحيح وتجاوز مهانة الهزيمة. إنها دعوة كانت ذات إيحاء يمتد إلى فخته الذي أدرك آنذاك أن التعليم كان يعني الانضباط، والانضباط يعني القوة العسكرية. تحقيق هذا النظام التعليمي الجديد الشامل الذي قال به كان يعني أن الأمة التي تحققه لا تحتاج حتى إلى جيش خاص لأنها ستجد في الجيل الجديد الذي يتثقف به جيشاً لم يرَ أي عصر آخر مثيلاً له * *.

الإيمان بالخلاص عن طريق المعرفة، أو المعرفة التي تستخدم آلية التعليم لم يكن في أية مرحلة تاريخية قوياً كما كان في عصر التنوير. ولكن هذه المرحلة أفرزت نقيضها ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر حيث نشاهد ظهور اتجاهات فردية تكشف عن معارضة قوية أو حتى درجة كبيرة من الازدراء لمبادىء فلسفة التنوير. في ألمانيا ظهرت، مثلاً، حركات من الطلاب

* هذا المفهوم تحول، فيما بعد، إلى عامل أساسي في تكوين الفكر السياسي الحديث: «فالعلماء، والمؤرخون والفلاسفة كانوا، كما كان يفترض فيهم أن يكونوا فوق المعارك الحزبية، من ناحية، وقادرين من ناحية أخرى. بسبب تدريبهم على التمييز بين الصالح والفاسد، دون الانحراف بسبب مشاعر سياسية أو دينية»(7).

* * عرض عناصر هذا النظام التعليمي الجديد كما رآه فخته يخرج عن مجال هذه الدراسة، ولكن هناك عنصر أكد عليه فخته بشكل خاص، تجدر الإشارة إليه هنا كدليل على جذرية هذا النظام، وهو ضرورة فصل الأولاد تماماً عن نفوذ عائلاتهم، على الأقل إلى أن يتم اعطاء نظرة جديدة إلى الأمة كلها.

المثاليين ابتعدت جذرياً وتماماً عن هذه المبادىء والمثل: المعرفة العلمية وخلاص الإنسان بها، الاستقرار السياسي والاقتصادي، الطمأنينة والسلام الاجتماعي. إنها مقاصد كانت تثير، في الواقع، اشمئزاز هذه الحركات التي كانت تجد، على العكس، أن المثل النقيضة كانت أنبل بكثير؛ فالألم، مثلاً، كان أفضل من السعادة، والفشل في الحياة أفضل من النجاح الذي قد يعني الانتهازية، خيانة الأصالة الإنسانية، والاستقلال الفردي. إنها كانت تؤمن بأن حدة المشاعر، النضال ضد التقاليد والروح التجارية والشكوكية، ضد القوى القمعية التي يمارسها الدين والدولة، وفي سبيل قضايا كبيرة، الخ... هي القيم المقدسة التي يجب الالتزام بها. إنها حركات كانت تدعو إلى المشاعر ضد العقل، وإلى الإرادة الحرة التي لا تستسلم، كمصدر لكل حياة، لكل تضحية، لكل مثالية ونبل(7). هذه الفكرة، فكرة التعليم كآلية تحرير وتطوير للإنسان، كآلية إعادة تكوين المجتمع وتجديده في طريق الكمال؛ هذه الفكرة خسرت الكثير من وزنها وصحتها السابقة في القرن العشرين لأن التعليم حقق في كل مكان، وخصوصاً في المجتمعات الأوروبية وشمال أمريكا، تقدماً تاريخياً مذهلاً، ولكنه لم يقترن بتحقيق هذه المقاصد، خصوصاً الحرية أو المشاركة السياسية اللتين كان من المفترض أن تنتجان عنه. الموجة الديكتاتورية، خصوصاً الظاهرة أو الدولة الكليانية التي رافقتها في هذا القرن، كانت تتناقض في انتشارها الواسع، بشكل جذري واضح مع تلك المقاصد، وبدلاً من التقدم الأخلاقي الذي كان يجب أن يرافقه كثر الكلام عن تأخر أخلاقي ترتب عليه. أما من حيث تقدم الفرد الفكري والعقلي، فإن انتشار التعليم عجز عن تحقيق هذا التقدم بشكل عام، وبدلاً من ذلك يمكن القول إن هناك «بربرية فكرية» جديدة نتجت عنه وأخذت تتوسع مع انتشار هذا التعليم وتوفره.

جميع الحركات والمذاهب التقدمية الحديثة ابتداء من فلسفة التنوير، وفي مجرى القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين على الأقل، كانت تعتمد على آلية التعليم في تحقيق المقاصد التي أشرت إليها. في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان المؤسسون للفابية يعتقدون أن تحقيق برنامج تعليم شعبي عام يقترن بتخطيط اجتماعي، يكون قادراً على إزالة الجوانب اللاعقلانية في النظام الرأسمالي وتصحيحه لمصلحة مجتمع جديد يقوم على درجة كبيرة من المساواة. ولكن على الرغم من حدوث تحسينات وإصلاحات عديدة فإن مقاصد برنامج الفابيين لم تتحقق وكانت، في الواقع، خاطئة حول معنى التعليم العام والخدمات الاجتماعية وتدخل الدولة كالطريق إلى المجتمع الاشتراكي(9). الليبرالية كانت تعتقد أن التعليم ضروري في حماية الفرد ضد الدولة، ولكن هذه الليبرالية انتهت الآن إلى فكرة مضادة تقول بأن غياب التعليم قد يشكل حماية أكثر فاعلية. هذه الفكرة هي طبعاً فكرة غريبة بالنسبة للقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر والإعلان عنها يكون شاذاً جداً في ذلك الوقت.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: لماذا حدث ذلك؟ لماذا هذه النتيجة العكسية؟ لماذا اقترن تقدم التعليم وسيادته بظهور الاتجاهات القومية المتطرفة، الدكتاتورية، الكليانية بدلاً من الحرية السياسية المتزايدة الأبعاد الكمية والنوعية... بدلاً من الديمقراطية المتزايدة

الإشعاع والالتزام الوجداني بها؟ لماذا كان هذا التعليم يقترن بلا مبالاة سياسية متزايدة بدلاً من تزايد المشاركة السياسية والاهتمامات الفكرية الجديدة التي ترتبط بها؟ لماذا كان دور الدولة في تنظيم المجتمع في جوانبه المختلفة يزداد ويتسع بدلاً من أن يتقلص وينحسر مع تزايد التعليم وإشعاعه؟... الانشغال بالإجابة عن تساؤلات كهذه يخرج عن نطاق هذه الدراسة، ولكن كان من الضروري الإشارة إليها بسبب الأهمية التي احتلها مبدأ التعليم كآلية رئيسية في خلق وتكوين المجتمع الجديد.

ولكن هذه التطورات لا تبطل في ذاتها مبدأ الديمقراطية ويجب أن تشكل تحديات تحفز على حمايته وتصحيح الأوضاع التي يعمل فيها وليس التشاؤم منه أو من التعليم الذي يشكل ضرورة أساسية له. إن إقامة نظام تعليمي ملائم لحاجات الديمقراطية السياسية سواء كانت تمثيلية، اشتراكية، مباشرة أو أي شكل كانت فيه، يشكل شرطاً أساسياً لوجودها، أولاً، لإزالة إحدى العثرات الأولى الكبرى في طريق تحقيقها وهي الجهل وثانياً في تثقيف الناس والأجيال الجديدة بمفاهيمها ومبادئها وقيمها الخاصة. ثم إن الأفراد قد لا يتميزون عند ولادتهم بدرجة متساوية من الذكاء والقدرة العقلانية، ولكن هذه الاختلافات لا تبطل في ذاتها، كما يقول البعض، المبدأ الديمقراطي القائل بأن من الممكن تعليم الجميع بشكل يصنع منهم مواطنين صالحين ناضجين.

رفض هذا المبدأ، أو دور التعليم في تكريس الديمقراطية يعني السقوط في المفاهيم الارستقراطية التقليدية القائلة بأن هناك أفراداً أو مجموعات قليلة محدودة فقط تتميز طبيعياً بالمقومات والميزات الوراثية العليا المتفوقة التي تؤهل للحكم ومسؤوليات السلطة، وأن هؤلاء هم الذين يجب أن يمارسوا هذه المسؤوليات.

ولكن هذا لا يعني مرة أخرى أن نشر التعليم وحتى إيصاله في مستوياته المختلفة إلى جميع المواطنين يحقق هذه المقاصد لأن أوضاعاً خارجية عديدة يمكن أن تتدخل في عمله والإنحراف به عنها. فمن الممكن، مثلاً، وكما حدث فعلاً، أن يتجه هذا التعليم في اتجاهات تخلق أجيالاً جديدة جاهلة من حيث المعرفة الاجتماعية السياسية العامة وغير مؤهلة فكرياً للديمقراطية ومسؤولياتها.

فالاختصاص المتزايد الذي كان يرافقه ويترتب على تقدمه وانتشاره كان يدفع، كما أشار وحذر مثلاً فلاسفة من أمثال كيار كجارد وكونت ونيتشه في القرن التاسع عشر نفسه، نحو نتائج سلبية كهذه. الموضوع يخرج عن مجال الدراسة الحالية ولا يمكن معالجته هنا، ولكن من الممكن القول مثلاً، أو بالأحرى التنبيه بأن المجتمع الصناعي المتقدم كان يدفع بشكل متزايد نحو تعليم من النوع المهني الذي يعد الطالب لمهنة عملية وليس من النوع الذي يكون القصد منه توسيع آفاق الطالب الفكرية، تثقيفه بمعرفة سياسية واجتماعية عامة وتنمية العقل النقدي فيه. ولكن ما هو أخطر من ذلك، هو أن الأوضاع والقوى الاجتماعية والثقافية التي كشف عنها المجتمع الصناعي المتقدم توجه في ذاتها الطالب إلى هذا التخصص المهني الضيق الذي يعزله ويفصل بينه وبين المجتمع السياسي ككل والوضع التاريخي الذي يعيش فيه. هذا

التركيـز على هذا الجانب المهني أخذ، بالإضافة إلى عوامل أخرى عديدة، يخلق كما أشرت سابقاً بربرية جديدة يمكن تسميتها بالبربرية الفكرية وهي بربرية تزداد نمواً واتساعاً بين الأجيال الجديدة، ولكن هذا وضع يمكن تصحيحه إلى حد ما بالرجوع إلى توكيد المعرفة في ذاتها، إلى ضرورة العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية. كثير من المفكرين والفلاسفة يعترفون أو بالأحرى يحذرون حالياً أنه من دون هذا النوع من التعليم في هذه العلوم والدراسات فإن الناس ينسون، كما كتب فيلسوف معاصر، ما هي الديمقراطية؟ ما هي عليه وما هي طبيعتها؟ خصوصاً عندما نذكر أن جميع المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة تحاول أن تقدم ذاتها كديمقراطيات تقدمية(10).



فلسفة التنوير كانت تؤكد على آلية أخرى، بالإضافة إلى آلية التعليم، وهي الآلية السياسية التي تتمثل في استبدادية مستتيرة. هنا نرى مثلاً عن «الخلط» الذي أشرت إليه في فصل سابق بين آليات مختلفة لا ينسق بينها أو تصنف من حيث الأهمية النسبية التي تتميز بها. هذه المذاهب توحي باستمرار بأنها لم تكن، في الواقع، واعية لهذا الخلط أو للتناقض الموجود بين الآليات التي تقول بها. فلسفة التنوير كانت تكشف عن هذا التناقض، في آلية التعليم نفسها، لأنها كانت تتكلم عنها وفي نفس الوقت تتكلم عن دور المثقفين ودور المعرفة وكأنهما يمثلان آليتين مختلفتين وليس جانبين أساسيين فيها فلا تربط بينها وبينهما أو بين الثلاثة في تنسيق أو تصنيف ما. هذا التناقض يتخذ شكلاً أكثر وضوحاً في كلامها عن دور الاستبدادية المستتيرة أو المشرع الكبير كآلية في تنفيذ مقاصدها وتكوين المجتمع الجديد الذي تقول به.

فلسفة التنوير انطلقت من مبادىء أساسية - المعرفة العلمية الواحدة، العقل الإنساني الواحد، المجتمع المنسجم المتكامل، طبيعة إنسانية غير شريرة، عقلانية وصالحة - دفعت بها إلى رفض فكرة الأحزاب لأنها تمثل مصالح جزئية تكرس الانقسامات وتشجع عليها. انها كانت تتجاوز ذلك وترى أن ما يعتبر حالياً كظاهرة ملائمة للديمقراطية، أي التعدد والتنوع في المصالح ووجهات النظر، ليس ضرورياً، بل مضراً بالديمقراطية. فالوحدة والاجماع كانا يمثلان الموقع الذي كانت تنطلق منه هذه الفلسفة. «إن التوكيد على مبدأ التعدد جاء فيما بعد، عندما دللت الدكتاتورية اليعقوبية على المضامين الكليانية التي ينطوي عليها مبدأ الإنسجام»(11).

مبادىء كهذه، كانت توحي بمجتمع، ليس فقط، ديمقراطياً بل يقوم على الديمقراطية المباشرة لأن هذه الأخيرة هي التي تنسجم حقاً معها. ولكن فلسفة التنوير اتجهت أساساً الى أوتوقراطية مستتيرة. في تاريخ التطور السياسي، نجد أن النظرية تقود هذا التطور في بعض الأحيان، والوسائل تقوده في أحيان أخرى. إن نظرية الاستبدادية المستتيرة كما كتب كوبان هي التي كانت تقود الطريق في القرن الثامن عشر(12).

من الممكن القول بوجود اتجاهين أساسيين يعبران عن فلسفة التنوير السياسية في فرنسا. فهناك، أولاً، الاتجاه الذي يرجع إلى مونتيسكيو وأتباعه، وكان واضحاً في منطلقاته

وأهدافه الديمقراطية، ومصدراً لجميع المفاهيم والأفكار الدستورية في ذلك القرن. كتابات مونتسكيو، أب هذا الاتجاه، كانت كلها تعبر، بدرجات مختلفة، عن هذا الاتجاه الديمقراطي وأشكاله الدستورية، وتكشف عن نقمة تتسرب إليه كروح له ضد الاستبدادية من أي نوع كانت. مونتسكيو كان ينشغل بقضية الحرية، ويعارض كل شكل من أشكال السلطة الغير محدودة. أما الآلية التي اقتنع بها كآلية ضرورية في تحقيق الحريات الديمقراطية فكانت الفصل بين السلطات الأساسية في الدولة، السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية والسلطة القضائية، وذلك كما يبدو نتيجة تحليله للدستور البريطاني. فهذه السلطات يجب أن تكون مستقلة، أي أنها يجب أن لا تخضع كلها لإرادة واحدة، سواء كانت إرادة فرد واحد أو مجموعة من الأفراد، وبصرف النظر عن خلفيتهم الاجتماعية سواء كانت من النبلاء أو من الشعب. أتباع هذا الاتجاه كانوا يلتقون رغم ما قد يكون بينهم من اختلافات، في أرضية واحدة مشتركة تعني القناعة بالفصل بين السلطات، بحكومة دستورية، وبسيادة القانون. «ولكن هذا الإتجاه كان يضم إليه عدداً قليلاً فقط من كبار فلاسفة التنوير. ديديرو كان، كما يبدو، أهم هؤلاء»(13). الاتجاه الثاني كان يتمثل في الفلاسفة الآخرين ولكنه كان بعيداً جداً عن هذه الدعوة الديمقراطية، أو غامض القصد حولها على الرغم من أن هؤلاء كانوا يعبرون عن مفاهيم ليبرالية. إنه كان يخاصم الأرستقراطية بدرجات مختلفة، وقوض، في الواقع، قواعدها، ولكنه لم يكن يقول أي شيء تقريباً ضد النظام الملكي نفسه.

الفلاسفة الذين يمثلون هذا الإتجاه كانوا يستطيعون ممارسة دور الفيلسوف ـ الملك «عندما يكسبون استجابة الملوك لأفكارهم، على الأقل المتورين بينهم، من أمثال فريديريك الكبير، والقيصرة كاترين»(14).

فلاسفة عصر التنوير الفرنسيون كانوا يميلون إلى «التفكير في إطار سلطة مطلقة، وكانوا يحتقرون الشعب بنفس الشدة تقريباً التي كانوا يحتقرون بها الألوهية»(15). إن ديدرو كتب «بأن الشعب أكثر حماقة وخبثاً من جميع الناس» ودالمبار يصف الجماهير كجماعة جاهلة ومخدَّرة، أو في حالة ذهول عاجزة عن الأعمال القوية والكريمة. وكوندياك ذهب إلى حد وصف فيه «الشعب كحيوان مفترس»(16).

هيلفسيوس أهدى أحد كتبه «حول الإنسان» إلى كاترين، قيصرة روسيا، وإلى فريدريك الكبير، ملك بروسيا، وذلك كمستبدين مستنيرين» *. ففي جهود حكام كهؤلاء يجب، كما كان

---

* صورة الكمال كانت تحتاج، من حيث المبدأ وكقانون عام، إلى رمز حي ما يجسدها. لهذا نرى أن هذه الصورة كانت تتحول في بعض الأحيان عن فكرة المجتمع الجديد أو مثال المجتمع الكامل وتتخذ تجسيداً مادياً لها في كمال حسي يتشخص في شخص معين:

المسيحيون، مثلاً اتجهوا إلى المسيح والبوذيون اتجهوا إلى بوذا. والرواقيون اتجهوا إلى سقراط بعض المفكرين في الغرب راوا، في الواقع، أن من الممكن القول إن طرفي هذا الكمال المجسد يتمثلان في سقراط والمسيح، وإن المشكلة الكبيرة في هذا الموضوع هي الاختيار بينهما. إن جوزيف بريستلي، أحد وجوه عصر التنوير الكبيرة في بريطانيا، نشر، كتاباً في بداية القرن التاسع عشر بعنوان المقارنة بين سقراط والمسيح» (20). هذا الميل إلى تجسيد الكمال كان يمثل، في الواقع، ظاهرة عامة تمتد إلى المذاهب والإيديولوجيات العلمانية نفسها وحتى إلى التاريخ الفكري نفسه، وذلك لأن هذا التجسيد الحسي يساعد كثيراً على الالتزام بالمثل. ادراكها والتفاعل معها. راجع للكاتب فصل «تفسير دور الشخصنة» في كتاب التجزئة إلى الوحدة. وفصل «دور الشعارات والرموز في الإيديولوجية الانقلابية في كتاب الإيديولوجية الانقلابية.

يفكر، تنوير الكون. إنه كان ينتقد السلطات الاستبدادية التقليدية، ولكنه كان لا يخاف، كما يبدو، السلطة المطلقة ولكن شرط أن تكون مستنيرة «أي أن تكون أعمالها قائمة على أفكاره» (17). هيلفسيوس طرح كغيره السؤال الذي كان يثار باستمرار وهو: ما هي الآلية التي يمكن بها إصلاح وتجديد المجتمع؟... من الذي يستطيع في مجتمع فاسد أن يصدر القوانين؟ جوابه كان: المستبدون المستنيرون. هنا نجد أحد الجوانب الأساسية التي يلتقي بها هيلفسيوس وفلاسفة هذا الاتجاه الآخرون مع أفلاطون، فالجواب الذي جاء به: «المستبدون المستنيرون»، يشكل صورة أخرى لما قال به أفلاطون: «الفلاسفة ـ الملوك».

هيلفسيوس كان الأب المؤسس لهذا الاتجاه الثاني. إن توكيده يبدو لأول وهلة وكأنه يركز، كتوكيد لوك، على آلية التعليم، ولكن هيلفسيوس يستخدم كلمة التعليم، كما نبه باسمور الذي انشغل بدراسته، في معنى واسع غير اعتيادي يشمل ليس فقط الأعمال أو البرامج التي يستخدمها المدرس في تنمية كفايات الطالب وتوجيهها، بل يشمل أيضاً البرامج والأعمال التي تعدّل بها الدولة سلوك المواطنين(18). هذا هو التعليم الذي اتجه هيلفسيوس إلى التوكيد عليه. فالتشريع الذي يصدر عن الدولة هو أداة المصلحة العامة، والقوانين التي يصدرها قد تكون ناقصة وغير كاملة، ولكن من الممكن تصحيحها وتطويرها في طريق التكامل. فالتشريع هو الآلية التي يمكن بها تثقيف الناس بتفضيل المصلحة العامة على مصالحهم الخاصة لأنه مسؤول عن القوانين التي تحدد توجه وتدرب سلوك الناس على ذلك.

ڤولتير كان ينشغل أيضاً كالفلاسفة الآخرين في عصر التنوير بقضية الحرية وتحقيقها، ولكن على الرغم من معرفته بالفكر البريطاني، وخصوصاً فلسفة لوك، وعلى الرغم من تقديره وإعجابه بالنظام البريطاني ودستوره، فإنه كان يتطلع إلى سلطة الحاكم المستبد المتنور كالأداة التي يجب استخدامها في تحقيق الإصلاحات الضرورية التي كان يتطلع إليها. إن أحد الانتقادات التي كان، في الواقع، يوجهها إلى الكنيسة في ذلك الوقت كان اتهامها بأنها كانت تمارس سلطة تعثر سلطة الملك وتمنع قيام حكومة قوية. العدو الأساسي بالنسبة لڤولتير لم يكن الملكية بل بالأحرى الكهنوت. ثم إن ڤولتير «لم يكن ينشغل أساساً بخلق دستور ليبرالي جديد يقيد الدولة قصد تأمين الحرية، ولو كان بشكل محدود على طريقة مونتسكيو. إن ڤولتير كان، على العكس، يفضل توسيع سلطة الملكية لأنه كان يريد تحريرها من سلطة ونفوذ عدوه الأساسي: الكهنوت والكنيسة»(19) ڤولتير كان يدافع بقوة عن الحرية ولكنه لم يكن ينشغل كثيراً بإقامة الديمقراطية. هذا الموقف كان، في الواقع، موقفاً عاماً بين فلاسفة عصر التنوير الفرنسي. فهؤلاء كانوا ينشغلون جداً بقضية الحرية، ولكن الآلية التي كانوا يؤكدون عليها كانت، إما الدستورية التي قال بها مونتسكيو، وإما الحكم المستبد المستنير على طريقة ڤولتير. روسو كان، في الواقع، الداعية الكبير الوحيد إلى الديمقراطية(21).

دعاة المذهب الفيزيوقراطي كانوا أبعد من الفلاسفة عن الاتجاه الديمقراطي، يؤمنون بوضوح وقوة بالاستبدادية السياسية المستنيرة حتى وإن كانت في بعض الأحيان «استبدادية قانونية» تمثل فقط «قوة الدليل الطبيعية والتي لا تقاوم»(22). الفيزيوقراط (Physiocrates) أعلنوا عن ضرورة التعليم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في مجرى كتاباتهم، التي

كانت تدافع عن مبدأ هذه الاستبدادية. إنهم كانوا يؤمنون بوجود قوانين اقتصادية طبيعية، قوانين يجب ألاّ يتدخل في عملها، لأن التقدم الاقتصادي يرتبط بعملها دون أية قيود. ولكن رغم ذلك كانوا يتطلعون إلى أوتوقراطية متنورة كآلية في تحقيق سياستهم. إن قصدهم النهائي كان - في تقليد ذلك القرن - إقامة مجتمع جديد كتعبير عن النظام الطبيعي والأساسي «للمجتمع، وكانعكاس لاستبدادية هذا القانون الطبيعي».

المذهب الفيزيوقراطي يدعو، بالانطلاق من فكرة هذا النظام أو القانون الطبيعي وفرضية الانسجام التي تترتب عليه، إلى ليبرالية اقتصادية متكاملة الأبعاد، ويقول في نفس الوقت بضرورة سلطة مطلقة. فعلى الرغم من أن هذه الليبرالية الاقتصادية تؤكد على ضرورة حرية المصالح والأعمال الاقتصادية، وعلى أن هذه الحرية تقود إلى الانسجام الاجتماعي، فإن الفيزوقراط كانون يرون أن الصعيد السياسي يختلف عن الصعيد الاقتصادي، لأنه مسرح للتناقضات والمصالح المتفاوتة والمتصارعة التي تتعارض تماماً مع الانسجام الطبيعي. هذا كان يعني أن آلية الديمقراطية التي تقول بالبرلمانية التمثيلية، الفصل بين السلطات، والتعدد السياسي، إلخ... هي آلية عاجزة عن تحقيق الانسجام الاجتماعي. فكل مصلحة من المصالح المختلفة تعمل تلقائياً، ونتيجة طبيعتها ذاتها، كالمرجع الأخير الذي يحدد ويحكم نهائياً على علاقتها مع المصالح الأخرى. فهي تجعل من ذاتها مقياساً يقيس عمل هذه المصالح، ولهذا فإن الاصطدامات والصراعات التي تنتج عن ذلك تنزع الفاعلية عن الدولة وتشل عملها أو حتى طاقتها على هذا العمل.

هذا دفع الفيزوقراط إلى رفض مبدأ توازن السلطات، لأنه إن كانت إحدى هذه السلطات أقوى من غيرها، فإن التوازن يزول، وإن كانت حقاً ذات قوة متماثلة، فإن كل واحدة تشد في اتجاه مختلف وهذا يعني عجزها كلها، أي السلطات الثلاثة، عن العمل. فكي يمكن للدولة أن تعمل بفاعلية وتمارس مسؤولياتها كما يجب، كان من الضروري وجود «سلطة عليا واحدة ترتفع فوق جميع الأفراد والمصالح الخاصة، فتكون السيد الوحيد والمركز المشترك الذي تتحد فيه جميع الطبقات ولكن دون أن تمتزج أو يخلط بينها». سلطة كهذه ضرورية لأن القصد من التشريع ليس تحقيق توازن سياسي عام، بل العمل وفق «الدليل الدقيق» الذي يعلو، في مفهوم الفيزيوقراط على المصالح الجزئية، ولا تكون له أية علاقة بها. الفيزيوقراط كانوا يؤمنون إيماناً كبيراً بقوة هذا «الدليل» وقدرته على تحقيق سلوك عقلاني بين مختلف الجماعات والمصالح المتنافرة، ولهذا كانوا يرفضون الاعتراف بأن من الممكن للملك أن يسيء استخدام سلطته. إنهم كانوا يرون أن السلطة تقوم على قاعدتين، الملك الذي يعمل حسب «الدليل الدقيق» والفرد المنعزل، وإن المصلحة العامة تتمثل فيهما دون أي اعتبار لأية جماعة، طبقة أو مصلحة وسطية أخرى. فالمصالح الجزئية المتوسطة تزوّر الدليل وتنحرف بالإنسان في طرق أنانية. المذهب الفيزيوقراطي كان يعبر في هذا، ولكن بشكل واضح وحاسم أكثر، عن مبدأ عام قال فيه عصر التنوير. فلسفة التنوير كانت تلتقي هنا، في الواقع، مع روسو أيضاً، فجميع هذه المذاهب كانت تتنكر بشدة للأحزاب والمصالح الجزئية لأنها تتناقض مع فكرة المجتمع المنسجم، ومع القانون الطبيعي الذي ترجع إليه. لهذا ليس من الغريب أن ينتقل هذا المبدأ إلى اليعقوبية فيصبح قاعدة لها.

سان جوست كان يرى الشعب من جهة، والأحزاب من جهة أخرى، ولهذا كان يحث الشعب و«جمعية العهد» على ممارسة السلطة بشكل حاسم يفرض إرادتها على هذه «الأحزاب المجرمة». إن وصفه لشرور نظام تعدد الأحزاب يذكر، في الواقع، بشكل مدهش بالشرور التي تنسب حالياً إلى أنظمة الحزب الواحد. فهذه الأحزاب تعني، كما يكتب، «سما رهيباً للكيان السياسي»، وهي «تضع حياة المواطن في خطر»، و«لا تميز بين الزور والحقيقة والرذيلة والفضيلة، العدالة والظلم»(23). أما روبسبير فكان يريد ويدعو إلى إرادة واحدة عليا. هذه الإرادة هي القصد الأعلى بعد أن يكون قد تم انتصار النضال لأجل سيادة الشعب. أما الأحزاب السياسية، فإنها تمثل، كما علّم روسو، مصالح خاصة ضد الخير العام. ولهذا يجب أن تزول من المجتمع الجديد.

القوانين الطبيعية تعمل، بالنسبة لفلسفة التنوير، دون تدخل إنساني، وكانت تفترض وجود حافز إلهي وراءها. ولكن بما أن هذا الحافز كان غائباً، كما يبدو، عن آلية المجتمع الإنساني الذي يتحرك ويعمل بشكل عفوي، دون انضباط أو نظام، وبما أن هذا يعني أن الطبيعة تجنبت إكمال عملها، وجب بالتالي خلق بديل إنساني إلهي أرضي يحل محلها ويخلق القوانين التي تضبط السلوك الإنساني، وخصوصاً السياسي، وتنظيم العلاقات الاجتماعية. المشرِّع الكبير بالنسبة للبعض، من أمثال روسو، ومابلي؛ والحاكم المستبد المستنير بالنسبة للآخرين وخصوصاً الفيزيوقراط، هو هذا البديل. هذا الحاكم كان، حسب هذا المفهوم تجسيداً لسيادة القانون الطبيعي. القرن الثامن عشر، أو فلسفة التنوير، وصل بهذه الطريقة إلى الاستنتاج بأن حكم فرد واحد يكون أقرب حكم ممكن لنظام الطبيعة، وبأن سلطة هذه السيادة يجب كما كتب الفيزيوقراطي كينيه، «أن تكون فريدة وفوق جميع أفراد المجتمع»(24).

المفهوم القائل بهذه الآلية يواجه إشكاليات مختلفة منها، مثلاً: كيف يمكن في واقع يسوده الفساد والمصالح الخاصة، أن يظهر مشرع، أو حاكم مستبد مستنير، يكون قادراً على الالتزام الكلي بالمصلحة العامة، مخلصاً تماماً في العمل على تأمين المطابقة بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة؟... هذه المشكلة كانت تطرح ذاتها، كما سنرى فيما بعد، في سياقات مختلفة، ولكن دون حل حقيقي. هناك أيضاً، بين المشاكل الأخرى التي كانت تواجه هذا المفهوم باستمرار، مشكلة النتائج السلبية التي تترتب على آلية كهذه حتى وإن افترضنا جدلا التوفق إلى مشرِّع أو حاكم مستنير استطاع أن يتحرر تماماً من فساد الواقع الذي يظهر فيه. جون ستيوارت ميل، الفيلسوف الليبرالي، عبر عن هذه المشكلة في القرن التاسع عشر عندما كتب بأن الخطر في فكرة الحاكم المستبد المستنير والعادل في جميع الأشكال التي اتخذتها ليس في الأسطورة القائلة بأن فرداً واحداً أو بعض الأفراد يتميزون فعلاً بالصفات العليا المتفوقة التي تدعو إلى وضع السلطة السياسية في يدهم (أو يده). فالنقطة الأساسية، حتى وإن افترضنا جدلا وجود هؤلاء، هي أن سلطتهم، حتى وإن كانت حكيمة وفاضلة، تحوِّل المواطنين الآخرين إلى طفولة دائمة، وتشوه طبيعتهم بدلاً من تنميتها.

5.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في الليبرالية

الليبرالية تشكل امتداداً لفلسفة التنوير وتلتقي معها في أرضية فلسفية مشتركة. الاختلافات الفكرية موجودة، وهي كبيرة في بعض الأحيان بين فلاسفة عصر التنوير الذين أشرت إليهم في الفصل السابق من أمثال هيلفسيوس، فولتير، هولباخ، دالمبار، كوندورسه، وبين فلاسفة الليبرالية من أمثال لوك، ادم سميث، بانتام، ميل، دي توكفيل، ولكنهم يلتقون كلهم في بعض الفرضيات الأساسية* التي تعني، في ما تعنيه، تماثلاً في آلية (أو آليات) تنظيم المجتمع الجديد.

الليبرالية تؤكد، من نفس الموقع وبنفس القوة، كفلسفة التنوير، على التعليم كآلية في تكوين المجتمع الجديد. فالإنسان يستطيع بالعقل المتحرر من العادات والأوهام والتقاليد والخرافات، أن يكتشف الحقيقة والطريق إلى تحسين المجتمع وتجديده لأن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة مرنة منفتحة لا تنطوي على أي شر، خبث أو انحراف متأصل فيها، يمنع دون تحقيق الحرية، والعدالة، والطمأنينة، والسلامة، أو بكلمة مختصرة، المجتمع الجديد. «العثرات التي تقف في الطريق تنحصر في الجهل والمؤسسات الاجتماعية الناقصة، ولكن بما أنها عثرات خارجية ويمكن معالجتها، فإن التفاؤل التاريخي يكون تفاؤلاً مبرراً. فمن الممكن حل المشاكل الاجتماعية، والمجتمع الفاضل يمكن أن يتحقق...»(1) هذا ممكن لأن هناك نظاماً طبيعياً يشمل المجتمع والإنسان يمكن إدراكه بالعقل ثم إعادة تكوين الحياة الاجتماعية السياسية وفق هذا الإدراك، هذا النظام يعني أن الإنسان كائن صالح ولكنه يتكون في أوضاع خارجية تحدد سلوكه وهويته. لهذا عندما تدل أعماله وأفكاره بأنه كائن غير عقلاني، فاسد، غير جدير بالحرية أو سيادة حياته السياسية، فإن السبب يعود إلى فساد هذه الأوضاع. هذا يعني أن تغيير هذه الأوضاع بطريقة ملائمة يضمن تكوينه ككائن عقلاني فاضل، مسؤول عن أعماله، قادر على ممارسة حريته وسيادة قدره في مجتمع جديد. «فالعقل يجعلنا قادرين» كما

* يجب التنبه مرة اخرى اننا ننشغل هنا بآلية الديمقراطية في اشكالها المختلفة، وليس بالديمقراطية كمثال سياسي، كفلسفة إنسوية، كمذهب اخلاقي، كقوة اجتماعية، كحركة تاريخية، الخ.

تقول الفلسفة الليبرالية «على اكتشاف المؤسسات والعلاقات الإنسانية والتي تكون طبيعية، وعندما نجد هذه المؤسسات والعلاقات نستطيع العمل وفقاً لها ونكون سعداء. العقل ينظف العالم من الفوضى التي تراكمت نتيجة الخرافات، والوحي، والإيمان (شياطين العقلانية)»(2).

كي يمكن التخلص من الجهل الذي يحول دون التقدم نحو المجتمع الجديد «فإن ما نحتاج إليه، الشيء الوحيد الذي نحتاج إليه» وفق الليبرالية، «هو التعليم الشامل الذي يقوم على أرضية عقلانية... تتمثل في المعرفة العقلانية العلمية التي يمكن بها، وحدها، إزالة الجهل»(3). إن منطق الليبرالية يؤكد لنا في خط فلسفة التنوير أن الطالب الذي لا يوجد في طبيعته أي خلل أو فساد متأصل فيها يستطيع أن يكون المواطن الفاضل عند توفر أوضاع تعليم ملائم، أي التعليم العقلاني؛ تعميم هذا النوع من التعليم يعني أن المواطنين الفضلاء يستطيعون معاً إقامة المجتمع الفاضل. جميع الشرور التي تكشف عنها الحياة الاجتماعية السياسية تنتج عن الجهل والمؤسسات الناقصة، والوسيلة الفعالة في إزالة هذه الشرور تكون بالتالي إزالة الجهل وإصلاح المؤسسات. بما أن هذا الإصلاح غير ممكن دون إزالة الجهل، وبما أن هذا يفرض التعليم* وتعميمه على جميع المواطنين، فإن الليبرالية خلصت إلى التوكيد على أهمية وأولوية التعليم الذي أصبح طريقاً إلى تكوين المجتمع الجديد.

نظرية المجتمع الجديد الحديثة اعتمدت على النظرية التي صاغها جون لوك في القرن السابع عشر، والتي حررت الإنسان من فكرة الخطيئة الأصلية، وقالت بأن الإنسان يولد دون أي ميل أخلاقي وراثي، دون أي ميل فطري لصنع الخير أو الشر. لوك كان أول من أعلن عن هذا التحول عن المفهوم الديني السابق، الذي يقول بفساد الطبيعة الإنسانية، بأن هذه الطبيعة لم تتكون في الخطيئة، وأنه يمكن بالتالي الإعتماد على التعليم في تكوين الإنسان بشكل جديد بدلاً من الاعتماد على إرادة الله أو نعمته. لوك قدم هذه النظرية في كتابه «أفكار حول التعليم» الذي صدر عام 1693، في هذا الكتاب يشرح لوك أن التعليم هو المسؤول عما يصبح عليه الإنسان، نوعيته وشخصيته الأخلاقية، وبالتالي فإن استعداده لصنع الخير والشر يعود إلى التعليم، توفره أم لا والشكل الذي يتوفر فيه. «فالإنسان، كما يكتب، ورقة بيضاء يمكن أن نكتب عليها ما نريد، أو قطعة من الشمع يمكن تكوينها وصياغتها في أي شكل نرغب به». لوك يقول بكلمة أخرى، إن الطبيعة الإنسانية لا تنطوي في ذاتها على أي خلل أو شر وراثي، على أية أفكار وميول شريرة أو فاضلة. فهي حيادية وتقتبس ما يصنعها من الخارج. هذا كان يعني، طبعاً، نقضاً تاماً جذرياً لعقيدة الخطيئة الأصلية، تحرير الإنسان منها، وجعله بالتالي قابلاً للتحول والتطور. لهذا، كانت ضرورة التوجه إلى التعليم واضحة وذلك لقيادة هذه القابلية للتحول والتطور في طريق الكمال. هذه الأفكار انتقلت إلى فرنسا في القرن الثامن عشر واتحدت هناك مع أفكار مماثلة كان يصوغها بعض فلاسفتها وخصوصاً كوندياك.

فكرة أو فلسفة الكمال انطلقت من هذه النظرية أو السيكولوجيا الأخلاقية واعتمدتها

* هذا التوكيد الرئيسي على التعليم هو الذي دفع روبسبير في أبان الارهاب في الثورة الى إصدار القرار الحديث بتحقيق نظام من التعليم الشامل تموله الدولة وينفذ وفق أو في ضوء تصميم كان قد خطط له كوندورسه.

لأنها جعلت من الممكن التطلع إلى تحسن أخلاقي مستمر ومتزايد ينتج عن استخدام تحولات اجتماعية وثقافية ملائمة. آلية التعليم كانت الآلية الأساسية التي تمّ الاعتماد عليها في خلق الإنسان الذي يمكن أن يحقق كماله أو بالأحرى تكامله.

التعليم يعني، كما كتب لوك، تكوين عادات أخلاقية لدى الأبناء وذلك بربط بعض نشاطاتهم باللذة، البعض الآخر بالألم. دافيد هارتلي طور إبتكارات لوك في تكاملية منظمة وذلك بصياغة مفصلة لسيكولوجيا أسماها بالسيكولوجيا التشاركية* تقول إنه ليس من الممكن فقط تربية الناس في نمط سلوكي أو أخلاقي معين، بل إعادة تكوينهم أيضاً في أنماط أخرى عن طريق تربية أخرى(4). السيكولوجيات السلوكية الحديثة في القرن العشرين حلت محل سابقاتها، ولكن الفرضيات الأساسية ظلت كما هي. فالاختلافات الوراثية المهمة غير موجودة، وما كان موجوداً منها كان دون أهمية أبداً، ولهذا من الممكن تكوين الإنسان بأي شكل نرغب فيه عن طريق استخدام الأدوات السيكولوجية المناسبة. هذا كان يعني أن طريق التقدم الأخلاقي الدائم كانت مفتوحة أمام الإنسان تدعوه إلى السير فيها.

التعليم، بالنسبة إلى لوك، هو تعليم أخلاقي، وهذا واضح في كلامه عما يجعل الفرد صالحاً أو شريراً، مفيداً في أعماله أم لا. فهناك، كما يكتب، بين جميع الناس الذين نلتقي بهم «تسعة من كل عشرة أجزاء مما هم عليه تعود إلى التعليم، سواء كانوا فضلاء أو أشراراً، نافعين للغير أم لا» لهذا فإن ما يرمي إليه التعليم هو الفضيلة، الفضيلة المباشرة، وتكوين شخصية الفرد الأخلاقية. لوك حاول، بكلمة أخرى، أن يدلل بأن الإنسان لا ينطوي على أي فساد ذاتي طبيعي من أي نوع يحول دون تقدمه وتطوره الأخلاقي، بأن هناك وسائل عملية يتحكم فيها الإنسان، وخصوصاً وسيلة التعليم، يمكن بها إحداث هذا التحسن الأخلاقي في الناس وأن المصلحين يستطيعون تحقيق هذا التقدم الأخلاقي باستخدام ميل الإنسان إلى تجنب الألم والبحث عن اللذة. هذه النظرية، التي يقدمها لوك حول توجيه الإنسان إلى الكمال، تكشف بوضوح أنه أراد أن يفتح طريق هذا الكمال وإمكان تحقيقه بتطبيق آليات واضحة يمكن السيطرة عليها.

«لوك حدد في الواقع، بشكل واضح مركز الموقع الذي قاد فيما بعد، في القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر، إلى أحد المذاهب الكمالية الأكثر أهمية ونفوذاً تاريخياً، والقائل بأن من الممكن إحداث تحسن أخلاقي غير محدود باستخدام بعض أشكال العمل الاجتماعي وفي طليعتها التعليم»(5).

بما أن لوك اعتبر أن التعليم يعني أساساً التعليم الأخلاقي، فإن الفضيلة المباشرة كانت الجزء أو القصد النفيس الأساسي الذي يجب أن يتجه إليه هذا التعليم. فالتعليم يستطيع إعادة تكوين الإنسان تماماً وخلقه من جديد. لوك ينكر وجود أية نزعة طبيعية موروثة لا يمكن للتعليم أن يقتلع جذورها. كل ما يمكن قوله، هو أن تعليم بعض الناس يكون أصعب من تعليم آخرين قد يكون بطيئين أكثر، أو متسرعين في أحكامهم. فالناس لا يولدون بأي ميل طبيعي

Association psychology *

سوى الميل إلى ما يسرهم والإبتعاد عما يؤلمهم، هذا هو الميل الطبيعي الوحيد الذي يلازمهم، وعقولهم خاوية من أي ميل طبيعي آخر. الفضيلة تعني، في نظر لوك، عادات جيدة، والتعليم الأخلاقي يعني بالتالي تكوين عادات. هذه العادات يمكن أن تكون بطرق مختلفة، ولكن المربي يتجه أساساً إلى ذلك الميل الطبيعي نحو اللذة، وإلى الإبتعاد عن الألم(6).

هذه النظرية شكلت آنذاك النقيض للنظرية المسيحية التي تمتد بشكل خاص إلى القديس أوغسطين وتنكر بأن يكون من الممكن تثقيف الناس بالفضيلة أو تعليمهم ممارستها وكيف يصبحون فضلاء متكاملين. فالفساد تسرب عميقاً إلى الإنسان، وإلى درجة لا يمكن معها تصحيحه بأية وسيلة إنسانية. هذا الفساد الذي ترتب على الخطيئة الأصلية، خطيئة آدم وحواء، كان جزءاً لا يتجزأ من طبيعة الإنسان. لوك ينكر هذا المذهب تماماً عندما ينكر أن يكون الإنسان مولوداً بأي ميل طبيعي إلى الفساد أو الرذيلة.



بانتام، المؤسس الأساسي للفلسفة النفعية الليبرالية في القرن التاسع عشر رفض، على خلاف لوك وفلاسفة عصر التنوير، أن يضع ثقته بالتعليم كآلية مستقلة في تحقيق الكمال، لأن التعليم يمثل، في قناعته، أداة حكومية خاصة، بالتالي فهو يخضع تماماً لنفس الحدود التي يخضع لها العمل الحكومي، فالمدرس أو المربي مضطر، كالمشرع، أن يفرض الألم ولا يستطيع تجنب ذلك مهما حاول وتفنن في العمل على الخروج منه. بانتام شارك، ولا شك، في أمل عصر التنوير في التحسن الأخلاقي المتواصل ولكنه رفض إيمانه بالتعليم أو بالمثقفين الذي كان يفترض أن مصلحتهم الخاصة، في الكشف عن الحقيقة، تميّزهم كمصدر جديد وفاضل للأفكار.

الاختلاف الأساسي، بين بانتام وبين الفكر السياسي الكلاسيكي، لم يكن حول فلسفة أو إيديولوجية الدولة، ولم يكن مركزاً مثله حول السيطرة أو البنية الطبقية، بل حول القانون أو بالأحرى التشريع الذي تصدر عنه القوانين، أي بكلمة أخرى حول آلية من آليات الحكم. بانتام انطلق من مبدأ مطلق هو مبدأ النفعية الذي يعني عقلانية خاصة به يتميز بها. فإن أريد لهذا المبدأ، كما يقول بانتام، أن يمارس ذاته كعقلنة للتشريع وجب بالتالي تأمين التشريع نفسه كآلية مثلى في ممارسة السلطة، كما يجب الاعتراف به أيضاً كسيرورة (Process) مستمرة في مواجهة المقاصد والرغبات المتنوعة والمتحولة التي تحتاج إلى الملاءمة في ما بينها. التشريع، بالنسبة لبانتام، يشكل عملاً عادياً وليس عملاً غير عادي كما كان سابقاً، وهو يتعارض مع المفهوم القديم حول القانون كتقليد، وكذلك أيضاً مع مفهوم القانون كأداة تعليم وتكوين للشخصية. ولكن التشريع العادي كما يحدده بانتام يتعارض قبل كل شيء مع التقليد الكلاسيكي حول المشرعين الكبار ودورهم في تكوين المجتمع السياسي، والذين يمثلون أكثر من أي شيء آخر صنع القوانين كحادث فريد ومدهش(7).

بانتام كان يؤكد أن من الممكن إقناع الناس بالعمل للمصلحة العامة فقط إن كان من الممكن المطابقة بينها وبين مصالحهم الشخصية. ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟... بانتام يقول

عن طريق العقوبات التي تصدر عن التشريع أو بالتشريع الذي يستخدم العقوبات كأداة له في عمله على تكوين المجتمع تكويناً جديداً. بانتام كان يرى، على نقيض الفكرة الكلاسيكية الميتافيزيقية القائلة بوجود نظام كامل ثابت دائم يجب الكشف عنه وهي فكرة كانت تثير حتى اشمئزازه وليس فقط نقده، إن التشريع عمل يجب أن يوسع ويضاف إليه باستمرار، أن يتغير ويتحول مع الوقت. إننا نراه، على عكس من سبقه، لا يعطي أي اعتبار أو تقدير خاص لمقومات المشروع الخاصة به، وعلى نقيض مفكرين من أمثال روسو، مثلاً، لا نراه يتطلع إلى مشرع في صورة أبوية أو إلهية، كما أنه لم ينشغل بأي شكل خاص، بأية قاعدة خاصة يمكن أن تميز المشرع الحديث في إلهام الناس بمشاعر عميقة(8).

بانتام لم يعتبر «الحرية كهدف من أهداف القانون المدني، ولم يكن يعتقد أنها يجب أن تكون أداة تستخدم في تحقيق المصلحة العامة. إن فلسفته هي أساسياً فسلفة مكتوبة للمشرعين ورجال السلطة، أي لأفراد يمارسون مهنة تفرض تقييد الحرية. إنه اعتبر الإنسان حيواناً قادراً على اللذة والألم، والمشرع كرجل حكيم يعرف القوانين التي تطيعها الحساسية الإنسانية. إنه لم يكن يؤمن بوضع نهاية للألم، ولكنه آمن بأن إعطاء المشرع سلطة استخدام العقاب يحقق تماهي المصالح المصطنعة»(9)، أي المجتمع الجديد المنسجم.

جون ستوارت ميل، فيلسوف النفعية، يعتقد أنه لو عمل الناس كلهم وفق مبدأ أكبر درجة ممكنة من السعادة، فإن ذلك يقود إلى وضع يستحيل العيش فيه. بما أن الناس يميلون إلى دفع وتقديم مصالحهم دون اعتبار لمصالح الآخرين، يصبح من الضروري، كما يرى بانتام، تعزيز وحماية مصالح الآخرين، وهذا يكون عن طريق التشريع أو القوانين. إنه يكتب «كي يمكن للفرد أن يدرك هذه الرابطة بين مصلحته ومصالح الآخرين، فإنه يحتاج إلى عقل مستنير وقلب متحرر من المشاعر المغرية، ولكن القسم الأكبر من الناس لا يملك تنوراً كافياً، قوة عقلية كافية أو حساسية أخلاقية لوضع استقامته فوق حدود القوانين ومساعدتها. المشرع يجب أن يصحح ضعف هذه المصلحة الطبيعية بإضافة مصلحة مصطنعة إليها، أكثر ثباتاً، ومن الممكن إدراكها بسهولة»(10).

ولكن معظم فلاسفة النفعية كانوا يؤكدون، من ناحية أخرى، على التعليم وتغيير الأفكار كآلية في تكوين المجتمع الجديد. جون ستوارت ميل كتب «ما كنا نفكر به أساساً كان تغيير آراء الناس، أن ندفعهم إلى بناء قناعاتهم ومعتقداتهم على الدليل الأمبيريقي، وأن يعرفوا بالتالي ما هي مصلحتهم الحقيقية لأنهم عندما يحققون هذه المعرفة يستطيعون عن طريق الرأي العام كأداة لهم، أن يفرضوا بعضهم على بعض التقيد بها. ففي تحويل هذه الآراء كان النفعيون يفكرون في تأمين إعادة تكوين الإنسانية(11). النفعيون أدانوا، في الواقع، أي رجوع إلى المشاعر كظاهرة عاطفية، ولم يكونوا على استعداد بأن يسمحوا لها بأي دور أو موقع مهم. ميل يقول لنا بأنه كان يرفض أي مدح أو إشارة إيجابية إلى المشاعر، وأنه كان نفعياً متكاملاً يعتبر الأعمال فقط جديرة بالمدح والذم.

إن كان ميل رأى في التعليم الآلية التي يمكن بها تحقيق كمال الإنسان، فإن بانتام أكد .

بالإضافة إلى التشريع ـ على التجارة أو بالأحرى النتائج التي تترتب عليها كآلية في تحقيق هذا القصد. فالناس، كما كتب، يعملون في عدد متزايد من الجماعات الاجتماعية المتمايزة التي وضعت نهاية للعزلة النسبية التي كانوا يعملون ويعيشون فيها سابقاً قبل قيام المجتمع الصناعي التجاري الحديث. فهم كانوا يعيشون حياة خاصة، ومنازلهم كانت قلاعاً لهم تحميهم من تأثير وتدخل الدولة، ولكن النتائج التي تترتب على التجارة الحديثة والمسؤوليات المتأصلة فيها تفرض عليهم الآن، وبشكل متزايد، الحياة العامة في تفاعل مستمر وعلى اتصال دائم مع الآخرين. هذا يمارس ضغوطاً أخلاقية مستمرة عليهم تجعل حياتهم تزداد فضيلة بشكل يومي وتستمر في صنع ذلك إلى أن تحقق طبيعتهم كمالها. هذه الضغوط تكمل التكوين الأخلاقي الذي لا يستطيع التشريع صنعه أو بالأحرى لا يستطيع تحقيقه حتى درجة الكمال.

بانتام ينتهي بالقول إن هذا الإتجاه يفرض ذاته على الإنسانية وأن التفكير بحدوث توقف فيه أو رجوع عنه هو كالقول بوجود جدران تصنعها الأنهر، أو جبال تتدحرج راجعة إلى مصدرها. «بانتام الذي انتقد سابقاً بشدة مفهوم الكمال خلص أخيراً، بسبب إيمانه التام بالنتائج الأخلاقية التي تترتب على التجارة، إلى قول جدير بأكثر الكماليين إيماناً»(12) بالمجتمع الكامل أو بفكرة المجتمع الجديد*.

هذه الآليات الليبرالية التي أشرت إليها ـ التشريع، التعليم، التجارة ـ كانت آليات تعمل على إعداد وتكوين المجتمع الجديد. الآلية التمثيلية أو بالأحرى البرلمانية التمثيلية كانت الآلية التي اعتمدت عليها واقترنت بها كآلية تنظيم هذا المجتمع. الليبرالية قد تكون خلطت بين هذه الآليات ولم تنسقها، وقد تكون غير واضحة تماماً من حيث طبيعتها الاساسية، إن كانت تعد وتكون ام تنسق وتنظم، ولكنها كانت واضحة من حيث الآلية التمثيلية التي يفترض بها تنظيم المجتمع الذي تتطلع إليه. الديمقراطية الليبرالية يمكن في الواقع، أن تحدد ـ كما صنع عدد كبير من الباحثين ـ بأنها أسلوب في تقرير سياسة وأهداف المجتمع يساهم فيه كل مواطن وعلى قدم المساواة مع المواطنين الآخرين، في التعبير عن آرائه و لكن عبر ممثل.

معظم الحقوق والحريات السياسية والمدنية الطبيعية التي قالت بها الليبرالية والتي عمل لها الفلاسفة والمثقفون والمناضلون السياسيون، ودعت إليها المذاهب الإنسانية إبتداءً من فلسفة التنوير تشكل، في الواقع، حريات وحقوقاً سلبية تحدد ما يجب أن لا يكون، وما لا يجب صنعه. الآلية أو المجالس التمثيلية كانت الآلية التي يفترض بها، بالإضافة إلى هذه الحقوق والحريات، أن تشكل الإطار الذي يعبر فيه الناس عن إرادتهم، يتابعون فيه مصالحهم ونزاعاتهم ومثلهم، وينظمون به سلوكهم وعلاقاتهم كجماعات ومؤسسات واتحادات سياسية واجتماعية واقتصادية، وأثنية، ومهنية، إلخ... هذه الآلية كانت، بكلمة أخرى، تعني تحويل تلك الحقوق والحريات إلى ممارسة إيجابية. وبما أن الديمقراطية تعني سيادة الأكثرية أو حكومة

---

* هنا تجدر الإشارة الى مجموعة من المفكرين ابتداء من روسو بشكل خاص، الذين خلصوا الى نتيجة تختلف تماماً حول النتائج الاخلاقية التي تقترن بالتجارة وتترتب عليها، ورأوا أن التجارة وتقدم الإنسان الاخلاقي يتناقضان ولا يسيران جنباً الى جنب، ماندفيل الذي أشرت إليه سابقاً آثار ضجة كبيرة في القرن الثامن عشر عندما راح يدلل في كتابه «أسطورة النحل» بأن ممارسة الفضيلة تتناقض مع قيام مجتمع تجاري متقدم.

تعبر عن إرادة الأكثرية، كان من المفترض بالآلية التي تستخدمها أن تكون قادرة على التعبير عن هذه الإرادة وتجسيدها. الآلية التمثيلية كانت الحل.

الليبرالية قالت بعدالة متساوية بين المواطنين، تؤمن تحقيقها بتأمين بعض الحقوق والحريات الفردية، ومنها مثلاً مساواة أساسية أمام القانون وفي الحياة السياسية عن طريق الآلية السياسية. مهمة الدولة الليبرالية كانت تقتصر بالتالي على تأمين هذه الحقوق والحريات التي تسمح للمواطنين بمتابعة أعمالهم ومصالحهم الخاصة في أوضاع لا يحق لأي كان أن يفرض إرادته على الآخرين. فالدولة لا تجد لها أية مهمة أخرى لأن المواطن هو نهائياً أحسن من يدرك مصالحه الخاصة ويحكم عليها ويقيسها، وهو يتحمل وجود الدولة الغير مرغوب فيه، وعبء هذا الوجود، قصد تأمين مصالحه ومقاصده الخاصة.

الديمقراطية الليبرالية دعت إلى حقوق سياسية ومدنية أساسية واعترفت بضرورة العمل بها كجزء أساسي أو بالأحرى كقاعدة لها. ولكنها رغم ذلك كانت تكشف باستمرار أن الممارسة كانت تعني عثرات وموانع تحد كثيراً من المشاركة المتساوية والفعالة، وتنتهك هذه الحقوق. فحق المشاركة في القرارات السياسية، مثلاً، يصبح باطلاً عندما لا يستطيع المواطن، بسبب أوضاع ثقافية ومادية غير ملائمة، أن يمارس حق الإنتخاب وفق مصالحه، أن يشارك بفعالية في أحزاب ومؤسسات سياسية أو أن يفيد من المعلومات و المصادر الإعلامية المتوفرة. الممارسة كانت تعني أن هذه الآلية تشكل مصدراً لمعظم التوترات والمظالم التي تبرز في هذه الديمقراطية الليبرالية. فالأكثرية السياسية كانت تقمع، تكبت وتلغي ما تراه الأقليات كحقوق ومصالح لها، والجماعات والطبقات التي تملك المال والمركز والعلم كانت تتحكم بالتي لا تملك ذلك. بعض الفلاسفة والمفكرين السياسيين، وخصوصاً في الولايات المتحدة حيث يوجد تعدد أثني وثقافي وديني كبير، عملوا على صياغة بعض التصحيحات العامة التي يمكن بها حماية حقوق الأقليات، الحيلولة دون تمزيق الإرادة العامة، وتجنب النزاعات والصراعات الحادة التي ترافق هذه الآلية التمثيلية. روبرت داهل، مثلاً، اقترح ما أسماه بمبدأ الضمانات المتبدلة كقاعدة عامة تستثني بعض القضايا وتضعها خارج إرادة الأكثرية(13). وجون رالز حاول أن يقيم ضمانة لحقوق الأقليات في صياغة جديدة لمبدأ العدالة تحقق على مستوى أعلى من التجريد نظرية العقد الاجتماعي المعروفة التي قال بها لوك، روسو، وكانْت(14).

6.5
آلية تنظيم المجتمع الجديد في فلسفة روسو السياسية

روسو لم يكن فوضوياً، ولكن الفوضوية تشاركه في كثير من أفكاره، خصوصاً الأفكار التي تقول بأن الإنسان يولد بطبيعة واستعدادات جيدة صالحة ولكن التربية الاجتماعية السيئة هي التي تفسده، وأن من الممكن للإنسان أن يبلغ الكمال، إنْ توفر له إعداد جيد لإمكاناته وميوله الطبيعية، وإن المجتمع الذي كان سبب سقوط الإنسان يمكن بالتالي أن يكون سبب خلاصه.

الفوضويون رجعوا إلى أفكار كهذه في الإستنتاج بأن المجتمع، كما يوجد حالياً، يجب أن يدمر وأن يحل محله مجتمع أقل تعقيداً وأكثر بساطة حيث يمكن أن تسود الفضيلة وأن تمارس دون خطر، فيتم نمو وتطور الإنسان دون أي قمع أو قهر. هذه الأفكار تدل لماذا أكد روسو كثيراً وبشكل أساسي على التعليم كآلية في خلق المجتمع الجديد.

ولكن من ناحية أخرى، كما نجدُ مثلاً في «دراسة حول حكومة بولندا»، كان روسو يؤكد بشكل خاص على التشريع وكأنه يتكلم باسم هيلفسيوس أو بانتام. «العقد الاجتماعي» يكشف لنا عن الشيء نفسه لأنه يعطي التشريع دوراً حيوياً رئيسياً في تكوين هذا المجتمع. عندما كان روسو يميز بين الأشكال السياسية أو الدول المختلفة في الماضي والحاضر، كان في بعض الأحيان يناقش ويحدد، في الواقع، احتمال ظهور دولة متقدمة يمكن أن تنتج عن عمل مشرع حكيم.

الإفتراض الأول، الذي ينطلق منه تفكير روسو السياسي، هو الإنسان الطبيعي وما يقترن به من حقوق طبيعية، ولهذا كانت الفكرة الأساسية في «العقد الاجتماعي» تتمثل، كما رأى كثير من الباحثين، في صياغة سياسة لمفهوم الحرية في المجتمع. إن الحرية التي يعزوها روسو إلى الإنسان الطبيعي كانت دون حدود ومطلقة إلى درجة تحول دون قيام أية حياة سياسية إن لم يتحقق إحداث تحويل تام في البنية النفسية نفسها. هذا التحويل كان يتطلب دور المشرع ويدعو إليه كأداة له، فالواجب الذي يناط به وهو خلق شعب كان يعني تغيير الفرد الحر الذي يتمحور على ذاته إلى جزء من الحياة أو الوحدة الاجتماعية التي يتسلم منها بعد

ذلك حياته أو كينونته الأخلاقية. لهذا ينشغل روسو بتحديد أفضل المؤسسات التي تستطيع أحسن من غيرها أن تجرد الإنسان من تلك الطبيعة الأولى، وتنزع عنه وجوده المطلق كي تعطيه وجوداً آخر نسبياً يحول «الأنا» إلى الوحدة المشتركة(1).

روسو كان يعتبر الدولة مؤسسة قمعية ولكنه لم يخلص من ذلك إلى مفهوم فوضوي يقول بإلغاء الدولة لأنه كان يرى أن وظيفة التشريع التي تقترن بها ضرورية. «فالناس يدينون بالعدالة والحرية للقانون فقط... وحسنات السيطرة القانونية تزيد على الضرر الذي ينتج عن القمع السياسي... لهذا فإن روسو لا يقول بتدمير الدول بل بإعطائها شرعية قانونية»(2). روسو كان ينظر إلى الدولة كمركز لمصالح وآمال الناس، كأداة يحتاجون إليها في تحقيق مقاصدهم وتأمين حرياتهم نفسها.لهذا ليس هناك أي تناقض بين الفرد والدولة لأنهما يمثلان حقيقة واحدة. بما أن الدولة تتكون من الأفراد الذين يشكلون المجتمع الذي تعبر عنه، لا يمكن بالتالي أن يتميز الواحد عن الآخر بمصالح خاصة به(3). «الدولة تطالب بالطاعة الغير محدودة لأنها تمثل الإرادة العامة وليس الأهداف الخاصة بالجماعات والأفراد الذين يتشكل منهم هذا المجتمع، ولهذا فهي لا يمكن أن تخطىء... روسو يعتقد أن الفرد يكسب حرية أكبر من الحقوق التي يخسرها نتيجة مشاركته في العقد الاجتماعي ووضع نفسه تحت سيطرة الإرادة العامة، ولكن الفرد قد لا يعي، نتيجة الجهل أو الفساد أو أسباب أخرى، عضويته في الإرادة العامة وطاعته لها(4). روسو كان يعتقد أن الدولة يجب أن تنشغل تماماً بنمو المواطن وتطوره لأن الناس هم في المدى البعيد ما تصنع منهم الدولة»(5).

روسو انتقد الآلية التمثيلية بشدة ولكنه لم ينتقد الفكرة الديمقراطية التي تقترن بها. الديمقراطية المباشرة حلت محلها كآلية تنظيم للمجتمع الجديد. النقد الذي مارسه ضد الدستور الإنكليزي يتركز بشكل خاص على جانب واحد يقاومه على أساس نظري عام، وهو النظام التمثيلي. إن أحد الأسباب، التي ذكرت في تفسير عداء روسو المستمر لهذا النظام، يشير إلى «معارضته للمجلس الصغير في جنيف الذي كان يزعم لنفسه حق العمل كممثل للشعب»(6). ولكن آخرين لا يرون هنا سوى علاقة لفظية لأن ما كان يزعمه «المجلس الصغير» من سلطة لنفسه لم يكن قائماً على أي نظام تمثيلي فعلي، ولهذا فإن موقف روسو يجب أن ينسب إلى إعتبارات أهم. ما كان يعارضه روسو، في نقده لعمل النظام التمثيلي في بريطانيا، ليس عدم ملاءمة قواعده الإنتخابية لأن هذا الجانب لا يشكل نقصاً حتى وإن كان واعياً به. ففي جنيف حيث كان حق المواطنة محدوداً وليس عاماً لا نجد أن روسو يحتج عليه أو يدعو إلى تعميمه على الآخرين من المواطنين، لهذا فإن نقده للنظام التمثيلي في بريطانيا يعود بشكل استثنائي إلى استقلال البرلمان الإنكليزي عن ناخبيه. روسو يذكر المدة الطويلة التي تفصل بين الإنتخابات مما يجعل أعضاءه مستقلين تماماً تقريباً. هذا دفعه إلى ذلك القول المعروف عنه وهو إن الشعب البريطاني يكون حراً فقط أثناء انتخاب أعضاء البرلمان(7).

ولكن هذا لا يعني أن روسو كان يعبر في هذا النقد عن كراهية أو رفض تام للنظام السياسي البريطاني. فهو لم ينكر قطّ أن هذا النظام التمثيلي كان نظاماً حراً عند مقارنته مع معظم البلدان الأخرى، أو أن المواطن البريطاني لا يستطيع الاطمئنان إلى حماية القانون. في

«دراسة حول حكومة بولندا» يخفف روسو من نقده للنظام التمثيلي الذي أصبح الآن مقبولاً، ولكن شرط أن تكون المجالس التشريعية متكررة الحدوث، وأن يكون الممثلون مرغمين بدقة على العمل بتعليمات ناخبيهم. ولكنهم يبقون أحراراً بأن يقرروا بأنفسهم أية مسألة يمكن أن تظهر دون أن تكون متوقعة. في أي حال، ومهما كانت التعديلات التي قام بها، فإن تركيز روسو على قضية التمثيل ثم نقده للدستور البريطاني، كانا ولا يزالان يعتبران من أهم جوانب فكره السياسي. فالممثل السياسي يتحول، وفق مبادئه، إلى مندوب مقيد اليدين والقدمين بتعليمات الناخبين ويسمح له في أحسن الأحوال بأن يمارس ما يتبقى له من وظائف لمدة قصيرة جداً فقط. أما سلطة المندوب في هذا النظام التمثيلي المعدل فهي سلطة تشريعية صرفة فقط لأن فرض قيود كهذه على الممثل التنفيذي يكون أمراً غير معقول(8).

النظام التمثيلي في القرن الثامن عشر كان موجوداً في شكل جنين فقط، وفكرة التمثيل القروسطية التي استمرت لم تكن تفترض بالضرورة الانتخاب. مالك الأرض الكبير كان يعتبر عادة أو قد يعتبر ممثلاً لأرضه، وبالتالي للكومينوتات الموجودة عليها. التمثيل كان دائماً ولا شك تمثيل كومينوتات وليس تمثيل أفراد. هذا ليس فكرة خاطئة، كما أشار بعض الباحثين، لأنه من الممكن القول إن الكومينوتة، أو على الأقل مثلها ومصالحها يمكن أن تمثل في حين أنه لا يمكن تمثيل الفرد. إن فكرة التمثيل كخاصة متأصلة في الأرستقراطية الأرضية واضحة بشكل خاص في نظرية بورك حول «التمثيل الفعلي». هذا كان يفترض وجود طبقة حاكمة وراثية ذات امتيازات، وهو مفهوم كان روسو متمرداً عليه. إن محاولة تركيز سلطة وراثية في يد عدد من العائلات يشكل أسوأ تصرف في الحياة السياسية في جنيف(9). روسو كان، كما يبدو، ينظر إلى التمثيل في معناه القديم، وهذا واضح في «العقد الاجتماعي» حيث ينبه إلى الأصل القروسطي للمبدأ، أي المبدأ الإقطاعي المهين للنوع الإنساني(10).

طالما أن فكرة التمثيل القديمة ـ كما تتجسد في الدستور الإنكليزي وفي مزاعم الأوروليغارشيه في جنيف ـ كانت حاضرة في ذهنه، كان من الطبيعي أن يكون عدواً للنظام التمثيلي. روسو كان مضطراً، نتيجة رفضه لمبدأ التمثيل، أن يحصر السلطة التشريعية بالشعب، وأن يعتبر الممثلين كمندوبين فقط، هذا إن كان وجودهم مسموحاً به. ولكن، دون إدراك واضح لما يعنيه بالشعب صاحب السيادة، نكون عرضة بأن نصل إلى تفسير خاطىء لمذهبه السياسي. فهو لا يسمح في أي مكان للشعب بأن يكون، في معنى سياسي، مجموع الذين بلغوا سن الرشد، أو حتى مجموع الذكور فيه. في «رسائل الجبل» التي كانت دعوة لحكومة دستورية معتدلة، وإدانة لأوليغارشية صغيرة من العائلات الحاكمة في محاولتها اختلاس الحكم في جنيف، لا يكشف روسو عن أية مطالبة بتوسيع المواطنة بطريقة ديمقراطية إلى الجماعات والقطاعات الكبيرة التي كانت تستثنيها، هذا على الرغم من أن هذه «الرسائل» اعتبرت كتاب الديمقراطية. ففي «دستور بولندا» وفي «الرسائل» نجد الكثير من الأدلة على حيطة روسو السياسية وعلى احترامه للتقليد التاريخي.

روسو يبدو، في الواقع، محافظاً بشكل واضح ومضخم من زاوية حديثة. فهو لا يفكر حتى بتمديد الحقوق السياسية من الألف وستمائة مواطن وبورجوازي في جنيف إلى عدد من

المواطنين المجردين من الحقوق السياسية والبالغ أضعاف العدد الأول بمرات عديدة. المقارنة، مثلاً، بين قبول روسو لهذا الوضع دون أي تردد وبين الإقتراحات التي قدمها جون لوك. في القرن السابع عشر لإصلاح نظام الانتخاب البريطاني، تكشف على الأرجح أن روسو يكون الطرف الخاسر والأقل تقدمية. إن تدخل روسو، في المشاحنة السياسية التي كانت قائمة في جنيف في ذلك الوقت، لم يكن لحماية هذه الأعداد الكبيرة المحرومة سياسياً، بل لحماية مركز تلك الأقلية من المواطنين(11).

روسو، من ناحية أخرى، لا يطابق ـ وهذا الوضع استنتاج خلص إليه عدد كبير من الذين انشغلوا جدياً بدراسة كتاباته ـ بين «الإرادة العامة» التي كانت «ميزته» وبين إرادة الأكثرية، ونظريته كانت بين النظريات السياسية الحديثة القليلة التي تمتنع عن تفسير كهذا. روسو يعترف، في الواقع، أن هذه «الإرادة العامة» يمكن أن تتجسد ليس فقط في أقلية، بل في فرد واحد: المشرع الذي يكون ممكناً، كما يبدو في بداية حياة الدولة، عند تأسيسها فيضع قواعدها ويكونها. بعد صدور القوانين الملائمة لهذه البداية، أي لتكريس الدولة الجديدة وخلق أساس قوي لها، فإن الدولة ـ أو المجتمع ـ تعترف وتقبل بهذه القوانين كتعبير عن إرادتها العامة الحقيقية، هذا طبعاً إن كانت في أوضاع صحيحة(12).

أفكار كهذه دفعت برودون، الفوضوي الكبير، إلى مهاجمة روسو وأفكار روسو بشدة غير اعتيادية، فهو يكتب، مثلاً، «ليس هناك من إنسان جمع في وقت واحد، وبهذه الدرجة الكبيرة، الكبرياء الفكرية، جفاف الروح، انحطاط الذوق، فساد العادات وعقوق القلب... أما فلسفته فإنها تتكون كلها من تخريجات لفظية وتغطي فقط الفراغ، وسياسته ملأى بحب السيطرة. أما في ما يتعلق بأفكاره حول المجتمع، فإنها قليلاً ما تستطيع تغطية خداعها العميق»(13). برودون ينتقد روسو بشكل خاص «لأنه رأى أن تخطيطه لحكومة محترمة كان محاولة فاشلة وبأن إنجازه الوحيد كان إخفاء القمع وراء قناع مؤيد للحرية... لهذا كان ينتقد هذا التخطيط باستمرار كنظرية مدمرة للحرية... إن أساس اعتراض برودون على نظرية روسو هو زعمها بأن ليس هناك من قمع في حكومة مكونة بطريقة شرعية عندما ترغم مواطناً على طاعة القانون»(14).

روسو كان يستطيع أن يقول هذا نتيجة مفاهيم غير عادية عبرت عنها نظريته حول الإرادة والحرية. إنه اعتقد بأن الإرادة تتكون من جزءين، جزء ذاتي يتصل بالذات الفردية وآخر يتصل بالمجتمع ككل، ومن هذا خلص إلى القول بأن الحرية تعني قمع الإرادة الشخصية أو الجزء الأول. فعندما يعمل الفرد وفق الإرادة التي ترجع إلى الذات الخاصة عندما تتناقض مع الذات الأخرى التي ترجع إلى المجتمع، فإن عمله لا يكون حراً، وذلك لأن الأولى لا تستطيع في هذه الحالة أن تتحول عملياً إلى نشاط أو عمل عام. لهذا، عندما يعمل الفرد وفق إرادته في حالة كهذه، فإنه لا يكون ضحية القمع عندما تفرض عليه الدولة الامتناع عن هذا العمل، على العكس، إن قدرته بأن يعمل بحرية تؤكد ذاتها عندئذ لأنه يكون قد عمل في وضع كهذا وفق إرادته العامة.

الدليل القوي الذي يقدمه الذين يعتقدون أن روسو كان داعية لسلطة الدولة المطلقة موجود في دراسته السياسية النظرية الوحيدة، «العقد الاجتماعي»، وليس في الكتابات الأخرى التي طبق فيها مبادئه السياسية على دول موجودة فعلياً. «فالعقد الاجتماعي» يتطلب اهتماماً خاصاً لأنه يمثل أهم الأفكار السياسية التي ساهم بها روسو في تطور الفكر السياسي. إنه يحتوي بشكل خاص على فكرتين أساسيتين تدعمان بقوة الذين يرون أنه يمثل أساساً محاولة في تبرير الدولة المطلقة. الفكرتان هما، أولاً، اعتراضه القوي على وجود أية هيئات، منظمات، وحدات صغيرة في داخل الدولة، وثانياً، دعوته إلى دين مدني. هؤلاء كانوا يرجعون إلى هاتين الفكرتين وما يترتب عليهما من نتائج سياسية في التدليل على صحة تفسيرهم(15).

بالإضافة إلى هاتين الفكرتين، يجب أيضاً التوكيد على فكرة ثالثة لا يمكن تجاهلها، عند الحديث عن موضوع كهذا، وهي نظريته حول الإرادة والحرية التي أشرت إليها أعلاه. إن مفهوم روسو الذي قد يبدو غريباً حول طبيعة الحرية يعود بقدر كبير إلى خوفه بأن لا يتمكن الناس من تجنب السلوك الأناني لأنهم قد لا يكونون أقوياء بدرجة كافية. فالفرد يكون حراً حتى عندما يمنعه المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه من العمل ضد مصالحه (أي المجتمع) أو كما كتب في «العقد الاجتماعي»، حتى عندما «يرغم بأن يكون حراً». «روسو كان يخاف أن لا يملك الفرد العادي القوة الضرورية للسلوك بطريقة فاضلة»(16). لهذا كانت «دولة روسو تشكل شرطاً ضرورياً تحتاج إليه الكائنات الإنسانية في تحقيق قدرها ككائنات أخلاقية»(17). روسو «أشار إلى حالة طبيعية كشف عنها العقل الإنساني، وتشكل مقياساً للمجتمع. في استخدام هذا المقياس لما يجب أن يكون، وصل روسو إلى مفهوم يقول بسيادة الشعب المطلقة»(18). ما أراده روسو في الدولة الشرعية، هو أن تحقق عملياً ما تفرضه السيادة: سيطرة العقل على المشاعر أو بعبارة أخرى تعبر عن نفس الشيء، سيطرة الإرادة العامة على الإرادات الخاصة. هذا الهدف يقتضي ضمناً، على الأقل، نهاية الدولة لأنه لا يكون هناك آنذاك أي سبب كاف لاستمرارها أو لضرورة وجودها. فحيث يسود العقل تعطي الدولة مكانها «لجمهورية المقاصد». ولكن في ضوء ما اعتبره روسو كحدود إنسانية دائمة، يجب القول إن روسو لم يعتقد أن سيادة هذا العقل بهذه الطريقة ستحقق ذاتها، أو أن جمهورية المقاصد تشكل قصداً للتاريخ أو جزءاً من حركته.

❖ ❖ ❖

توكيد روسو على التعليم والتشريع كان تأكيداً على آليات يمكن في أحسن الأحوال أن تعد المواطن وتكونه بصورة ملائمة للمجتمع الجديد. أو حتى أن تخلق وتشكل هذا المجتمع نفسه، ولكنها ليست من النوع الذي يفترض به تنظيمه وتنسيق عمله. هنا لا نستطيع القول إن روسو تجاهل هذه الآلية الأخيرة، آلية التنظيم، وخلط بينها وبين النوع الأول، لأن من الممكن القول إنه لم يكن يحتاج في الواقع، إلى صياغة آلية معينة تنظم المجتمع الجديد الذي يقول به. فالوحدة السياسية التي قال بها كإطار سياسي للديمقراطية المباشرة التي يقوم عليه كقاعدة له، كانت لا تحتاج إلى صياغة آلية خاصة كهذه لأنها كانت صغيرة جداً نسبياً، ويجب

أن تكون صغيرة، كي يمكن للشعب كله أن يمارس سيادته المباشرة. فكي يمكن إقامة أو قيام دولة صالحة فاضلة، يجب عليها، بالنسبة لروسو، أن تكون بالضرورة صغيرة في امتدادها وحجم سكانها، مماثلة في نموذجها للمدينة ـ الدولة، تقتصر على بلدة واحدة مع الجزء الريفي المجاور له.

جهود روسو كلها كانت تتجه في هذا الصعيد إلى منع أية هيئة حاكمة من اختلاس حقوق السيادة من الشعب، ولهذا فإن السلطة التي سمح بها للحكومة كانت محدودة جداً وتحت رقابة القانون والشعب. عندما حصر حق السيادة في الشعب كله وقد التقى في جمعية واحدة، رفض المؤرخون والمعلقون الاقتناع بأنه يعني حقاً ما كان يقول.

ولكن السياق العام الذي خلص فيه إلى تحديد هذا النوع من السيادة الشعبية التي تمارس ذاتها مباشرة كان يجب أن لا يترك أي مجال للشك لأنه حاول كل ما يمكنه في التدليل على صحة وإمكان مبدأ الديمقراطية المباشرة وذلك بالرجوع إلى أمثلة من العالم القديم، جنيف والكانتونات السويسرية الأخرى(19).

«العقد الاجتماعي» يكشف بوضوح لكل من طالعه بأن جمعية الشعب هي المصدر الشرعي الوحيد لسلطة الدولة. فعلى الرغم من أن شكل السلطة السياسية يمكن أن يتغير، ليس هناك من سلطة حكومية يمكن أن تكون شرعية دون استلام سلطتها مباشرة من الشعب المتجمع. بالنسبة لروسو، يستحيل على الشعب أن يُمثَّل. «إن نواب الشعب» كما يكتب «ليسوا إذن ولا يمكن أن يكونوا ممثلين له، بل مفوضين عنه فقط. إنهم لا يستطيعون تقرير أي شيء بشكل نهائي. كل قانون لا يصادق عليه الشعب المجتمع بنفسه يكون لاغياً. إنه ليس قانوناً. إن الشعب الإنكليزي يعتقد أنه حر، ولكنه يخدع نفسه، إنه حر فقط أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، ولكن بعد انتهاء الانتخاب يصبح الشعب مستعبداً، لا يساوي شيئاً(20). بانتام علق بازدراء على هذه الديمقراطية المباشرة عندما كتب بأن ليس هناك من قانون يصدر عن أية دولة أوروبية يمكن أن يشكل، بالنسبة لروسو، عمل سيادة صحيح باستثناء ما يصدر على الأرجح عن جمهورية سان مارينو. هذا قول يصدق، في الواقع، على مبدأ الديمقراطية المباشرة كما تصورها روسو، والتي أراد لها بالتالي بلداً صغيراً، محدود المساحة والحجم يمكن فيه أن تتحقق.

«العقد الاجتماعي» قد يبدو لنا كعمل فكري مجرد، أي كعمل ينشغل بمبادىء سياسية نظرية صرفة بدلاً من الإنشغال بالأوضاع والتعديلات التي يجب إجراؤها كي يمكن أن توضع موضع التنفيذ. ولكن روسو لم يكن يعتبر «العقد»... عملاً من هذا النوع في ذلك العصر، ولهذا نراه يكتب أن العقد أثار اهتماماً به لأنه لم يكن يحدد مذهباً سياسياً مجرداً، وأنه لو كان من هذا النوع لكان انتهى في عالم الأوهام مع «الجمهورية» و«الطوبى». ولكن الكتاب كان، كما يكتب، تصميماً لدتسور دولة كانت موجودة فعلاً (أي جنيف)، ولهذا فإن الذين كانوا يقاومون هذا الدستور ويحاولون وضع نهاية له كانوا ناقمين عليه. لهذا فإن المعارضة التي لقيها لم تكن لأنه كان دراسة نظرية صرفة بل دراسة تتخذ كنموذج لها تجربة قائمة. علاوة

على ذلك، يجب أن نذكر بأن كل عمل فكري يجب أن يدرس ويقيّم في سياقه التاريخي الخاص وليس في ضوء سياق تاريخي آخر مختلف، لأن كل تفكير سياسي حقيقي يعكس أوضاعاً اجتماعية سياسية تاريخية معينة يجب الرجوع إليها في إدراكه وتحديد موقعه في المرحلة التاريخية الخاصة التي يظهر فيها؛ هذا يجب أن يحدث طبعاً دون أن نتجاهل السياق الفكري، الفلسفي أو الإيديولوجي التاريخي العام الذي ينتمي إليه. عندما نقوم بذلك، يتضح لنا أن السمات التي قد تحول «العقد»... إلى كتاب غير عملي، في نظر القرن العشرين أو بعض مراحله، لم تكن تكشف عن هذه الطبيعة اللاعملية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. روسو صاغ، كنموذج عام، مبدأ الديمقراطية المباشرة في وحدات جغرافية سياسية صغيرة، ولكن التصور نفسه لم يكن خاصاً به، وكان شائعاً بين كثير من مفكري ذلك القرن من أمثال مابلي، مورلي، مونتسكيو، ڤولتير، كوندورسه، وغيرهم. فهؤلاء كانوا يقولون أساسياً بنفس التصور الاجتماعي رغم اختلافات مثلهم الأخرى. إنه تصور كان يتطلع، من الزاوية التي نحن بصددها، إلى «جمهورية صغيرة متساوية»، إلى «بيت من الناس السعداء». هذا ليس غريباً، لأن الفكر التاريخي في القرن الثامن عشر كان يتجه في اتجاه كلاسيكي استثنائي والتراث الكلاسيكي كان يهيمن تماماً في النصف الأول من ذلك القرن على الأقل، وهو تراث كان، كما نعلم، يتميز بالتجارب التاريخية الأولى في الديمقراطية المباشرة الواعية والمنظمة لذاتها كديمقراطية مباشرة.

روسو يرفض السماح بأي تمثيل للإرادة العامة لأنه لا يسمح لأية مؤسسة كانت أن تمارس أخلاقية اجتماعية تجعلها قادرة على أن تترجم حاجات المواطن وتدافع عنها، وذلك لأنها ستميل آنذاك حقاً إلى سوء استخدام سلطتها في خدمة مصالحها. روسو اعتبر، في الواقع، أن الوضع المثالي للدميقراطية أو لاتخاذ القرارات السياسية هو الوضع الذي لا تكون فيه جماعات منظمة بل أفراد فقط، وذلك لأن وجود الأولى يمكن أن يقود إلى سيطرة أو هيمنة إرادتها الخاصة. ولكن إن كان من غير الممكن تجنب ظهور الاتحادات أو الجماعات المنظمة، فإن روسو يقول بأنه يجب عندئذ أن تكون عديدة ومتساوية القوة السياسية إلى أكبر درجة ممكنة، وذلك كي تكرر الوضع الذي يمارس فيه الأفراد أنفسهم الديمقراطية المباشرة، لأن تعددها وتساويها يجعلانها عندئذ مماثلة ومعادلة للأفراد(21).

روسو قد يكون، كما لاحظ البعض، خائفاً دون مبرر «من جسارة الأشخاص المنتخبين الغير محدودة»، ولكن حذره يبرر بشكل واضح على الأقل الأهمية التي يؤكد فيها ضرورة التمييز بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. إن ممارسة الشعب للسلطة التشريعية هي، تبعاً لروسو، ميزة كل دولة شرعية بصرف النظر عن شكل الحكومة، والنظام الذي يدينه لأنه نظام لا عملي أبداً، هو الديمقراطية في المعنى الدقيق للكلمة، أو ممارسة الشعب كله للسلطة التنفيذية وليس للسلطة التشريعية(22). في رسالة لصديق، كتب روسو «إنني كما ترى بنفسك من قراءة كتاب «العقد الاجتماعي»، لم أوافق قطّ على الحكم الديمقراطي»(23). روسو أراد نظاماً سياسياً يفصل بوضوح ودقة بين السلطة التشريعية التي تكون في يد الشعب وبين السلطة التنفيذية التي تكون في يد حكومة أو حاكم. الشعب يشكل الجمعية التشريعية ويعين

سلطة الدولة، الحكومة أو الحاكم ينفذ قوانين الشعب، أي القوانين التي تصدر عنه. حكومة كهذه ضرورية كأداة ملائمة، لأن الشعب يحتاج إلى حكومة تنسق الاجتماعات العامة، تكون وسيلة للاتصالات، لصياغة القوانين، فرض النظام القانوني والدفاع عنه(24).

من الصحيح، كما يعترف روسو، أن وضع السلطة التشريعية، وكذلك أيضاً السلطة التنفيذية في يد الشعب يجعل من الممكن للديمقراطية أن تتجنب خلق إرادة جماعية خاصة منفصلة ترتبط بالحكومة، ولكن هذا يتطلب فضائل تعلو على قدرة الإنسان. لهذا السبب، يعتقد روسو أن التاريخ لم يعرف حتى الآن، ولن يعرف في المستقبل ديمقراطية حقيقية. فالديمقراطية تعني نوعاً من الحكم الملائم للآلهة وليس للناس(25).

روسو يربط إذن إمكان الحكم الجيد أو المجتمع الفاضل بوحدة جغرافية صغيرة وبذلك يعني إحدى القضايا أو المشاكل الأساسية التي تواجه الحياة السياسية. إن اتساع الدولة الحديثة وامتدادها الضخم في أيامنا زاد كثيراً من أهمية هذه المشكلة التي أثارها روسو بتلك القوة منذ قرنين ونصف تقريباً. ما ضاعف من هذه الأهمية كان التعقيد المتزايد للحياة الاجتماعية الحديثة، الذي رافق امتداد هذه الدولة، وترتب على التقدم الصناعي، التقني والعلمي. الحياة الحديثة أصبحت تدل بوضوح على أن السيكولوجيا الإنسانية غير قادرة على التكيف مع هذه الحياة، أو أنها تتكيف بصعوبة جمة معها. روسو يقول إن الدولة التي تكون صغيرة بالشكل الذي عينه تعني أن الحرية تكون أكبر مما يمكن أن تكون عليه في دولة أكبر؛ فبقدر ما يزداد حجم الدولة بقدر ما تزداد قوة الحكومة وهذا يعني ضعفاً متزايداً للمواطن، ثم يضيف بأن الدولة الكبيرة تعني أن العاصمة تغتصب حتماً السيادة الشعبية.

يجب أن نذكر أنه لم يكن من الممكن لروسو، في أواسط القرن الثامن عشر، التنبؤ بهذه التطورات التي زادت من ضرورة التوفق إلى آلية ما، غير الآلية البرلمانية التمثيلية، في إعطاء الفرد درجة من هذه الهيمنة يستطيع بها توكيد إرادته السياسية. وما يضيف كثيراً إلى ضرورة التوفق إلى آلية كهذه ويلح عليها، هو أن التعقيد الذي أشرت إليه امتد إلى الحياة السياسية نفسها وأصبح يعني، في ما يعنيه، حاجة مستمرة ويومية تقريباً إلى تشريعات جديدة تتشغل بالأوضاع المتغيرة باستمرار والمشاكل والقضايا المتجددة دون إنقطاع. روسو كان يفكر في سياق اجتماعي سياسي تاريخي يختلف جذرياً عن هذا السياق الحضاري الحديث. فهو كان، كما يقول لنا فاهون، يفكر عند صياغة مبدأ الديمقراطية المباشرة بالشكل الذي جاء به، بدولة بسيطة التركيب، واضحة النظام والتنظيم، صغيرة، ومحافظة، حيث يعيش السكان كما عاش آباؤهم، وحيث يكون إصدار القوانين الجديدة مسألة نادرة جداً بعد اتخاذ الخطوة الأولى الأساسية وهي اشتراع الدستور وتثبيته(26). هذه مسألة مهمة يجب أن نذكرها عند الحديث عن نظرية روسو الديمقراطية وعلاقتها الممكنة بالحياة السياسية الحديثة. ففي ضوء هذه النظرية تكون السيادة التشريعية منشغلة أساساً بالحفاظ على الدستور وممارسته، لا تمارس كل ثقلها إلاّ نادراً وفي مناسبات قليلة، وتترك تقريباً جميع المشاغل العادية التي يفترض عادة بالحكومة الإهتمام بها إلى السلطة التنفيذية.

روسو كان يعني بالضبط ما يقوله في «العقد الاجتماعي» عندما قصر دولته المثالية على مدينة واحدة، فهو كان يكتب حول هذه الدولة وفي ذهنه جنيف ودول صغيرة أخرى مماثلة، لا يفكر أبداً بإصلاح الدولة الكبيرة في أوروبا، بل في إيقاف فساد تلك التي لا تزال محتفظة بحجمها الصغير الأول وشيء من بساطتها البدائية. لهذا فإن الديمقراطية المباشرة تحتاج حالياً إلى آلية جديدة يمكن لها العمل في هذه الأوضاع وتحويل هذه الديمقراطية إلى واقع سياسي. «محاولة إخضاع دول كبيرة كالدولة الحديثة لنظام سياسي صيغ لبلد صغير مثل كورسيكا، اندورا يعني نتائج لا يمكن إحصاؤها، وعلى الأرجح مدمرة لحرية الفرد، ولكن روسو لم يفكر قطّ باحتمال كهذا»(27).

روسو جاء إلى باريس من جنيف، وكان معجباً بحياة الكانتون السياسية المستقلة والنشيطة. لهذا فإن أفكاره حول حكومة شعبية فعالة كانت تعكس هذه الحياة ولا تكون عملية في أي وضع كان خارج كانتون سويسري صغير، أو مدينة - دولة يونانية(28). إنها لم تكن عملية خارج مجتمع صغير كهذا لأن روسو لم يفكر أو يعني آلية يمكن بها لهذه الحكومة الشعبية، لهذه الديمقراطية المباشرة، أن تمتد خارجه. روسو يعتبر كالمدافع عن الحرية السياسية ضد الأنظمة الملكية الاستبدادية في القرن الثامن عشر، وهدف «العقد الاجتماعي» نفسه كان توفير أساس نظري للحرية السياسية نفسها، أي تحديد التنظيم السياسي الذي يمكن به تأمين هذه الحرية في الدولة. إن «المجلس العام» في جنيف الذي كان يضم جميع المواطنين في القرن الثامن عشر لم يبلغ عدده قطّ في أي وقت أكثر من 1600 عضواً، ولكن جنيف كانت المثل الأول والأقرب لجمهورية روسو المثالية.

روسو يؤكد، كما رأينا في سياق سابق أن السيادة لا تتجزأ ولا يمكن التنازل عنها لأنها تتكون من ممارسة الإرادة العامة التي لا يمكن التخلي عنها ونقلها إلى أية جهة أخرى. فمن الممكن نقل السلطة ولكن لا يمكن نقل الإرادة. لهذا أكد روسو بعد ذلك أن الشعب لا يمكن أن ينتخب ممثلين له في المعنى التام للكلمة. إنه يستطيع أن يختار مفوضين فقط. فالسيادة لا تمثل لأنها تكمن أساسياً في الإرادة العامة، والإرادة لا تسلم بالتمثيل، فهي إما أن تكون نفس الشيء وإما أن لا تكون، وليس هناك من إمكان وسطي آخر. «نواب» الشعب ليسوا إذن ممثلين له، ولا يمكن لهم أن يكونوا ممثلين له، فهم فقط وكلاء لا يستطيعون القيام بأية أعمال نهائية، فكل قانون لا يصادق عليه الشعب شخصياً وبنفسه يكون دون أية قيمة.

السيادة أيضاً لا تتجزأ لأن الإرادة التي تمارسها والتي تكوّن طبيعتها كسيادة هي الإرادة العامة، وهذه لا تتجزأ. فإن جزأناها يكون لدينا إرادات خاصة فقط وليس «سيادة». إننا لا نستطيع بالتالي أن نجزىء السيادة إلى سلطات مختلفة كالسلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية. فالسلطة التنفيذية أو الحكومة ليست السيادة أو جزءاً منها. فهي تنشغل فقط بإدارة القانون وتشكل أداة فقط في يد «السيادة». فصاحب «السيادة» بالنسبة لروسو، هو إذن الشعب.

غني عن البيان أن ما يعنيه روسو بكلمة الشعب هو مجموع المواطنين ككل وليس طبقة

معينة. إنه يستخدم كلمة المشرع في معنى تقني خاص به، أي كشخص ينشغل بصياغة القوانين كما كان ليوكورغوس يصنع بالنسبة لأسبارطة. ولكن المشرع بهذا المعنى لا يملك طبعاً السيادة وعمله يكون إرشادياً فقط أو تنويرياً، أي إرشاد وتنوير الشعب صاحب السيادة كي يمكن له أن يعمل بفكرة واضحة عما تكون عليه، في بعض الأحيان، حقيقة المصلحة العامة. روسو يكتب «إن الشعب نفسه يريد الخير دائماً، ولكن هذا لا يعني بأي شكل أنه يرى دائماً بنفسه هذا الخير. الإرادة العامة هي دائماً على حق ولكن الرأي الذي يقودها ليس دائماً متنوراً... الشعب يريد الخير الذي لا يراه. هذه الواقعة هي التي تجعل المشرع ضرورياً»(29). في المعنى المشار إليه، الفرد يحتاج هو الآخر إلى هذا النوع من الإرشاد والتنوير. إنه «يتحرك بمحبة ذاتية (وهي تختلف هنا عن الأنانية ومعناها الأخلاقي السلبي الذي ينتقص من قيمته) ويتطلع طبيعياً إلى مصلحته الخاصة، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنه يملك فكرة واضحة عن طبيعتها الحقيقية. الشخص العام أو الشعب المنظم الذي كان نتيجة العقد الاجتماعي يريد حتماً أيضاً مصلحته الخاصة. ولكن الشعب لا يعرف دائماً أين يكمن خيره الحقيقي أو أين تكون هذه المصلحة. لهذا فهو يحتاج أن يُنور كي يمكن للإرادة العامة أن تعبر حقاً عن ذاتها»(30).

روسو أكد على ضرورة المواطن الفاضل (هذا إن لم نقل كاملاً تماماً)، إن كنا نتوقع أن تكون الدولة فاضلة. ولكن هنا يواجه روسو نفس المأزق الذي واجه أفلاطون، وهو أنه لا يمكن أن تكون هناك دولة فاضلة دون مواطنين فضلاء. ولكن المواطنين لا يكونون فضلاء إن كانت الدولة تميل، في حكومتها وتشريعها، إلى إفساد المواطنين. هنا نجد الأسباب الأولى التي دفعت روسو إلى الإلتجاء لفكرة «المشرع المستنير» من نموذج صولون، وليكورغوس.

ولكن وجود هذا المأزق أو بالأحرى مواجهته تدل في ذاتها أن «روسو لم يكن يعتقد أن الأخلاق ترتبط بالدولة في معنى أن ما تقول الدولة إنه حق يكون، في الواقع، حقاً. علاوة على ذلك، روسو كان يعتقد بوجود قانون طبيعي أخلاقي محفور في قلوب الناس، متأصل في الإنسان كإنسان»(31). الديمقراطية المباشرة كانت، كما أدركها روسو، تعني من هذه الزاوية مجتمعاً يكشف عن هذا القانون الأخلاقي الطبيعي ويساعده على تحقيق ذاته في مجتمع يترجمه إلى واقع. الطريقة التي صاغ بها هذا المجتمع كانت بالتالي تتحدد بهذا القصد. لقد أشرت في مكان سابق بأن روسو كتب «بأن الحكومة الديمقراطية تحتاج في تحقيقها إلى شعب من الآلهة، وبأن حكومة كاملة بهذا الشكل ليست مصنوعة للناس». ولكن هذه الديمقراطية كانت رغم ذلك مثالاً يجب أن يتطلع إليه الناس، مثالاً ضرورياً في الكشف عن الإنسان ككائن أخلاقي من حيث تكوينه الإنساني نفسه؛ ناقص ومقدور عليه أن يكون ناقصاً دائماً. ولكنها تظل رغم ذلك، رغم ما تنطوي عليه من خلل، الأداة الأحسن في تعبير الإنسان عن ذاته ككائن أخلاقي، مسؤول. لهذا كان تكوينها يعكس هذا المبدأ.

ميل أو حتى ولع روسو بجمهورية صغيرة يعود، كما نبّه باستمرار الباحثون الذين انشغلوا بدراسة فلسفته السياسية، إلى حياته في جنيف، مدينته الخاصة. ففي دولة صغيرة جداً فقط، يصبح من الممكن للمواطنين الاجتماع دورياً وممارسة عملهم التشريعي. في هذه

الاجتماعات الدورية، يجتمع الشعب صاحب السيادة كله لمناقشة ودراسة أوضاع وأعمال الجمهورية الديمقراطية، وخصوصاً إن كان يجب استمرار الإدارة الحكومية القائمة والمسؤولين عنها أم لا. إجتماعات من هذا النوع، تكون ممكنة في ديمقراطية مماثلة في حجمها للكانتون السويسري يمكن فيه عملياًعقد هذه الاجتماعات، ولكن المبدأ العام القائل بأن الحكومة هي فقط أداة في يد الشعب صاحب السيادة ينطبق على جميع الدول. المدينة ـ الدول اليونانية، والجمهورية الصغيرة في الكانتون السويسري، هما اللتان وفرتا له، من حيث الحجم، المثال لما يجب أن تكون عليه الدولة*. القول بأن الشعب صاحب السيادة يستطيع استرجاع السلطة التنفيذية لا يعني، بالنسبة لروسو، أنه يستطيع ممارسة هذه السلطة بنفسه. حتى في كانتون سويسري صغير، لا يستطيع الشعب أن يضطلع بالأعمال الإدارية اليومية يوماً بعد يوم، ثم إن الشعب مسؤول تبعاً لنظرية روسو عن التشريع وليس عن الإدارة، ولكن باستثناء حالة أساسية واحدة تمتد فيها مسؤوليته إلى الإدارة. فهو عندما يكتشف أن إدارة الحكومة القائمة لا تقوم بواجبها كما يجب، أي عندما يصبح غير راض عنها، فإن من حقه وواجبه أن يصرفها من عملها ويعهد بالسلطة التنفيذية لحكومة أخرى.

هذه الملاحظات، تدل دون تعليق على أن حياة روسو في جنيف، الكانتون الجمهوري الصغير لا يمكن أن تفسر في ذاتها نظريته الداعية إلى مجتمع جديد يقوم على مبدأ الديمقراطية المباشرة، فهذه التجربة كانت تحتاج إلى مفهوم روسو حول قانون أخلاقي متأصل في الإنسان، وهذا القانون نفسه كان يحتاج بدوره إلى تجربة من هذا النوع، كي يصبح من الممكن لروسو الانتهاء إلى نظرية كهذه.

* روسو كان يرى طبعاً ان دولة صغيرة جداً كما نجد هنا تتعرض لأضرار مختلفة، منها مثلاً، صعوبة الدفاع عن وجودها، لهذا نراه يقول بفكرة اتحادات بين دول صغيرة كهذه.

7.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في الطوباوية

المذاهب والتجارب الطوباوية لا تعتمد آلية واحدة أو مماثلة تقول بها وتعتمد عليها في تنظيم المجتمع الطوباوي الجديد. هذا طبيعي، لأن هناك ألوفاً من هذه المذاهب والتجارب. فليس من الممكن أن نتوقع لقاء جميع هذه الطوباوات، في آلية كهذه، ابتداء من «جمهورية» أفلاطون إلى «والدون الثاني» لـ سكينر، مثلاً، في النصف الثاني من القرن العشرين. فهذه الآليات تختلف، ولكن من الممكن، كما يبدو، إمكان تصنيفها في عدد من الآليّات النموذجية، وهو موضوع يتطلب دراسة خاصة تكشف ما يمكن أن يتمخض عنه. ولكن من الممكن القول هنا إن هذه الطوباوات، وخصوصاً الحديثة، كانت أساساً تدل على مجتمع يقوم على المساواة، وتكشف عن اتجاه يمارس أو يتضمن الديمقراطية المباشرة.

فلسفة أهم المذاهب الطوباوية في القرن التاسع عشر، مثلاً، هي مذاهب ما يسمى بالاشتراكية الطوباوية التي قال بها سان سيمون، فوريه، أوين، وقبلهم غودوين، وعشرات التجارب التي تفرعت منها وكانت نصف فوضوية تقول بتقليص دور الدولة إلى الحد الأدنى. هذا كان يعني بالنسبة لهم ـ ومنطقياً ـ منح مؤسسات اجتماعية أخرى الامتيازات والحقوق والوظائف السابقة التي فصلت عن السلطة الحكومية وفي طليعتها تكوين السياسة الاجتماعية. هذه الفلسفة كانت تنزع أيضاً عن هذه السلطة مهمة المطابقة أو الملاءمة بين المصالح. بدلاً من ذلك، كان الطوباويون يختارون وسائل توجيه وإدارة يستطيع الشعب نفسه ممارستها بذاتها. في مجرى ذلك، كان هؤلاء ينطلقون من فرضيات أساسية تقول، مثلاً، بأن «المصالح الفردية هي طبيعياً مصالح تعاونية، وبأن الخلل الموجود في الوسط الخارجي هو المسؤول عن الانحرافات والجرائم التي نجدها في المجتمع، وأن من الممكن إزالة هذه الأخيرة في أوضاع اجتماعية جديدة، هذه المفاهيم والإجراءات كانت تجعل آلية الحكومة والدولة نفسها طفيلية زائدة عن الحاجة وغير ضرورية»(1) إن أكثرية التجارب والجماعات الطوباوية في أمريكا، وكانت تبلغ المئات ابتداء من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين، مارست أحد

أشكال «الديمقراطية المشاركة». هذه الديمقراطية كانت تقليداً عريقاً في هذه الطوباوية.

الغاية المشتركة بين جميع الطوباوات هو إزالة الصراعات، أشكال البؤس، الجريمة، الحقد السياسي والاجتماعي، الانحرافات الاجتماعية والأخلاقية، إلخ، وخلق مجتمع يسوده الانسجام المتكامل. «المجتمع الطوباوي في هذه المذاهب يقيم مبادىء التوزيع المتساوي الذي يزيل شرور الملكية الشخصية، ويلغي عناصر المجتمع التنافسية والاستثمارية. إنه مجتمع يزيل المؤسسات التي تعني استمرار الظلم واللامساواة، ومبدأ عدم التدخل الاقتصادي، المؤذي، يعطي مكانه لعقيدة التعاون والغيرية. إنه مجتمع يزيل حتى الضعف الإنساني لأن الطبيعة الإنسانية طبيعة متكاملة، وهو يمثل نقضاً لكل شيء مكروه في الحياة الاجتماعية»(2) مخططات فوريه وأوين، مثلاً، لمجتمع جديد كانت تعتمد على بُنى تعاونية كأداة في تحقيقه، تعتبر بمثابة أداة لمجتمع جديد، ويمكن بالتالي اعتبارهما كمؤسسين لحركة التعاونيات الحديثة. المجتمع المنسجم المتكامل الذي خطط له فوريه كان يعتمد على نظام من هذه التعاونيات الإنتاجية كأداة له، وهي تعاونيات كانت منظمة في وحدات أطلق على كل واحدة منها اسم كتيبة (phalange) وتضم 1600 عضو. الفروق الطبقية في هذه الوحدات بين الرأسماليين، المدراء، العمال، تزول بقدر كبير نتيجة إسهام العمال في تكوين رأسمال الكتيبة ولأن الأرباح التي تحققها هذه الوحدات توزع بين القوى الثلاثة المنتجة. «التعاونيات الكتائبية التي قال بها فوريه كانت مخططة لخلق وتحقيق الأوضاع الضرورية لديمقراطية مباشرة صحيحة لأن الأعضاء يعرفون بعضهم بعضاً، يملك كل منهم صوتاً حراً ومتساوياً ويتفقون عادة بشكل إجماعي»(3).

ولكن رغم أن المذاهب والتجارب الطوباوية كانت تقترن ببنى واضحة تنظم المجتمع الجديد، فإنها كانت دون أية آليات عملية في تحقيق المثال، في الانتقال إليه. «الكومينوته التي أقامها أوين في أمريكا كانت من أهم التجارب الطوباوية في تحقيق المجتمع الفاضل، ولكن لم يكن لدى أوين (وهذا يصدق على كابه في ما بعد) أي تخطيط عملي واضح في ترجمة هذا المثال إلى الواقع»(4). هذا ينطبق أساسياً على التجارب الأخرى وليس على تجربة كابه فقط. المشكلة، التي كانت تواجه هذه الطوباوات، «كانت عدم الانشغال بآلية عملية تحققها، لا تحاول أن تدل كيف يمكن لمجتمع ما أن يتطور نحو المثال الجديد... باستثناء الاهتداء (Conversions) على الأرجح، إنها لا تحدد الآلية التي تجسر انتقالها إلى الواقع...»(5).

بعد أن عرض بلاتوف فشل وسقوط التجارب الطوباوية التي ظهرت في أمريكا، ابتداء من القرن التاسع عشر، كتب «ولكن ليس من الممكن أو الصحيح الاستنتاج من ذلك بأن الانحرافات وأشكال الفشل التي لازمتها تبرهن بأن المبادىء نفسها غير عملية. إن سجل التجارب الأمريكية (وفي القرن التاسع عشر أيضاً) يبرهن بالأحرى بأن الأدوات التي استخدمتها في تحقيق هذه المبادىء، وكذلك أيضاً الأوضاع التي نمت فيها هذه المحاولات كانت هي نفسها غير ملائمة»(6). كل مثال يحتاج، كي يترجم ذاته إلى الواقع، إلى توفر شرطين أساسيين لا يمكن تجنبهما، آلية ملائمة، وأوضاع تاريخية تساعد على ذلك. هذه

الآلية والأوضاع لم تكن متوفرة لهذه التجارب* . بعض الباحثين نبهوا في الواقع أن «الطوبى» تعود إلى وعي الطوباوي بأن ما يستطيعه شخصياً بالوسائل المتوفرة لديه لا يساوي شيئاً، وأن جهوده في هذا السبيل تكون باطلة وغير منتجة(9). هذا يعود بشكل خاص إلى عدم نضج الأوضاع الموضوعية للمثال الذي تدعو إليه هذه الطوباوات، عدم انفتاحها له، وانغلاقها دونه. لهذا لم يكن من قبيل المصادفة، أن نجد بأن المذاهب الطوباوية كانت تتطلع إلى آليتين أساسيتين في ترجمة ذاتها إلى الواقع، وهما، أولاً، الحاكم الذي يقتنع بصحة المذهب أو الفكرة وضرورتها فيعمل على تحقيقها ويوفر لها الموارد التي تحتاج إليها، وثانياً، التجربة ـ القدوة التي تجذب بنجاحها ذاته المجتمعات الأخرى إلى تقليدها كنموذج لها.

التصور الطوباوي يدرك ضعف وسائل العمل الموجودة لديه، ولهذا يتجه إلى ذوي السلطة، إلى حاكم يمارس السلطة المطلقة، ويرى أنه إن وفق إلى قائد من هذا النوع فإن الطوبى أو المثال الذي يعبر عنه يجد طريقه إلى تحقيق ذاته، ولن يكون هناك آنذاك ما يمنع تحرير الإنسان والمجتمع وتحقيق هيمنة الحرية، والسلام، الأخوّة، والعدالة. نهاية الشر في المجتمع ونهاية الآلام الإنسانية، التي تترتب عليه، تأتي بالتالي من «فوق» وليس من «تحت». إن عظمة المشروع الذي يسعون إلى تحقيقه وإيمانهم بالفضيلة الكبرى التي تميزه، وضخامة العقبات التي يشعرون أن عليهم التغلب عليها، ومنها الموانع التي يرون أنها تتفرع في بعض الأحيان من الطبيعة الإنسانية نفسها، وتراجعهم عن العلم نتيجة تشاؤمهم منه ومن النجاح فيه، كل هذا، كان يدفع الطوباويين إلى توجيه آمالهم إلى رجال الدولة والحكام الذين يستطيعون، بما يتوفر لهم من سلطة وإمكانات، أن يدفعوا إلى تحقيق تصوراتهم. هذه الطوبى، التي تجد طريقها إلى التحقيق عن طريق «أمير ملهم...، تعيش خفية أو علانية في قلب كل طوباوي. الطوبى تصبح نظاماً سياسياً بالقدر الذي يتوقع صاحبها بأن تكون بيد حاكم سياسي يشعر أنه يملك القدرة على العمل، والكفاية على تحقيقها، أي يملك الفضيلتين اللتين لا يملكهما»(10). آلية كهذه تكون في أحسن الحالات آلية إصلاح عام وتستثني بالتالي الثورة ولهذا كان يجد الثوريون صعوبة كبرى في إدراكها ويرون فيها آلية كريهة**.

---

* ماركس وجه نقده الشديد المعروف للطوباوية (أوين، سان سيمون، فوريه بشكل خاص) بسبب ما اعتبره كآلية اعتباطية في الوصول الى المجتمع الذي تطلعت الى بنائه في المستقبل، وليس بسبب طبيعة هذا المجتمع، تجاهلها للصراع الطبقي واعتمادها على إقناع المسؤولين الذين يمارسون السلطة كطريق الى ذلك هو الذي أثار ليس فقط نقده بل ازدراءه، اختيار هذه الآلية... الذي كان طبيعياً.. في تلك الأوضاع هو الذي قاد الى تصنيف سان سيمون فوريه، وأوين كاشتراكيين طوباويين(7).

لينين كتب بوضوح وبشكل مبسط، «ما الذي يشكل الطبيعة الطوباوية في مخططات الدعاة القدماء للتعاون ابتداء من روبرت أوين؟... إنه الواقعة التالية، وهي انهم حلموا بتغيير المجتمع المعاصر بطريقة سلمية الى الاشتراكية دون اعتبار لقضايا أساسية كالحرب الطبقية، استيلاء الطبقة العاملة على السلطة، وإسقاط سيطرة طبقة المستغلين(8).

** التصورات الطوباوية كانت في أشكالها المختلفة تقترن منذ ظهورها باتجاهات تدريجية هذا على الرغم من ثورية مقاصدها. حتى اشكالها الاكثر جذرية وتكاملاً من حيث صورة المجتمع الفاضل الذي تدعو اليه كانت من هذا النوع الذي يبتعد عن العنف الثوري كأداة في الانتقال اليه(11). مناقشة هذه الظاهرة تخرج عن موضوعنا. ولكن أية دراسة عامة للمذاهب والتجارب الطوباوية التاريخية يجب ان تحتوي على مناقشة ما لهذا الاتجاه وتعارض بينه وبين الاتجاه الثوري، هنا من الممكن القول كما أشرت سابقاً في سياق آخر أن هذا التناقض بين المفاهيم التدريجية والإصلاحية وبين المفاهيم الجذرية والثورية في ترجمة نظرية، مذهب أو برنامج ثوري الى الواقع كان تناقضاً فكرياً وسياسياً تاريخياً مستمراً وبشكل بالتالي أحد تناقضات الوضع التاريخي الأساسية(12).

مراجعة المذاهب والتجارب الطوباوية من هـذه الزاوية، يحتاج إلى دراسة مستقلة ضخمة لأن الاعتماد على هذه الآلية كان يرافق باستمرار هذه المذاهب والتجارب. هنا تكفي الإشارة إلى بعض الأمثلة قصد التمثيل العابر على ذلك. عندما نرجع، مثلاً إلى «طوبى» مور التي كانت الفاتحة الطوباوية للعصر الحديث، نجد أن مور يتجه - عندما ينشغل بمسألة آليات الانتقال إلى المجتمع الجديد - إلى الآلية الأساسية التي كانت تعتمدها الطوباوية، والتي كان رائداً لها وهي وسيلة «الاقتناع» أو بالأحرى «الاهتداء» إلى الخلاص بدلاً من الآليات الأخرى كالعنف الثوري، الصراع الاجتماعي، جدلية واقع متحول أو قوانين تاريخية، قوى اجتماعية أو تحولات اقتصادية معينة، إلخ. مور تطلع إلى إهداء الشعوب إلى فكرة المجتمع الجديد، إلى اهتداء يلغي تماماً المصلحة الشخصية ويشغل الناس فقط بالمصلحة العامة. ولكن مور كان في نفس الوقت، يعترف بأن هذه الآلية تعني ثورة روحية أو أخلاقية من النوع الذي يبدو أن من غير الممكن تحقيقه على الأقل في أي مستقبل قريب أو معقول. لهذا نراه يؤكد، بالإضافة إلى ذلك وبشكل صادق أكثر، على عمل الفيلسوف - الحكيم الذي يعمل كمرشد للحاكم. ولكن رغم أنه كان يعتبر هذه الآلية أكثر احتمالاً وواقعية في تحقيق القصد منها، فإنه كان لا يثق بها كثيراً لأن تجربته ذاتها كانت دليلاً واضحاً على أن فشلها كان محتوماً. «الطوبى» نفسها تدل، في الواقع، على هذه النتيجة وتقدم الدليل عليها. فإرشاد الفيلسوف للحاكم أو مستشاريه يكون كمن يتكلم مع الطرشان وهو لن يثير فيهم سوى السخرية منه أو حتى اضطهاده وإرساله إلى السجن.

هذا يعني، في الواقع، أن توماس مور يترك القارىء دون أية آلية ممكنة أو فعالة في توجيه الناس إلى الحل. فالعمل عن طريق الإقناع أو الاهتداء (conversion) غير ممكن والاعتماد على الفيلسوف يبدو أنه هو الآخر غير ممكن أو غير عملي من حيث التطبيق رغم أنه كان يتميز من ناحية نظرية على الأقل بدرجة أعلى بكثير من الواقعية والإمكان. هذه النتيجة التي يخلص إليها، تترك الفيلسوف في مأزق لا يجد مخرجاً منه. فهو يدرك ضرورة تغيير الوضع والاتجاه إلى مجتمع جديد... أو على الأقل القيام بشيء ما يصحح الانحرافات والشرور التي تسيء إلى الناس، وهو يدرك أن من واجبه التدخل في النظام الأحمق الموجود، بل أن هذا التدخل يفرض ذاته كجزء من التمرد ضد هذا النظام، التمرد الذي يلزم الفيلسوف عفوياً بالعمل على تغييره، ولكنه في نفس الوقت يشعر أو يدرك أن عمله سيكون دون فاعلية أو أثر لأن من المحتوم عليه الارتطام بجدران سميكة، بعقول غليظة ونفوس صغيرة لأن لغته تختلف عن اللغة التي يمكن لهؤلاء الحكام إدراكها. فهو يتكلم عادة دون فائدة، إلى حمقى دون أي انضباط لحماقتهم، وبالتالي يواجه طريقاً مسدوداً أو «مقاومة لا يمكن التغلب عليها»، ويعترف أنه لا يستطيع، بالاعتماد على قواه الخاصة «أن يحقق شفاء الآخرين من جنونهم». بعد تحليل هاتين الآليتين، طريق «الاهتداء» وطريق «الحكام»، يعترف مور بأنه ينتهي الى مأزق، إلى طريق مسدود. فمن العبث محاولة إيجاد حل الآن، أو في الواقع الإنساني كما نعرفه حالياً، ولهذا فإن «المصلح» أو «الفيلسوف» يكتفي بإرسال صوته إلى الأجيال البعيدة المقبلة، صوت التمرد والألم، مع أمل ما بأن هذا الصوت قد يكون ذا فائدة ما في هذه

الطريق(13). الحل الذي اقترح ذاته هو بكلمة أخرى الحل «الدون كيخوتي»، أو كما تقول العبارة الأخيرة في «الطوبى»، «إنني أرغب فيه أكثر مما أتوقعه».

الطوباويون كانوا يعيدون باستمرار هذا الموقف الذي عبر عنه مور، والذي كان يتطلع في نفس الوقت إلى هاتين الآليتين، فالأولى (الحاكم) ضرورية كي يمكن توفير الثانية (التجربة - القدوة)، ولكن عندما تظهر هذه الأخيرة فإنها تستطيع بقوة مثلها نفسه أن تلهم الناس وتحفزهم في كل مكان على تقليدها. الطوباويون كانوا في كثير من الأحيان يربطون بين الاثنين. في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أي ثلاثة قرون بعد ظهور «طوبى مور»، يوفر لنا روبرت أوين، الاشتراكي «الطوباوي» الكبير، مثلاً واضحاً عن ذلك.

أوين كان صناعياً إنكليزياً غنياً، وقد ضحى بثروته كلها في خدمة المثل العليا التي تطلع إلى تحققها في مجتمع جديد. إنه لم يكتف بتصور جماعة صغيرة حققت الاكتفاء الذاتي في مجتمع منسجم، منظم وفق المبادىء الشيوعية، بل تجاوز ذلك وحاول تحقيق هذه الفكرة عملياً، في الواقع الموضوعي، وذلك باستخدام الآليتين اللتين أشرت إليهما. أوين توجه أولاً إلى الحكومة قصد تأييدها وإقناعها بدعم وتمويل هذه الفكرة، ولكنه عندما فشل في ذلك استخدم ماله الخاص في خلق «كومينوته» صغيرة وفق المبادىء التي يدعو إليها، وتكون نموذجاً يهتدي الناس به ويقلدونه في تجارب أخرى*.

سان سيمون، الوجه الآخر الكبير في الاشتراكية «الطوباوية»، كان يتطلع في الواقع، إلى كل حاكم موجود تقريباً في تبني مشروعه. فهو كان يمجد نابليون بونابرت بلغة مسرفة بالمدح، وهو يكشف عن حماس كبير لمبدأ السلام العالمي الذي يعد به برنامج «الحلف المقدس» الذي خطط لتنظيم أوروبا في أعقاب هزيمة نابليون، ثم تطلع إلى الملك البوربون في فرنسا كي يحقق (بطريقة دكتاتورية) الانتقال إلى النظام الجديد الذي دعا إليه. إنه يمتدح النظام الملكي ثم يحلم باتحاد بين البرلمانات المختلفة كطريق إلى هذا النظام. إنه وجه في الواقع، نداء حاراً إلى الملك بأن يتخذ المبادرة، وأن يبدأ بإعلان ذاته كرئيس لدكتاتورية مؤقتة(14). أما فوريه، الوجه الثالث الكبير في الاشتراكية الطوباوية، فكان يتطلع، بل يرقب ظهور الرجل القوي، الحاكم أو المليونير الكبير، الذي يكون قد اقتنع بمشروعه ويريد تنفيذه. إنه كان يرجع، في الواقع، كل يوم إلى مسكنه عند الساعة الثانية عشرة حيث ينتظر ظهور هذا الرجل الذي يأتي كي يدرس معه تفاصيل تنفيذ هذا المشروع. لو أن المشروع يوفق فقط إلى رجل كهذا، يقيم نموذجاً له في قطعة أرض تمتد إلى فرسخ مربع فقط، فإن مشهد نجاحه، النجاح الذي كان

* هنا تجدر الإشارة ان مخطط اوين، في إقامة هذا المجتمع الجديد، كان يعني تكوين جماعات تعاونية او «كومينوتات» تمولها الدولة، وتشكل الوحدات التي توفر أساس النظام الاقتصادي الجديد. كل واحدة من هذه الوحدات التعاونية كانت تتكون من 1200 شخص وتعوض العامل وفق مدة العمل، وبذلك انبأت بنظرية ماركس حول مدة العمل كأساس لقيمته. عندما رفضت السلطة الاستجابة لمشروعه، بادر اوين الى تمويله بماله الخاص فأقام تجربة أولى في إنكلترا، وأخرى في ولاية إنديانا في أمريكا، ولكن هذه التجارب فشلت وفشلها كلفه ثروته كلها. تجربة اوين تتميز بفائدة معينة لأن ليس هناك تجارب عديدة توفرت لها شروط أحسن للنجاح، ولكنها فشلت بسرعة. التجارب الاخرى التي تفرعت عن نظريته وتجربته كانت هي الاخرى تفشل بعد مدة قصيرة. تجربة اوين توفر لنا فائدة إضافية لأنها توفر لنا مثلاً واضحاً عن الصورة الدقيقة المفصلة التي كانت الطوباوية تنظم فيها عادة بنية المجتمع الجديد.

فوريه لا يشك فيه أبداً، يغمر عندئذ الإنسانية بدرجة من السعادة يدفع بها كلها إلى تقليده(15).

الاعتماد على هذه الآلية (الحاكم، القائد، رجل الدولة) لم يكن يقتصر على ضرورتها أو عملها في الانتقال إلى المجتمع الجديد، بل كان يمتد إلى تنظيم هذا المجتمع نفسه. فالقائد كان يشكل عادة محوراً وقاعدة له. «المجتمعات الطوباوية كانت لا تحتاج إلى جمعيات ديمقراطية تمثيلية لأن المؤسس الطوباوي هو الذي كان يخلق المجتمع أو النظام الكامل، ويكون بالتالي مسؤولاً عن سياسته. القصد الذي كان يرافق المؤسس، سواء كان المجتمع طوبى دينية أو علمانية، كان يجعل أية مشاحنة، حول أشكال وقيم التنظيم، هرطقة في كثير من التجارب الطوباوية»(16).

علاوة على ذلك، إن المفكر المسؤول عن صياغة المذهب «الطوباوي» كان في كثير من الأحوال يتصور أن هو نفسه القائد أو الدكتاتور المسؤول عن تنظيم وإدارة وقيادة الطوبى أو المجتمع الجديد. توماس مور، صاحب أول طوبى حديثة، كتب إلى أرازموس، مفكر عصر النهضة، رسالة يقول فيها إنه كان باستمرار يتصور نفسه كسيد لهذه «الطوبى»، ويصف مشاعر الاعتزاز الذاتي التي كانت تغمره آنذاك(17). وقبل مور، نجد أن دانته يعطي نفسه التاج، تاج الإمبراطور، وتاج الأسقف عند مروره في جدار النار الذي يفصل بين المطهر وبين الجنة. كامبينالا تصور نفسه في دور الميتافيزيقي الكبير في طوبى «مدينة الشمس» التي يكشف فيها أيضاً أنه «من الرائع مشاهدة الرجال والنساء وهم يسيرون معاً، جماعياً، وفي طاعة دائمة لصوت الملك». هذا المثال التقليدي عن الطاعة الجماعية مارس أيضاً أثراً كبيراً في التصور الطوباوي الآخر «جمهورية حرة تماماً»، وكان معجباً جداً بالاستبدادية الأخلاقية الدقيقة التي أقامها كالفين في جنيف(18). وكابه تصور نفسه كمشرع للمدينة الفاضلة «إيكاريا». وأندريا يعترف بصراحة في الصفحات الأولى من «مدينته الفاضلة»، «إنني كونت هذه المدينة لي أنا، حيث أستطيع ممارسة الدكتاتورية»(19). أما وايتلينغ، فإنه كان يعلن بصراحة في مجرى عمله في أمريكا حيث هاجر لإقامة الطوبى التي يتطلع إليها «لو أن الجميع تبعوني كما تبع الإسرائيليون موسى من مصر، لكنت نجحت». هذا «النجاح» كان يمتد إلى الإنسانية كلها، ولا يقتصر على تجربة طوباوية واحدة. فعندما ذهب لزيارة «كومونه» أقامها أتباعه في ولاية «أياوا» في أمريكا، قال بأنه لأول مرة في حياته يقف على الأرض المقدسة التي تقوم فيها أخوة إنسانية ترمي بأن تكون عالمية، ثم فسر من جديد بأن مفاهيمه لم تكن تقتصر على دولة واحدة بل تتجه إلى المجتمع الإنساني ككل. وايتلينغ تصور نفسه أنه المخلّص لهذا المجتمع، وأن النجاح كان مضموناً إن بقي القادة ثابتين، وقبل الأعضاء والأتباع القيادة دون تبذير طاقاتهم وإمكاناتهم في خصومات وانشقاقات داخلية(20). المخلّص الثوري الذي كان يفترض به، تبعاً لوايتلينغ، أن يقود الإنسانية إلى الخلاص لم يكن يختلف عن الإمبراطور - المخلص القروسطي الذي قال به دانته(21).

هذه الأمثلة كافية في التمثيل على هذه الظاهرة وإبرازها. لاسكي يخلص، في الواقع، من دراسته الجامعة «للطوبى والثورة» إلى القول بأن عدداً قليلاً جداً من الطوباويين الثوريين عبر

التاريخ كشفوا عن ذلك النوع من الانضباط الروحي الذي يكتفي فقط بممارسة الدور الأكثر تواضعاً، أو دور متواضع في «مدينة» المستقبل. فالمفكرون الذين كانوا يتكلمون عن التفوق الطوباوي دللوا على أنه كان من الصعب جداً عليهم مقاومة إغراءات السلطة الغير محدودة، ولهذا نجدهم باستمرار يعتبرون أنفسهم محوراً للبنى الطوباوية(22).

أنجلز كتب إن كان العقل قد فشل حتى ذلك الوقت في إقامة المجتمع الطوباوي الذي قال به الطوباويون ومنهم كبار الطوباوية الاشتراكية، سان سيمون، فوريه، وأوين، فذلك لا يعود إلى عجز في العقل أو مبدأ العدالة بل إلى كون الناس لم يدركوا حقاً معناهما وطبيعتهما. ما كانت تحتاج إليه هذه التصورات الطوباوية كان، كما توحي كتاباتهم، الفرد العبقري الذي ظهر الآن وهو يدرك الحقيقة بوضوح. ظهور هذا الفرد والحقيقة التي تقترن به ليس حادثة حتمية تنتج عن ضرورة تكشف عنها حركة التطور التاريخي، بل مصادفة سعيدة صرفة. لهذا كان يمكن ظهوره منذ 500 عام من الخطأ والكفاح والعذاب(23)...

إن أنجلز بالغ ولا شك في هذا القول الذي يتهم به الاشتراكيين الطوباويين، الذين كانوا ـ وبشكل خاص سان سيمون، وشارل فوريه ـ يدركون تماماً أن الأحداث التاريخية والتحولات الاجتماعية تعكس حركة تطورية ذات عقلانية تاريخية كتبوا عنها بقدرة كبيرة. ولكن رغم ذلك، فإن نقد أنجلز كان صحيحاً من ناحية أساسية ف يما يتعلق بطبيعة الانتقال إلى المجتمع الجديد، وخصوصاً بالنسبة للحركات التي رجعت إليهم وثبتت تعاليمهم وكانت تنشغل بشكل خاص بهذا الدور الجذري المهم الذي يقوم به القائد أو المؤسس*.



الآلية الأولى، آلية الاعتماد على «الحاكم»، يمكن لها أن تكون آلية انتقال فعال إلى المجتمع الطوباوي الجديد، أو حتى آلية تكون وتنظم هذا المجتمع في تجربة معينة، ولكنها لا تستطيع أن تنقل هذا المجتمع الجديد إلى مجتمعات أخرى أو إلى الإنسانية كلها. هذا العمل الثاني كان مهمة الآلية الثانية، آلية التجربة ـ القدوة. فالطوباوية كانت تسعى إلى خلق عالم جديد تزول منه الشرور والآلام ويحقق الانسجام والأخوّة بين الناس، نتيجة انتشار عقلية جديدة يعلنون عنها في مؤسسات جديدة تنظم ذاتها في مجتمع جديد، وتجلب إليها المجتمعات الأخرى نتيجة عقلانيتها وفضيلتها.

المذاهب والتصورات كانت تلتقي هنا، في عملها على إقامة التجربة ـ القدوة أو النموذج كشاهد حسي على ما يجب أن يكون عليه الإنسان والمجتمع، وذلك على مرحلتين سلميتين تتجنب فيهما التحول الثوري الذي يفترض العنف؛ المرحلة الأولى تنشغل بإقامة هذه التجربة ـ القدوة التي تدل على إمكان تجديد الإنسان عقلاً وقلباً، في وعيه ومشاعره، والمرحلة الثانية

---

* هنا تجدر الإشارة أيضاً الى أن هناك بعض الباحثين الذين يرون أن بعض الطوباوات الكلاسيكية نفسها ك «الجمهورية»، و «الطوبى» تعكس أوضاع مجتمعات تاريخية ترجع اليها. فمن المعترف به مثلاً أن «الجمهورية» كانت تقتدي بتجربة طوباوية في أسبارطة: والتماثل القوي بين «الطوبي» وبين إمبراطورية «أنكا» دفع بعض النقدة الى التساؤل إن كانت أحداثها تعود الى شخص زار «البيرو» ودرس أوضاعها بقدر كبير من الدقة. هذا يشير بأن الطوباوات لم تكن نتيجة خيال صرف، وأنها كانت مرتبطة مباشرة أو غير مباشرة بالمراحل التاريخية التي كانت تظهر فيها (23).

تبدأ بعد نجاح المرحلة الأولى إلى حد ما على الأقل، وتتشغل بالعمل على امتداد التجربة إلى العالم وعولمتها بالدعوة إلى الاقتداء بالتجربة ـ القدوة.

المقصود من تجربة كهذه هو أن تمثل شهادة حسية مرئية على إرادة الخلاص تدعو إلى رفض العالم وقوانينه، المجتمع وتقاليده، وإلى العمل على تحقيق هذا الخلاص خارجهما إلى أن يمكن امتداده إلى العالم.. فكي يمكن تحقيق نظام اجتماعي جديد على هذه الأرض يجب، كما يكتب ڤكتور كونسيديران، أكبر أتباع فوريه، أن يتم تحقيقه في جماعات أو كومينوتات (Communes) صغيرة، ولكن في جماعة واحدة أولاً. هذه الآلية لتي تنتج عن التمرد، تمارس ذاتها في قطيعة حاسمة مع العالم، تعمل وتعبر عن ذاتها في التفاؤل بفاعلية المثال ومرونة الإنسان والطبيعة الإنسانية، التفاؤل بآلية متميزة وبسيطة ببساطة وبراءة الأطفال(24).

إن كانت الطريق إلى مجتمع كامل شامل على صعيد عالمي أو حتى في مجتمع معين، طريقاً ملأى بالصعوبات والعثرات، بله طريقاً مسدودة لا تنقاد إلى أية اتجاهات أو قوانين موضوعية، أو عقلانية تاريخية تدفع بها نحو مخرج نهائي، فإن المخرج الذي يطرح ذاته منطقياً يكون إقامة كومينوته صغيرة نموذجية يمكن أن تكون على الأقل ملجأ أو ميناء إنقاذ لمجموعات صغيرة إلى أن تصبح نموذجاً وقدوة عامة للإنسانية كلها. الطوباويون كانوا يرون بأن «كومينوته» كهذه ممكنة، وخصوصاً، إن أقيمت، كما كان يحدث، في مكان منعزل خارج المجتمعات الموجودة، ومن قبل مجموعة محدودة من الذين اختاروا هذا النمط الطوباوي كقاعدة لحياة جديدة. هنا يستطيع المنظرون الإصلاحيون تركيز طاقاتهم ومواردهم في مكان يختبرون فيه أفكارهم عملياً وفي الممارسة، حيث يحققون بفضل الحدود الضيقة المحدودة للتجربة، الأخوّة الحقيقية التي يسعون إليها، والتي تستحيل على التحقيق في صعيد عالمي أو حتى مجتمع بين المجتمعات العادية. لهذا لم يكن من الغريب أن تتخذ هذه الكومينوته الصغيرة صورة مكان معزول في المخططات الطوباوية، وفي كثير من الأحيان صورة جزيرة ترمز بقوة إليها كملجأ بعيد عن شرور وتحولات وآلام الحياة في المجتمعات العادية.

الطوباويون كانوا يستبعدون عادة العنف في الانتقال إلى المجتمع الجديد عبر العالم لأنهم كانوا مقتنعين تماماً بأن نجاح التجربة الأولى يعني اهتداء الإنسانية كلها، وحثّها في كل مكان على إقامة تجمعات مماثلة إلى أن يصبح العالم كله شبكة عامة لها. فوريه كان في الواقع، يعكس موقع الطوباويين بشكل عام عندما كان يعبر عن قناعته بأن خلق «كتيبة تعاونية» واحدة كاف في تكوين الإنسان الجديد. فوجودها يشكل في ذاته قدوة تجلب الناس إليها وتدفعهم إلى تغيير وجودهم ونمط حياتهم. إن تفوقها الهائل على غيرها من الأنظمة الاجتماعية الموجودة سيكون وضوحاً بارزاً بشكل مباشر وسريع، ولهذا فإن جميع الناس يتجهون إليها مقتنعين بها.

هـ. ج والز يكتب، في نقد للتصورات الطوباوية، بأن الأرض كلها أصبحت ضرورية أو شرطاً لأية طوبى حديثة. في الماضي كان يمكن تصور الطوبى في واد جبلي أو جزيرة لأن أمكنة نائية كهذه كانت تعني عزلة تبدو كافية كي يمكن للطوبى حماية وجودها من القوى

الخـارجـيـة. لكن اتجـاه الفكر الحـديث كله يـعـمل ضـد أية عـزلة من هذا النوع، أية ديمومة لطوباوات مغلقة كهذه(25). صحيح كما يقول والز إن الطوباوات كانت تتطلع، كما أشرت، إلى هذه العـزلة، ولكن يجب أن لا ننسى أنهـا كـانت تـريد من ذلك أن تتـحـول إلى تجـربة ـ قـدوة تستطيع أن تجذب إليها العالم كله قصد إعادة تكوينه في صورتها. فالهدف الأساسي من ذلك، هو الانطلاق من ذلك المكان المنعزل كموقع لها في تحويل الإنسانية وتغييرها وليس الانطواء على ذاتها والتقوقع في مكان كهذا.

برودون يقدم لنا صورة نقد آخر لهذا النوع من التجارب الطوباوية وهو نوع أكثر انتشاراً وأهمية. فهو يدين، مثلاً، كونسيديران، الصوت الأول لمذهب فوريه، لأنه أراد تغيير العالم بخلق «كومينوتات نموذجية» قصد إعادة تكوين العقول كما يريد، وهو شيء كان يثير برودون جداً. إنه يكتب «ما هذا...؟ إنك تريد توسيع حرية الناس... ولكنك تطالبهم كشرط للسعادة التي تعدهم بها، بأن يتخلوا لك عن أجسادهم، أرواحهم، عقولهم، تقاليدهم، منتوجاتهم، بأن يضعوا وجودهم كله في يدك. ولكن من أنت كي تحل حكمتك المحدودة محل العقل الخالد؟»(26). برودون ينتقد من هذه الزاوية أيضاً «الطوباوي» الاشتراكي لويس بلان ومفهوم «دولة الخدمات الاجتماعية» الذي قال به فيكتب «إنه يحتاج كما يكتب هو نفسه (أي بلان) إلى سلطة دكتاتورية لتحسين العالم»(27). هذا المفهوم الطوباوي حول «تجربة ـ قدوة» تستطيع بوجودها ذاته أن تحول المجتمعات الأخرى، بل الإنسانية كلها، في صورتها التي تمثل مجتمعاً جديداً منسجماً متكاملاً يكون قد وضع نهاية للصراعات والشرور والآلام الاجتماعية والإنسانية، هذا المفهوم كان يعبر عن رجوع التصورات والمذاهب «الطوباوية» إلى العقل كمنطلق لها والاعتماد عليه في ذاته كأداة في تحقيق المقاصد التي تتطلع إليها وإحداث التحولات التي تفترضها. لهذا أصبحت كلمة «طوباوي» مرادفاً لتطلعات ومثل مجردة تقع خارج الواقع الاجتماعي التاريخي الموضوعي فتعمل وتتحرك وكأن هذا الواقع غير موجود.

كل المشاريع والمخططات التي ترمي إلى تحسين أو تغيير الأوضاع الاجتماعية السياسية، تعبر عن رغبة في ذلك وترجع إلى العقل فقط في تبرير وجودها وعقلنة أهدافها، ولكن دون دراسة علاقة ذلك بالقوى والتحولات الموضوعية الموجودة أو التي يمكن أن توجد في ضوء ما هو موجود، تكون مشاريع ومخططات طوباوية. لهذا يمكن أن ندين «كطوباوي» كل من يخطط لتغيير النظام الاجتماعي عن طريق العقل أو التخطيط العقلاني متجاهلاً في ذلك ضرورة الرجوع إلى الواقع الاجتماعي التاريخي الموضوعي، وتحولاته، وحركة وجدلية هذه التحولات.

فوريه، مثلاً، يكتب في هذا الخط «ليس هناك من شيء جيد حول الحقيقة في ذاتها، فهي جيدة نسبياً فقط، وفق نتائجها» ولكنه يضيف بأن قوة الحقيقة التي يكشف عنها تستطيع إسقاط الحضارة كلها في سنتين(28). وروبرت أوين، أب الاشتراكية البريطانية، كتب، «أية هوية عامة، من الأحسن إلى الأسوأ، يمكن أن تعطى لأية كومينوته، وحتى للعالم بشكل عام، بتطبيق الأدوات الملائمة، الأدوات التي تكون إلى حد كبير في إمرة وتحت سيطرة الذين يمارسون نفوذاً في القضايا الإنسانية»(29) هذه الأدوات كانت تعني، بالنسبة للطوباويين، العقل، والمعرفة والتعليم اللذين يترتبان على العقل ويرتبطان به.

لهذا يمكن القول، إن إيمان الطوباويين بالاعتماد على قوة المعرفة في تحقيق تحول أخلاقي جذري لم يكن حلماً أو وهماً من الزاوية الخاصة التي انطلقوا منها في نظرتهم إلى الموضوع. فإن كان الإنسان غير محتوم باتجاهات وراثية معينة، وإن كانت الأوضاع الخارجية هي التي تحدد تكوين شخصيته، وإن كانت المعرفة العلمية تتوافر بازدياد مطرد للإنسان، وإن كان التعليم يوفر أداة فعالة في نقل هذه المعرفة واستخدامها، وتغيير هذه الأوضاع في ضوئها، تصبح النتيجة التي خلصوا إليها من حيث التجربة. القدوة التي قالوا بها كطريق إلى المجتمع الجديد على صعيد إنساني عام نتيجة عقلانية، ومقنعة من حيث منطلقها. في هذا المفهوم «كل شيء يعتمد على التعليم ويرتبط به، وعندما يرى الناس هذا، فإنهم يضعون موضع التنفيذ أحسن التعليم الممكن ويصبحون بالتالي قادرين على خلق المجتمع الكامل»(30) فالكمال الإنساني «يصبح ممكن التحقيق جماعياً عن طريق التعليم المستتير الشامل، هذا التعليم يخفض الفروق الفردية إلى أدنى درجة ممكنة في المجموع ككل، وكل فرد يحقق درجة كماله الخاص بتطوير جميع إمكاناته الخاصة»(31).

هذا المفهوم يشير ليس فقط إلى قدرة الإنسان على ممارسة التفكير العقلاني، بل يشير أيضاً إلى قدرته على استيعاب الحقائق التي يمكن لهذا العقل أن يكشف عنها، وعلى تطبيق المعرفة التي يصل إليها. مفهوم كهذا يناسب جيداً فكرة التكاملية الإنسانية كسيرورة تتسع باستمرار ودون حدود، وتنسجم تماماً مع فكرة المجتمع الجديد. لهذا كان الطوباويون يعزون للمعرفة القدرة على تحسين أوضاع الإنسان. «فالمعرفة كانت بالنسبة لهم كلّية القدرة، مطلقة، ولا يمكن لأحد أن يقاوم قوتها... إلتزام هؤلاء بالعقل كالخاصة الإنسانية العليا يجد تبريره في دور العقل كأداة للإنسجام الاجتماعي. فالعقل يمارس في نظرهم دوراً تربوياً اجتماعياً»(32). غودوين، الذي يعتبره بعض الباحثين كأحد وجوه الاشتراكية الطوباوية، عبر عن هذا الموقف عندما كتب «العقل مكوّن لتنظيم سلوكنا... ولهذا يجب أن نتطلع إلى العقل في تحسين أوضاعنا الاجتماعية، ولكن العقل يرتبط في وضوحه وقوته بتنمية المعرفة... فالطريقة المباشرة والوحيدة إلى معرفة الإنسان والطبيعة الإنسانية وبلوغ السعادة هي في تنمية المعرفة»(33).

هذا كان يعني الاعتماد على أصحاب هذه المعرفة في بناء، تنظيم، إرشاد وقيادة المجتمع الجديد. إن إحدى آليات السلطة، التي تعرف تاريخاً طوباوياً طويلاً، هي حكم يقوم على الاستحقاق والكفاية ويتشكل من خبراء غير سياسيين. دعاة هذه الآلية يبررون استخدامها لأنها ملائمة وفعالة. بما أن إدراك المصلحة العامة يتطلب درجة عليا من الوعي، قدرة ومؤهلات عالية في ترجمة هذا الإدراك إلى الواقع في خدمة هذه المصلحة، وبما أن هذا الإدراك يفرض إعداداً طويلاً وإمكانات خلاقة، وبما أن الإنسان العادي لا يحقق هذا الإدراك، وجب إذن منح القيادة أو السلطة السياسية إلى الخبراء وذوي المؤهلات الضرورية لإدارة المجتمع والمؤسسات الحكومية. الديمقراطية تعي هذا النقص فيها ولكنها تتحمل اللافاعلية التي تنتج عن وسائلها كي تستطيع الاحتفاظ بمثلها، ولكن بما أن الطوباويين لا يلتزمون بهذه المثل أو بالمذهب الديمقراطي الليبرالي الذي تنتج عنه، فإنهم يرون أن عليهم اختيار الخبرة،

المعرفة، والفاعلية، كما صنع سان سيمون في فكرة السلطة العلمية. الصناعية التي دعا إليها(34). هذه الملاحظات تدل على أن «الاشتراكي الطوباوي يرتبط بتقليد فلسفة التنوير وينقاد بالتالي للعقل، ولكن بالإضافة إلى ذلك، هناك توكيد على الفرد المتفوق أو العبقري كأداة في التعبير عن العقل، عن العدالة والحقيقة في مدينة فاضلة»(35). إن تكاملية سان سيمون في الاشتراكية الطوباوية ترتبط، كتكاملية كوندورسه في فلسفة التنوير، بالفرضية القائلة بأن تحسن معرفة نخبة علمية يرفع المجتمع كله بشكل يجعله قريباً من الكمال الفعلي والأخلاقي. ولكن بالإضافة إلى هذا التماثل الممكن القول به، هناك فرق أساسي من هذه الزاوية بين فلسفة التنوير والاشتراكية الطوباوية. فالأولى جعلت مجتمعها الجديد من صنع حركة التاريخ التقدمية، نتيجة تتمخض عنها هذه الحركة، ولكن الثانية فصلت الاثنين واتخذت قفزة أخلاقية مثالية إلى هذا المجتمع، وهذا أثار أهم نقد لها.

برودون، مثلاً، كان يؤيد مقاصد الطوباويين، ولكنه كان يدين بشدة إهمالهم للواقع الاجتماعي التاريخي الذي يعملون فيه، وللوقائع التي تتناقض مع مثلهم. إنهم كانوا على حق في قصدهم الكبير وهو إعادة بناء العالم، ولكن خطأهم كان «الاستمرار في الحلم الديني وذلك بالإسراع إلى مستقبل وهمي بدلاً من إدراك الواقع الذي يستحقه»(36). في هذا كان برودون يعبر عن موقف مماثل بين كثيرين من المفكرين*. المعرفة مسألة مهمة وأساسية ولا شك في إقامة أي مجتمع كامل أو جديد، ولكن الطوباويين يفترضون علاقة ضرورة بين المعرفة العلمية، التقدم الأخلاقي، والكمال. هذه علاقة زائفة لا تجد ما يبررها حقاً على صعيد عام، لأن تقدم هذه المعرفة لا يعني في ذاته تقدماً مقابلاً في إدراك كيفية استخدامها لمصلحة الإنسانية، رغبة في القيام بهذا، ضمانة بأنها لا تسخر لأغراض عدوانية أو مضرة لها أو تقود إلى نتائج مدمرة حتى وإن كانت المقاصد التي توجهها وتنطلق منها مقاصد صالحة وجيدة. تجارب القرن العشرين كافية في التدليل الواضح الحاسم على ذلك.

---

* هذا الاعتماد على العقل في إعادة تكوين الإنسان والمجتمع، ولكن دون ربط ذلك بإدراك الواقع الذي يستحقه، لم يقتصر طبعاً على طوباويين بل كان ولا يزال يجد من يمثله بين هؤلاء المفكرين. إننا نجد، مثلاً حتى مؤرخاً ومفكراً كبيرا مثل: «هـ. ج والز» يرجع الى العقل، يكتفي به، ويرى أن من الممكن الاعتماد على الخيال الانساني في صياغة بنية حضارة المستقبل. إنه يطبق مقياسين بسيطين فقط وهما: هل نرغب بحضارة كهذه؟... هل هي منطقية؟... كل الصعوبات العملية تختفي أمام هذا التفاؤل. كل ما تحتاجه الإنسانية كي تحقق سعادتها الدائمة هو تبنيها لبرنامجه الذي يتشكل من خمسة عناصر.

1. علم الملكية كأساس للحرية والعدالة.

2. علم العملة لتأمين واسطة اقتصادية فعالة والاحتفاظ بها.

3. علم سياسة وأعمال جماعية حيث يتعلم الناس العمل لصالحهم المشتركة بانسجام تام.

4. علم سياسة عالمية ينهي الحروب والقسوة، وتبذير الطاقات بين الشعوب المختلفة، ويعلمها العمل في سبيل مصالحها الواحدة.

5. نظام تعليمي تربوي عالمي(37).

8.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في الفوضوية

الفوضوية تعني قبل كل شيء إلغاء الدولة وكل شكل من أشكال السلطة السياسية. الفوضويون قد يختلفون حول جوانب أخرى أساسية في مذاهبهم الفوضوية، ولكنهم يلتقون كلهم في هذا المبدأ، أولاً، ثم في صورة المجتمع الجديد الذي يفترض به أن يترتب على إلغاء الدولة، وأن يظهر مباشرة عند تدميرها. فمنهم من يكون إصلاحياً ويقول بالمذهب الفردي مثل غودين، وبرودون وشتارنر، وتولستوي، ومنهم من يكون ثورياً يدعو إلى العنف الثوري والمذهب الشيوعي أو الإشتراكي ككروبوتكين وباكونين. أكثريتهم الكبيرة قد تقول بطبيعة إنسانية صالحة وطيبة من حيث تكوينها، ولكن هناك بينهم من كان يقول أيضاً ك برودون، مثلاً، إن هذه الطبيعة شريرة وفاسدة في ذاتها، إلخ... ولكن جميع هؤلاء - مع الاتجاهات السياسية والمدارس الفكرية التي رجعت إلى مذاهبهم - كانوا يلتقون في هذه الأرضية الواحدة: ضرورة إزالة الدولة، وصورة مجتمع جديد يشترط ظهوره هذه الإزالة. هنا سأقدم آلية تنظيم المجتمع الفوضوي الجديد كما أدركها وصاغها فلاسفة الفوضوية الكبار، غودوين، برودون، باكونين، وكروبوتكين.

المبدأ القائل بأن الدولة غير ضرورية، ظهر لأول مرة بشكل واضح في فكر ويليام غودوين في نهاية القرن الثامن عشر(1). غودوين* كان مقتنعاً بقدرة المجتمع على التنظيم الذاتي المستقل إلى درجة رأى معها أن من الممكن الاستغناء تماماً عن القانون والحكم السياسي. فكره كان ينطوي أيضاً على العنصرين الأساسيين الآخرين في الفوضوية، فهو يدين القانون كشيء مصطنع، والسلطة السياسية أو الدولة كسلطة قمعية وغير طبيعية(2). أما طريق المجتمع والإنسان إلى تحقيق هذه المقاصد فهي العقل.

ولكن إن كان الناس، كما يكتب غودوين، يعيشون حتى الآن ورغم جميع إمكاناتهم العقلية في أوضاع سيئة، عاجزين عن تحقيق هذه الإمكانات، دون قدرة على تجاوز ما تنطوي عليه

* هنا تجدر الاشارة الى ان غوديون رفض التسمية الفوضوية وكان يكتب معبراً، في الواقع، عن مجرى فلسفة التنوير، بالإضافة الى غودوين، يمكن ان نذكر ايضاً شتارنر وتولستوي اللذين رفضا أيضاً هذه التسمية.

إنسانيتهم من خلل ونقص، بعيدين عن تحقيق الكمال الذي يؤهلهم له العقل، مسؤولين عن تاريخ ليس أساسياً أكثر من سجل للجرائم، إلخ... فإن السبب في قناعته بسيط وهو أن الآراء والأفكار التي تسيطر على أعمالهم هي آراء وأفكار سبقية ومغرضة تسهر على دعمها وتغذيتها قوى شريرة، وفي طليعتها الكنيسة والدولة. ولكن هذا التشويه لا يستطيع أن يصمد أمام العقل عند استخدامه ضده. فالفيلسوف قادر على أن يحرر الناس من هذه الأفكار المغرضة إن هو قام بالجهد الفكري الضروري في إعداد أدلته، وإن هو استطاع أن يناقشهم بها في حرية. لهذا، إن هو فشل في بعض الأحيان في تحقيق هذه النتيجة، فذلك يعني فقط أن الأدلة التي اعتمد عليها لم تكن واضحة ومتكاملة إلى درجة كافية، لأن الجهد الفكري الذي وضعه فيها لم يكن كافياً. هذه هي الأرضية التي رجع إليها غودوين في قناعته بإمكان تحقيق كمال الإنسان ومجتمعه الجديد. فالعقل آلية فعالة مضمونة النجاح، في المدى البعيد على الأقل، في قيادة هذا الإنسان إلى المجتمع الكامل وتنظيمه كجنة أرضية. فهو قادر أن يبدد جوانب الضعف الأخلاقي، أو الرذائل التي تعثر هذا الطريق واستبدالها بمبادىء نبيلة ومفيدة. لهذا كان غودوين مطمئناً إلى تحقيق هذا المجتمع، أو على الأقل متفائلاً جداً بذلك لأن كل كمال أو تفوق يستطيع الإنسان تصوره وإدراكه، هو كما يكتب، تفوق أو كمال قادر على تحقيقه، ما عدا حالات تستثنيها بشكل واضح وحسي ملموس، بنيتها ذاتها.

بما أن كل شيء يدل على أن معرفتنا العلمية تتقدم مع الوقت، وبما أن معرفتنا بطبيعة الأشياء كما هي عليه تشير إلى أنها في تحسن مستمر، فإن ظواهر الجهل، وبالتالي ظواهر الضعف الأخلاقي نفسها ستزول تدريجياً إلى أن يسود العقل تماماً، فيظهر مع ذلك المجتمع الجديد المنظم من قبل هذا العقل. هذا ممكن طبعاً إذا استطاع هذا العقل أن يهزم في نفس الوقت القوى الشريرة والمصالح الخاصة فيمنع عليها النجاح في تعثير عمل الفلاسفة المتنورين على تنوير الآخرين، وإعدادهم للاعتماد على العقل كآلية تعيد تكوين المجتمع وتنظيمه من جديد. إن كان من الممكن تجميد عمل هذه القوى الشريرة فتعجز عن تعثير نقل المعرفة العملية الجديدة إلى الناس، فإن نمو هذه المعرفة سيحمل معه تحسيناً دائماً للإنسان وأوضاعه وبشكل غير محدود، لأن هذا النمو هو نفسه غير محدود.

هذه هي النظرية التي يحدد بها غوديون الآلية التي تقود إلى المجتمع الجديد وهي الآلية التي يفترض بها تنظيم هذا المجتمع، ولكن غودوين لا يحدد الكيفية التي تمارس فيها هذا التنظيم. الخط الفكري الذي عبر عنه عصر التنوير في تحقيق المجتمع الجديد وهو الاعتماد على العقل كآلية في صنع الإنسان من جديد كان، كما هو واضح، الخط الذي انطلق منه غودوين في تطلعاته إلى تحرير الإنسان وخلق هذا المجتمع. إنه خط بلغ، في الواقع، قمة عليا على يده. إن كنا نريد حقاً تحقيق الكمال أو المجتمع الجديد، وجب تغيير آراء وأفكار الناس بالكشف عن الحقيقة، باستخدام الأدلة العقلانية، بالاحتكام إلى المعرفة، وليس بالاعتماد على التشريع أو على حكام متنورين، كما كان يقول معظم فلاسفة عصر التنوير. «فالديمقراطية فشلت في أن تنتج حتى الآن حالة تمثل العدالة الاجتماعية الحقيقية، وهذا السقوط يعود جزئياً» كما يكتب غوديون. «إلى نقص في توفر شعور صحيح بقوة الحقيقة وقيمة

الصدق»(3). العقل الذي يمثل أداة هذه الحقيقة يمثل بالتالي الطريق إلى الديمقراطية الصحيحة وما تقترن به من عدالة اجتماعية حقيقية. الانتقال إلى المجتمع الجديد ينتج عفوياً عن تقدم هذا العقل ولا يحتاج، كما يبدو، إلى أي وصف مفصل أو تحديد دقيق عن طريق العقل كآلية له. فتقدم العقل كاف في ذاته لخلق الانسجام المتناسق الذي يحتاج إليه هذا المجتمع. هذه النظرية التي يحدد بها غودوين الآلية التي تقود إلى ظهور المجتمع الجديد، والتي يفترض بها تنظيمه أيضاً، قد توحي بأنها نظرية ساذجة بسبب اعتمادها بهذا الشكل الكلي على العقل وإيمانها به. ولكن غودوين كان، في الواقع، يدرك تماماً أبعاد «القوى الشريرة»، أهمية الأهواء والآراء والمصالح المغرضة، قوة التزمت الذي تغذيه مؤسسات فاسدة كالدولة والكنيسة، ولكنه كان يؤمن بأن من الممكن للعقل أن ينجح ضدها ويقود إلى المجتمع الكامل لأن الأساس الذي يعتمد عليه أي المعرفة العلمية، هو أساس تقدم متكامل يزيد من تكامله ونموه مع الوقت(4).

غودوين اعترف بأن المشاعر تتحكم في العقل إن نحن فهمنا من ذلك أن العقل لا يستطيع العمل دون المشاعر كأداة له. ولكن هذه المشاعر تخضع للعقل إن نحن فهمنا من ذلك أيضاً أن المشاعر تصغي لهذا العقل وتعمل بأحكامه إن هو كشف لها، كما يقول غودوين، عن الواقع كما هو، فيصبح من الممكن عندئذ تغيير مشاعر الناس، ضبطها أو تغييرها بتغيير أفكارهم. فمن الممكن، إذن، ليس فقط تغيير سلوك الناس وضبطه في وجهة معينة، بل تغيير مشاعر الناس نفسها. فمن الممكن، مثلاً، تحويل مشاعرهم إلى محبة ما كانوا يكرهون، أو كراهية ما كانوا يحبون، إلى احترام ما كانوا يزدرون، وازدراء ما كانوا يحترمون إلخ...*.

المصلح قد لا يتمكن من تغيير مشاعر الناس لأن هؤلاء قد يستمرون، أو سيستمرون على الشعور بالحقد، الحب، الحسد، الكبت، القلق، البحث عن اللذة وتجنب الألم، إلخ...، ولكن المصلح المستنير يستطيع عن طريق الحوار العقلاني، والأدلة الموضوعية والعلمية، عن طريق الكشف عن الحقيقة والتدليل عليها، أن يغير وجهة هذه المشاعر أو طريقة استخدامها وتوجيهها إلى خدمة كمال الإنسان أو تحقيق المجتمع الجديد(5). ولكن هذا لا يزال بعيداً عن تحديد الآلية التي تنظم المجتمع الجديد، فالعقل قد يحقق هيمنة على المشاعر وضبط إتجاهها، وهو قد ينجح في التحول إلى أداة فعالة كأساس للعلاقات القائمة بين الناس، ولكن هذا لا يعني حلاً أو تصميماً عملياً لتنظيم هذا المجتمع. حتى وإن افترضنا جدلاً أن أداة العقل قادرة على إعداد الناس إعداداً ملائماً لهذا المجتمع، فإن النقص يستمر، وهو كيفية تنظيم هؤلاء في هذا المجتمع أو الآلية القادرة على ذلك. هذا النقص يلازم في أشكال مختلفة، المذاهب الفوضوية الأخرى.



* هنا تجدر الاشارة الى ان دافيد هيوم حاول في ذلك الوقت، القرن الثامن عشر، وقبل غودين، أن يدلل على أن العقل وحده لا يستطيع أبداً إنتاج أي عمل او إفراز اية إرادة، إنه عبد المشاعر ويجب ان يكون عبداً لها، ولكن هيوم اعترف رغم ذلك بأنه «عندما ندرك زور أي افتراض أو عدم كفاية أية وسائل، فإن مشاعرنا تخضع عندئذ للعقل دون أية معارضة(6).

برودون أراد خلق نظام جديد يقوم على «التعاون» و«توازن القوى الاقتصادية»، نظام يحل محل السلطات السياسية. إن قدر السلطة أو الدولة هو أن «تذوب في النظام الصناعي» الذي يمتصها. هذا الامتصاص ينتج عن إعادة تنظيم القوى الاقتصادية* . «تبادلية المنافع»، النظام الذي دعا إليه كان يماثل، في الواقع، مشاريع الطوباويين الآخرين في ذلك الوقت. فهناك بنك تعاوني يمنح قروضاً دون فائدة للعمال المنتجين، ويوزع ما ينتجون من سلع وخدمات.

هذه «التبادلية»** كانت تتميز، في ما تتميز به من سمات رئيسية، بغياب أي دور للدولة فيها، فجميع المعاملات التي يفترضها هذا النظام تكون بين البنك، المنتجين، والمستهلكين. عام 1849 شهد تأسيس بنك من هذا النوع، وبرودون نفسه كان يشارك في ذلك، ولكن المشروع فشل(7). ما كان يؤكد عليه برودون كأساس للمجتمع الفوضوي الجديد كان العقود وليس العلاقات الأخوية، العقود التي تعقد على أساس عقلاني، وكشيء يختلف عن القوانين التي تفرض بالقوة وتعتمد عليها، أو روابط الأخوة التي تجد أرضيتها في المشاعر وليس في العقل، ولهذا كتب بأنه يرتاب بهذه الروابط كما يرتاب بهذه المشاعر. برودون يحول الاقتصاد الحر إلى سياسة اجتماعية يجب أن تترك لعلم حر بين الجماعات والأفراد المتعاقدين بحرية. لهذا نراه يكتب بأن «المجتمع المثالي الذي يتطلع إليه يعني أن التجارة، الشكل الحسي للتعاقد، تحل محل القانون»(8).

ولكن كيف يتم تنظيم وإدارة مجتمع مساواتي وعادل كالمجتمع الذي يدعو إليه؟... «برودون كان ساكتاً حول هذه القضايا الأساسية. فقد كتب كثيراً حول المجتمع الجديد الذي تطلع إليه، حول التناقضات والتطورات التاريخية التي تدفع نحوه، وكيف أن هذا المجتمع يمثل تركيباً نتج عن التقدم الجدلي التاريخي، ولكن برودون لم يوفر لنا أية إجابات عن الأسئلة التالية وهي: كيف يجب إنجاز هذا التركيب وكيف يمكن حل الصراعات بعد تحقيقه؟»(9).

برودون قلد نموذجي روسو ومونتسكيو في مناقشته للحاجة الضرورية إلى الروح المثير الذي تنطوي عليه الفضيلة العامة. ولكن لم يكن هناك، من حيث الآلية، نماذج يقلدها. روسو ومونتسكيو اختلفا حول أحسن إطار مؤسساتي لعمل الجمهورية... كتابات برودون لا تكشف عن شيء أساسي لها في ما يتعلق بعمل الجمهورية المؤسساتي الصحيح، أي بآلية عملها(10). هدف برودون كان مثالاً غامضاً يقول بوحدة إنسانية شاملة، ولكننا لا نعرف، مع الأسف، السمات الإيجابية التي ميز بها هذا المثال الجمهوري المجرد. فهو لا يقدم هنا أيضاً أي مفهوم واضح حول البنية المؤسساتية لهذه الوحدة، ولا يناقش الوسائل التي يستطيع بها الشعب أن يحرر نفسه فيها من شبكة المراتبية في المجتمعات الموجودة(11).

في «برنامجه الثوري» تكلم برودون عن تنظيم المجتمع في جماعات أو اتحادات من العمال

---

* برودون يذكر بعض «الاصلاحات المحدودة في تحقيق ذلك وهي تخفيض مستوى التسليف الذي كان يعني، بالنسبة له إزالة الارستقراطية الحالية، تصحيح الاجور أو تغيير طبيعتها، تعزيز اتحادات العمال في بعض الصناعات، تنظيم المقايضة من جديد او تحديد ثمن السلع وفق تكاليف الانتاج.

** Mutualisme.

والمهنيين التي تنظم ذاتها بطريقة ديمقراطية. هذه الاتحادات تشكل مؤتمراً يحدد كيفية معالجة القضايا العامة التي تتجاوز كفاية أو قدرة كل واحد منها كالصحة العامة، نظام العدالة، الأعمال العامة. هذا بقي الأساس لنظريته حول الفيدرالية المهنية، ولكن بعد عام 1852 أضاف برودون فيدرالية جغرافية أخرى إلى هذه الأخيرة. كل هذه الاتحادت، العمالية والمهنية والمحلية كان يجب أن توفر الأساس لمراتبية تنظيمات تمتمد إلى فرنسا، ثم إلى أوروبا، وأخيراً إلى العالم كله. الغاية التي كان برودون يريد تحقيقها، هي توزيع السلطة على هذه الاتحادات بطريقة تتناقض مع تركيزها في الأنظمة السياسية الاجتماعية السابقة. هذه الأنظمة، سواء كانت ملكية، يعقوبية، ليبرالية، شيوعية، إلخ... كانت لا تكشف، في قناعته، عن أي فرق في ما بينها، لأنها كانت كلها تعني سلطة مكزية مركزة. هدفه كان «حالة من المساواة الاجتماعية... تعني الحرية في النظام والاستقلال في الوحدة»(12). إن أحد العناصر الأساسية في تفكير برودون هنا هو استقلال الجماعات والأفراد الذين يتشكل منهم المجتمع، وتوكيده على قدرة أو أهلية هؤلاء، بأن يحددوا بذاتهم القوانين والضوابط الاجتماعية التي يمكن السماح بوجودها والعلاقات السياسية الأساسية بين هؤلاء الأفراد والجماعات، تكون، كما يقول برودون، محدودة وعادلة وتنتج عن اتفاقيات تعاقدية. فالعقود تتميز بالفضيلة التالية وهي أنها تتميز بفضيلة أخرى قد تكون أهم وهي أنها حرة وإرادية تماماً، أي يدخلها هؤلاء ويخرجون منها بحرية ووفق إرادتهم. الوحدة السياسية تنتج عن تنسيق أو تناسق الوحدات المحلية وليس عن إدارتها من فوق.

المطالبة بموافقة مدروسة مستمرة من قبل جميع المواطنين على كل عمل جماعي يكمن وراء كل النقد الذي يوجهه برودون إلى الدولة وإلى التقليد الذي يرجع إلى روسو. إنه يفرض أن يتخذ كل طرف من الأطراف المتعادلة «واجبات تجاه كل طرف آخر، وأن تكون هذه الواجبات المتبادلة متعادلة من حيث القيمة بالنسبة لكل الأطراف المعنية. هذه الواجبات تتميز بقوة حقيقية، ولكن فقط عندما يكون كل متعاقد راضياً أو مقتنعاً بأن الترتيب أو العقد القائم لا يزال يفرض ذاته أخلاقياً وعقلانياً»(13). وبما أن الوحدة المحلية (التجمع المحلي) هي الوحدة الأساسية وجب أن تملك، كما يكتب برودون، السمات التي تحدد جماعة طبيعية، ولكنه لا يدرس بدقة المشاكل التي يمكن أن تواجه «الحكومة الاتحادية» والتي يمكن أن تثيرها سواء التجمعات المحلية التي قد تكون منقسمة إلى درجة لا تسمح باعتبارها طبيعية، أو جماعات طبيعية لا تشكل حقاً وحدات محلية متماسكة نتيجة توزعها الجغرافي الواسع الانتشار. «السيادة الحقيقية الوحيدة بالنسبة لبرودون يجب أن تكون سيادة الأفراد، وهي سيادة تعكس نظام المراتبية السياسية، فسلطات ووظائف الاتحادات أو التحالفات الكونفيدرالية بين الدول تقل مع اتساع حجمها ونطاقها، والعمل المشترك في كل مستوى لا يمتد إلى عدد من الوحدات المحلية يزيد عن الحد الأدنى في تنفيذ مشروع ما»(14).

أعمال برودون الفكرية الأولى كانت في أكثرها مركزة على نقد النظام الاجتماعي الموجود والتنبيه إلى المبادىء العامة التي يجب أن تقود الإصلاح السياسي الاجتماعي(15). إنه كان ينشغل أساساً بمسألة المساواة والعدالة «والفضيلة المدنية» التي يعني غيابها سقوط

المجتمع في البربرية. وبرودون كان يركز، في ذلك الوقت، على برنامج إيجابي يحض ويحثّ على التجديد الأخلاقي وعلى التعليم وكأنه يؤمن بأن المساواة والفضيلة تعوضان من حيث الحماس الأخلاقي عما كان ينقصهما من تخطيط دقيق وموضوعي. هذا الاتجاه الأخلاقي القوي الذي كان يميز اشتراكية برودون كان ظاهرة عامة في ذلك الوقت، ويمتد إلى فكر جميع المفكرين الاجتماعيين في جيله من الذين كانوا يتطلعون إلى مجتمع جديد. إن مثلهم الاجتماعية كانت تعكس تقززهم الاجتماعي من الشرور الاجتماعية والفضائح الأخلاقية في العالم الذي كانوا يعيشون فيه. هذا قاد طبيعياً إلى نقمة أخلاقية عارمة، ولكنها نقمة عاجزة أن توفر في ذاتها الأساس الموضوعي لبرامج إيجابية متناسقة. هذا كان يتطلب تحاليل اجتماعية تاريخية علمية جامعة غير متوفرة لها. هؤلاء كانوا، بكلمة أخرى، «طوباويين».

الاتجاه إلى الاتحادات كحل عملي، كآلية لتنظيم المجتمع الجديد كان، من ناحية أخرى، ظاهرة عامة في ذلك الوقت، وقد ظهر أولاً في أوساط العمال ونتيجة تجاربهم الخاصة. هؤلاء كانوا يرون، بعد عام 1830، أن تشكيل هذه الاتحادات يمثل الأداة الأساسية لتحررهم، وللتجديد الأخلاقي الذي كانوا يرغبون به. فالعمال أنفسهم هم الذين يسيطرون في هذه الاتحادات على إنتاج عملهم، ويتغلبون بها على فردية وأنانية العلاقات الاقتصادية. الغموض الذي ميز هذه الآلية في فكر برودون واضح أيضاً في التغيير الذي لازم تسميتها التي ترمز إلى تكوينها الذي يفترض به أن يوفق بين المنافسة والتعاون. ففي البداية، في «مفكرات»، كانت تسمى «الاتحاد التقدمي»، ثم تغير اسمها إلى «التبادلية النفعية» في كتاب «نظام التناقضات الاقتصادية». ولكن بعد عامين غيّر برودون مرة أخرى اسمها إلى «فوضوية إيجابية». في مرحلة لاحقة حوّل برودون هذه الآلية، آلية الاتحادات، إلى خمس اتحادات كبيرة كالحل الأحسن في تكوين علاقة صحيحة بين التنظيمات المهنية وصنع القرارات السياسية، بين الحياة الاقتصادية والثقافية وبين الدولة. هذا التحول الجديد، كان، في الواقع، تصميماً لديمقراطية صناعية موسعة بطريقة تمتد إلى إدارة المشاغل السياسية القومية، وترمي كتصميماته السابقة إلى تجريد النخبات المالية، والسياسية التقليدية من سلطاتها السياسية والاقتصادية. إنه كان، علاوة على ذلك، برنامجاً يؤكد على الطبيعة الاقتصادية الأساسية للعلاقات الاجتماعية والإصلاحات التي يحتاج المجتمع إليها. ولكن هذا التحول أو البرنامج الجديد «بقي كتصوراته السابقة ساذجاً إلى حد ما. فكما كان يعتقد سابقاً أن تشكيل بعض الاتحادات التقدمية سيقود إلى تحول أساسي في المجتمع، أصبح حالياً يتصور في البرنامج الجديد أنه حالما يتم تنظيم قطاعات المجتمع المنتجة في نقابات كبيرة كهذه، ويبدأ عمل ما أسماه مصرف المقايضة، فإن الصراعات الاقتصادية التقليدية تزول عندئذ بشكل خارق إعجازي. برودون كان يبدو متفائلاً بأن قوانين العدالة والمساواة الثابتة ستظهر منتصرة عندما تشكل هذه النقابات وتمارس سلطة اقتصادية اجتماعية حقيقية»(16). ولكن رغم هذا التوكيد على أهمية وأولوية هذه الاتحادات كحل للمشكلة الاجتماعية وكآلية لتنمية المجتمع الجديد، فإن برودون عبر في سياق آخر عن تحفظات أساسية حيالها. فهذه الاتحادات، كما يبدو من رسالة موجهة إلى صديق له، تشكل الأساس الضروري للنظام الاجتماعي السياسي ومحور

صنع القرار السياسي، ولكنها تبقى رغم ذلك «ضرورة تعيسة»، وهي تعيسة لأنها تحد وتقيد الحرية الفردية، وتعثر تعبير الإنسان الحر عن رغباته الاقتصادية والاجتماعية(17). هذه التحفظات تزداد قوة ووضوحاً في كتاب «فكرة الثورة في القرن التاسع عشر»(18).

في «برنامج ثوري»، عبر برودون مرة أخرى عن رغبته بمجتمع جديد تكون فيه عملية صنع القرار السياسي قائمة على أساس من الاتحادات المهنية التي تحدد بنيتها الخاصة وتنتخب ديمقراطياً المسؤولين عن إدارتها. ولكن في الخمسينات والستينات، نجد أن برودون أعاد التفكير في العلاقة بين السياسة والتحول الاجتماعي فتخلى عن الفقرات التي كانت تدعو في كتاباته السابقة إلى إلغاء كلي ومباشر للدولة أو السياسة، وأكد على تلك التي تقول بأن السلطة يجب أن تكون كامنة في المؤسسات التي تمثل الأساس المهني ـ الاقتصادي للمجتمع. صنع القرار السياسي يجب، بالقدر الذي تكون هناك حاجة إليه، أن يعكس هذا الأساس ويقوم عليه. إن إلغاء السياسة تماماً ونهائياً أصبح مثالاً يتجاوز قدرة الإنسان. هذا التحول كان مهماً لأنه كان يعني أنه بدلاً من الإنشغال بالسياسة لقتل السياسة وإلغائها، بدلاً من المشاركة في العمل السياسي قصد إحداث التحول الاجتماعي، فإن برودون يعترف بضرورة عملها اليومي ويتطلع إلى ظروف ووسائل تجعل السلطة الحكومية أقل تسلطاً وتحكماً. بما أن زوال السياسة ليس وشيك الحدوث، وبما أنه لا يمكن تحويل الدولة تماماً إلى العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، أو تفسيرها كانعكاس لهذه العلاقات، كان من الضروري بالتالي تحديد الآلية التي يمكن بها للقرارات السياسية أن تصدر عن المجتمع دون أن تكون قمعية أو ظالمة. الاتحادات والتبادلية النفعية كانت هذه الآلية. برودون لم يكن يريد إلغاء السلطة السياسية، بل إعادة تنظيمها بطريقة تحول دون ممارستها من فوق، تمنع إصدار توجيهات من فوق.

ما قاله برودون حول آلية الاتحادات «كضرورة تعيسة» ينطبق أيضاً على صياغته الجديدة للحد الأدنى من السلطة السياسية... فهي الأخرى «ضرورة تعيسة». هذا يرجع إلى كون قصد برودون الأول والأعلى هو الحرية، وآلية أو سلطة كهذه تشكل «ضرورة تعيسة» لأنها تضع قيداً أو بالأحرى قيوداً على هذه الحرية التي أرادها برودون دون أية حدود. «فهذه الأحداث ليست في الواقع القصد الذي يجب أن يتجه إليه الجهد الثوري، الحرية هي هذا القصد»(19). هذا قاد بعض المعلقين في ما بعد بأن يخلصوا إلى القول بأن برودون كان، في الواقع، يعادي اتحادات العمال(20). إميل فاغه، مثلاً، كتب بأن برودون كان «يشعر بنفور من كل شيء يوحد الناس ويشدهم بعضهم الى بعض»(21).

الفوضوية، تعبر من ناحية أساسية عامة عن مفاهيم واسعة جداً في الحرية توسع آفاقها دون حدود وخصوصاً في نظرية برودون وماكس شتارنر. برودون يرى أنه كي يكون الإنسان حراً، يجب أن لا يواجه أية قيود من أي نوع كان. فهي تعني بالنسبة له تحرراً كلياً من كل عائق ممكن. غياب إرادات أخرى تقيد أو تكبح عمل الفرد يشكل فقط جزءاً صغيراً من صعيد الحرية. وجود أية حدود يمثل، في نظر برودون، حاجزاً ضد هذه الحرية بدلاً من أن يكون شرطاً لها كما تقول نظريات أخرى. فالإنسان الحر يجب أن يكون «متحرراً من جميع القيود سواء كانت باطنية أو خارجية»، وهو يحدد النوعين بعبارات عريضة جداً. فالقيود الخارجية

تحتوي كل نوع من أنواع العوائق القانونية والاجتماعية والطبيعية، كالقوانين، الضغوط الاجتماعية، الشرائع الدينية، القوى والمؤسسات الاقتصادية، إرادات الآخرين وحتى القوى الطبيعية. القيود الداخلية لا تحتوي فقط على استبدالية المشاعر بل سيطرة الضمير أيضاً. فالإنسان الحر يستطيع أن يقاوم حتى يصون الضمير وأن يصنع ما يعلن عنه وهو نفسه كخطأ أو كشر(22). في نشيده للحرية «بقرية التمرد»، يقدم لنا برودون فكرة متكاملة عن تصوره لها فهو يكتب:

«الحرية لا تعترف بأي قانون، بأي قصد، أي مبدأ، أي سبب، أي حد، أي هدف سوى نفسها... أن تضع ذاتها فوق كل شيء آخر... كل القوانين سوى قانونها، تشتم كل شيء خارجها، تجعل العالم في خدمة أوهامها والعالم الطبيعي خادماً لنزواتها. إنها تقول: لا للكون الذي يحيط بها، لا للقوانين الطبيعية والمنطق الذي يستبد بها، لا، لصوت الكاهن، لأوامر الحاكم، لصراخ الجماهير، لا، لا، لا. إنها الخصم الخالد الذي يقاوم كل فكرة، وكل قوة ترغب في السيطرة عليها، إنها المتمرد الذي لا يقهر، الذي لا يؤمن بأي شيء خارج ذاته، بأي تقدير أو احترام لأي شيء سواه، الذي لا يقبل حتى فكرة الله إلاَّ عندما يرى في الله النقيض الخاص له»(23).

برودون كان يعني تماماً، كما يبدو، ما يقوله «لأن هذه الفقرة تمثل»، كما قال بعض الباحثين، «مفتاحاً لفكره»(24). قول كهذا، لا يعني فقط عثرات فريدة لا يمكن تطويعها في تحقيق هذه الحرية، استحالة خلق أي عالم يمكن للإنسان أن يتمتع فيه بها، صعوبات جمة تعترض أية محاولة في الاتجاه إليها، بل يعني أيضاً استحالة الوصول إلى أية آلية فعالة في تنظيم المجتمع الفوضوي الجديد. هذا ما نجده، في الواقع، في هذا الجانب الأساسي من مذهب برودون وفي الفوضوية ككل. ولكن برودون كان، من ناحية أخرى، يعبر باستمرار عن أفكار ومفاهيم تتناقض جذرياً، كما رأينا سابقاً في بعضها، مع فكرة هذه الحرية. هنا أود الإشارة الإضافية إلى مفهومه حول الطبيعة الإنسانية الذي يتناقض ليس فقط مع هذه الفكرة بل مع الفوضوية كمذهب عام.

في صفحات عديدة من الفصل الأخير في أحد كتبه الرئيسية، يكرر برودون تفسيره للطبيعة الإنسانية كطبيعة فاسدة من حيث تكوينها، فيكتب، مثلاً، «إن سبب الشر يعود إلى انحراف بدائي، إلى نوع من الخبث النظري في إرادة الإنسان». هذا لا يعني أنه يعتقد أن من الممكن إعفاء المجتمع من كل مسؤولية، لأنه هو الآخر كان يعزز أيضاً المشاعر الإنسانية التي تميل إلى الظلم بدلاً من تلك التي توجه إلى المساواة والرحمة. ولكن اختلافه الكبير في هذا الموضوع كان مع الذين يقولون إن المجتمع كان السبب الوحيد لكل ما هو فاسد وخبيث في العالم الحديث. «إن تناقضات المجتمع العضوية لا تستطيع تغطية مسؤولية الإنسان». فدون الأنانية المتأصلة في طبيعة الإنسان لا يمكن تفسير حالة الإنسان الحزينة الداعية إلى الإشفاق. إن فساد المجتمع المزعوم يعود إلى فساد الإنسان نفسه(25).

إن كان المجتمع يحتاج إلى أخلاقية اجتماعية لمقاومة هذه الحيوانية المتأصلة في الطبيعة

الإنسانية، فهو يحتاج أيضاً إلى شيء إضافي للتغلب على التناقضات الاجتماعية والاقتصادية التي نتجت عن مشاعر الإنسان الشريرة. التعليم وحده لا يكون كافياً لهذا الغرض، والاشتراكية لا تنجح، إن هي اعتمدت بشكل استثنائي على تعزيز العدالة الاجتماعية، لأنها تحتاج أيضاً إلى آلية لتنظيم المجتمع. العدالة التي تشكل القصد الأساسي لتغيير المجتمع عن طريق التعليم والاشتراكية لا تنجح دون تقييم معقول للمظالم الاقتصادية وإزالتها عن طريق تنظيم العمال في اتحادات. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن فكرة تجديد المجتمع نفسه ترتبط نهائياً في نظرية برودون بآلية تنظيمه. كثيرون رأوا، ابتداء من القرن التاسع عشر، أن المصنع هو الوسط الجديد الذي يؤثر أكثر من أي عامل آخر في تكوين الفرد لأن ديناميكه الخاص يمتد به وبما يميزه من سمات إلى الخارج، لهذا فإن إعادة تكوينه تعني إعادة تكوين المجتمع نفسه أو تمهد الطريق لهذا التكوين. صيغة برودون القائلة بأن المصنع يجب أن يحل محل السلطة السياسية تجد مكانها هنا. برودون كان، في الواقع، من رواد هذه النظرية. آلية كهذه تعني خطأً تنطلق منه وهو أن العامل الاقتصادي يحل محل العامل السياسي، والاجتماعي، والإيديولوجي ويتغلب بعمله المستقل على النقمات السياسية والاجتماعية. ثم إن الرغبة في الانسجام الذي يتمثل في المجتمع الجديد ليست الحافز الوحيد أو حتى الأساسي الذي يحفز ويحرك الإنسان، فهناك، مثلاً، إرادة السلطة التي يرى كثيرون من الفلاسفة والباحثين أنها أقوى حافز محرك للإنسان.

برودون كتب مؤكداً «في قضايا الإصلاح، ما يكون عادة ناقصاً ليس غياب الهدف أو إرادة الوصول إليه، بل الوسائل»(26) برودون وجه هذا الاتهام إلى خصومه، ولكنه ينطبق عليه أيضاً، وذلك لأن «إحدى السمات التي تستوقف الانتباه في فكره هي التباين بين أهدافه الطموحة والوسائل العاجزة التي يجب الاعتماد عليها في الوصول إليها»(27).

❖ ❖ ❖

آلية تنظيم المجتمع الفوضوي. في نظرية باكونين، كانت مماثلة للآلية التي قال بها برودون. هذه الآلية تفرض قبل كل شيء تدمير الدولة التي تشكل، في نظر باكونين، الشر كل الشر. كل ثورة تعمل كالماركسية، مثلاً، على نقل السلطة السياسية إلى جهاز جديد تعني فقط الانتقال من استبدادية إلى أخرى. الدولة تشكل النقض الأكثر بروزاً، الأكثر تكاملاً، والأكثر صفاقة لإنسانية الإنسان. إنها «تعني من حيث المبدأ الذي تقوم فيه مقبرة تموت وتقبر فيها جميع ظواهر الحياة الفردية والمحلية. إنها في الواقع، كنيسة أرضية تدمر على مذبحها سعادة الشعوب وحريتهم الحقيقية في خدمة عظمتها السياسية(28). تصور باكونين يستوقف النظر بشكل خاص في هذا التوكيد الشديد على ضرورة تدمير الدولة والأسباب الداعية لذلك. فهو يعترض أساساً وبشكل خاص على تركيز السلطة السياسية الذي يميز كل دولة ويشكل أساس ما تمارسه من قدرة ضخمة على حياة الناس بصرف النظر عن شكلها السياسي. جميع الشرور تنتج عن هذا التركيز الذي يبلغ درجة متطرفة في الأنظمة الاستبدادية أو الدكتاتورية. لهذا نراه يعارض أساساً وبشكل تام بين الدولة والحرية «فحيث تكون الدولة لا تكون الحرية، وحيث تكون الحرية لا تكون الدولة»(29).

باكونين أراد استبدال الدولة «باتحاد حر» يتكون من «اتحادات جماعية» تمثل كما كان يعتقد، التنظيم الاجتماعي الوحيد الذي يستطيع تكوين وتعزيز حياة الجماهير الشعبية الجماعية واللاطبقية... إنه يكتب عام 1887 «إننا نخلص اليوم إلى الاستنتاج بأن تدمير الدولة أو، إن أردتم، تغييرها الجذري التام، أصبح ضرورة مطلقة؛ فبدلاً من أن تكون سلطة مركزة ومنظمة من فوق إلى تحت، يجب أن تعيد تنظيم ذاتها من تحت إلى فوق وفق حاجات الفرقاء الحقيقية وميولهم الطبيعية،وذلك في اتحاد حر من الأفراد، الجمعيات، التجمعات أو الجماعات المحلية، من الأقضية، الأقاليم والأمم في نطاق الإنسانية. هذا الاتحاد يؤمن لجميع الفرقاء الحرية المطلقة برفض أو قبول العمل معه أو الانضمام إليه، وكل فريق فيه يحتفظ بحرية الانسحاب منه رغم موافقته الحرة السابقة عليه»(30). باكونين أراد أيضاً تنظيم اتحاد العمال العالمي على هذا الأساس، أي من فروع محلية مستقلة. ويرى أن عمل هذه الفروع على صعيد اقتصادي صرف أو استثنائي يمكن أن يخلق الشروط الضرورية التي تلغي الحاجة إلى بيروقراطية الدولة بعد قيام الثورة.

باكونين كان يعتقد، علاوة على ذلك، أن فروع اتحاد العمال المحلية فقط تستطيع أن تمتص بنجاح استياء العامل الحالي وتحويله إلى قوة ثورية فعالة. فالفرع المحلي فقط يستطيع أن ينظم ثورة اجتماعية تكون لا مركزية وغير تسلطية. فالتضامن الاقتصادي يستطيع، بكلمة مختصرة، أن يحوِّل على وجه أحسن «الغريزة الاشتراكية» في الطبقات العاملة المدينية إلى «الوعي الثوري الضروري»(31). تكوين اتحاد العمال من فروع محلية مستقلة كهذه يؤمن، من ناحية أخرى، تطابق سياسة التنظيم الثوري مع حاجات العمال المحلية. إن وحدة المصنع المحلية، أو الوحدة المحلية التي تتمثل في المصنع، تميل إلى اتخاذ قراراتها بطريقة استقرائية تعبر عن مجرى طبيعي يبدأ بالوقائع الفردية ويتدرج منها إلى الفكرة العامة، فيكون قادراً على بلوغ قرارات تعكس بدقة وضع العمال القائم. وجود مجلس مركزي متفوق من النوع الذي دعا إليه ماركس يتناقض مع هذا التشكيل الذي يقوم عليه اتحاد العمال العالمي لأنه يتخذ قراراته، كما نبَّه باكونين، بطريقة استنتاجية تنتج عن متابعة مجرى مثالي ومجرد تبدأ فيه من الفكرة ثم تنتقل منها إلى الواقعة أو الوقائع حيث تصل إلى حلول أنيقة من ناحية نظرية، ولكنها تكون حلولاً غير عملية تتجاهل وضع العمال الفعلي(32).

إن اتحاداً من فروع محلية مستقلة ذاتياً، يشكل وفق هذه السيرورة (process) السياسية في الوصول إلى قراراته، يعزز بالضبط القيم التحريرية التي تترتب على روح النظام الذاتي الذي يكمن في قلب الغريزة الاشتراكية في طبقات العمال. تنظيم أممية العمال بهذه الطريقة اللامركزية، يعني أن كل عامل يمارس أساساً قدراً متساوياً من السلطة في صنع قراراته، في الحصول على المعلومات الضرورية لاتخاذ قرارات كهذه، وفي المشاركة في مناقشات صريحة مكشوفة عامة في كل القضايا التي تتعلق بهذا التنظيم أو الاتحاد الأممي.

القرارات التي يتم الوصول إليها تنتج بالتالي عن «تماهي وتوازن المصالح» اللذين يترتبان كنتيجة سليمة عن انتشار الأفكار الحرة ومناقشتها دون قيود(33). باكونين كان مقتنعاً تماماً بأن المجتمع الجديد، مجتمعاً ما ـ بعد ـ الثورة، يحتاج كي يصح ويتحقق كمجتمع متحرر ومحرر

حقاً، إلى حركة سابقة يشارك أفرادها فيها مشاركة حرة، تتقدم عليه وتهيِّىء له بالضبط بسبب هذه الممارسة الديمقراطية المشاركة التي توفرها. فالأممية «تستطيع أن تتحول إلى أداة تحرير للإنسانية فقط بعد أن تكون قد حررت أولاً ذاتها»(34). إن صح هذا (وما يقوله حول الدولة) يصبح مفهوم باكونين الذي يقول بتكوين الأممية كاتحاد عن الفروع المحلية المستقلة ذاتياً الطريق إلى الحل الوحيد المقبول(35).

أساس هذا المجتمع الحر يكون، كما أشرت، التعاقد والاتحاد والاختيار الحر بدلاً من القانون والولاء القسري. بما أن التعاون يقوم على حاجات وميول الناس الطبيعية، فإن أي تنظيم يكون ضرورياً لهذا المجتمع ينمو عندئذ من تحت إلى فوق. أما عمل المجتمع الجديد فإنه يقوم على الأسس الاقتصادية التالية:

فالمجتمع نفسه يملك الأرض وجميع مواد وأدوات الإنتاج، ويسمح بملكيتها للذين يريدون استخدامها بطريقة منتجة، كأفراد أو كاتحادات تشكل بشكل حر. كل فرد يكون قادراً عندئذ بأن يشارك بحرية في الاستمتاع بالإنتاج الموجود بالنسبة لحاجاته، ولكن شرط أن يكون قد ساهم بعمله وحسب طاقته في هذا الإنتاج(36). كل هذا يحدث بحرية، دون أي قسر أو قوانين خارجية، دون أية آلية مركزية تنظم الإنتاج، توزيع الإنتاج وإسهام الفرد في هذا الإنتاج.

نظرية ماركس، التي تقول بمجلس عام مركزي متفوق قوي، يعيد داخل الأممية كما كان يؤكد باكونين، أسوأ السمات الطبقية اتي تكشف عنها الدولة البورجوازية. فإن كانت سلطة صنع القرارات مركزة بهذا الشكل الذي يقترن بهذه النظرية، فإن الأممية تتقسم سريعاً إلى قسمين، قسم يضم قلة محدودة من القادة الذين يتميزون باطلاع حسن، وقسم آخر يشمل أكثرية الأعضاء الساحقة التي يقتصر عملها على «إيمان أعمى بحكمة قادتها النظرية والعملية». إن مفهوم ماركس يحوِّل الأممية حتماً إلى دولة أوليغاركية في قناعة باكونين.

الدولة ليست مؤسسة حيادية أو مستقلة، دون مصالح خاصة بها. إن قدرتها نفسها على ممارسة القوة أو احتكار وسائل العنف الرئيسية تعدل حتماً آفاق وأهداف الطبقة أو الجماعة التي تستولي عليها. هذه الأخيرة تكتشف عند ذلك أنها في وضعية جديدة تفرض عليها قرارات تعبر عن جدليتها وتنسجم مع حاجة الدولة أو المؤسسات التي تمثل السلطة السياسية، فتجد نفسها بالتالي تمارس أعمالاً وتتخذ اتجاهات موضوعية مستقلة عن إرادتها. «إن ديناميكية ممارسة القوة المادية في إطار قيود السلطة يغمر جميع مشاغل الطبقة الحاكمة الجديدة التي تجد نفسها محكومة من قبل الدولة بدلاً من أن تحكمها كما كانت تتوقع». هذه النظرية تمثل تطبيق النظرية المادية على مشكلة الدولة، فالأوضاع الموضوعية المرتبطة بممارسة السلطة السياسية تحدد سلوك وأخلاقية أية طبقة تستخدم هذه السلطة. ما يريد باكونين قوله هو «إن الطبقة التي تتخذ على عاتقها مسؤولية السيطرة على الدولة تجد نفسها في وضع موضوعي جديد، في سياق مادي جديد بصرف النظر عن أساسها المادي السابق، وبالتالي فإن أهدافها وقيمها السابقة تتراجع أمام الميول والمعتقدات الأكثر تلاؤماً مع وضعها الجديد»(37).

الدولة الاشتراكية تبقى رغم اشتراكيتها دولة ذات بنية مجردة، تمارس سياسة اعتباطية

نتيجة بعدها عن تجربة الناس اليومية، تعتمد على بيروقراطية تعبر عن إراداتها، تتخذ موقفاً عدوانياً في الخارج، وتمارس سياسة قمعية في الداخل ضد مواطنيها أنفسهم قصد المحافظة على مركز وامتيازات طبقتها الحاكمة. باكونين يذهب في الواقع، إلى أبعد من ذلك ويقول بأن الدولة الماركسية ستكون من النوع الذي يشجع، بطبيعته ذاته، على سوء استخدام الدولة بشكل سيِّىء جداً، وذلك لأن إلغاء الرأسمالية يعني أن دور الرأسمالي الاقتصادي نفسه يتحول إليها ويصبح جزءاً من عملها الإداري، ولهذا فهي تكون مضطرة بأن توسع جداً وبشكل كثيف نطاق ومدى أنشطتها القمعية. «هذه الدولة تعني بنية اقتصادية مركزة تماماً في يدها تفرض على شيوعية الدولة اعتماد حكومة معقدة جداً إن هي أرادت لهذه البنية أن تعمل بفاعلية. لهذا فإن دولة ماركس الثورية تجد نفسها مضطرة، نتيجة طبيعتها كدولة وحاجتها إلى تنظيم النشاط الاقتصادي كله، بأن تحكم وتوجه الجماهير سياسياً، وبكل ما يترتب عن ذلك من استثمار وقمع، تماماً مثل الأنظمة البورجوازية التي سبقتها»(38). الفرق الأساسي الوحيد بين دولة ماركس وسابقاتها في نظر باكونين هو أن النتائج الأوليغاركية تستطيع في الدولة الثورية الجديدة أن تتنكر كتعبير عن إرادة الشعب(39).

التجارب الشيوعية دلت حديثاً بشكل واضح، على صدق وعلمية تحليل باكونين للدولة، طبيعتها والجدلية الخاصة بها التي تفرض ذاتها بصرف النظر عن الخلفية الاجتماعية التي يرجع إليها الذين يمارسون السلطة فيها. فقوله بأن الدولة تعني دائماً طبقة حاكمة، وأنه عندما لا تكون هناك أية طبقة اجتماعية تسيطر عليها، فإن الطبقة البيروقراطية تقوم بهذا الدور، هذا القول وجد تدليلاً تاريخياً واضحاً عليه.

هذا النزاع بين الفوضوية والماركسية بدأ في الأربعينيات من القرن الماضي في مراسلات بين برودون وماركس، وفي كتاب هذا الأخير، «فقر الفلسفة»، الذي رد به على كتاب برودون «فلسفة الفقر». فالفوضوي برودون رفض العنف كأداة للثورة وتحقيق الاشتراكية، بينما ماركس رأى أن هذا العنف مقدور على هذه الثورة كأداة لا يمكن تجنبها في إسقاط النظام القديم وتغيير المجتمع تغييراً جذرياً. ماركس ايضاً فوضوياً بالنسبة الى المقاصد الاجتماعية النهائية ولكنه على عكس الفوضويين كان يرى أن الثورة أو الاشتراكية تحتاج كي تنجح في خلق مجتمعها الجديد إلى دولة ثورية مؤقتة، أو بالأحرى إلى دكتاتورية البروليتاريا الانتقالية.

في «اتحاد العمال العالمي» أو الأممية الأولى انفجر الصراع بين الماركسيين والبرودونيين حول هذه المسألة أو المشكلة: استخدام العنف الثوري كأداة في تغيير المجتمع. المجلس العام «للأممية» كان قد وافق، في اجتماعه عام 1864، على المبادىء العامة التي صاغها ماركس، والمؤتمر الأول «للأممية» المنعقد في جنيف عام 1866 صادق عليها وتبناها. هذه المبادىء أعلنت أن البروليتاريا تعمل كطبقة «لتأمين انتصار الثورة الاجتماعية وهدفها النهائي الذي يقضي بإلغاء الطبقات... وبأن الإستيلاء على السلطة السياسية هو واجب البروليتاريا الكبير».

بعد وفاة برودون، انتقلت قيادة الحركة الفوضوية إلى باكونين. على الرغم من أن باكونين

كان يؤمن بتحقيق مجتمع لا طبقي واقتصاد اشتراكي فإنه كان يعارض استيلاء البروليتاريا على الدولة، أي إقامة سلطة حاكمة جديدة حتى وإن كانت مرحلية انتقالية. هنا، مع باكونين، انتقل النزاع إلى صعيد الدولة، ضرورة تدميرها مباشرة مع الثورة، وفي أعقاب الثورة، أو الاعتماد عليها في تنفيذ برنامج الثورة. باكونين شدد، كبرودون، على أن المجتمع الاشتراكي الجديد يجب أن يكون مبنياً على اتحادات محلية وليس على أية سلطة مركزية، اتحادات تكون أداة الثورة وأداة تنظيم المجتمع الجديد.

الانشقاق الكبير، الذي حدث بين القوى الفوضوية والقوى الماركسية في مؤتمر «الأممية الأولى الذي انعقد في سبتمبر، عام 1869، في بازل (سويسرا) كان يعود إلى هذا الإختلاف الرئيسي بين مفهوم ماركس المركزي الذي يعتمد على الحزب الثوري ودكتاتورية البروليتاريا، وبين مفهوم باكونين الفيدرالي الذي يعتمد على الاتحادات المحلية ذات الاستقلال الذاتي. الحركات الاشتراكية قبلت بنظرية ماركس وبقيت تعمل بها لمدة طويلة، هذا رغم التعديلات التي كانت تجريها فيها، والمؤثرات الفكرية والسياسية الأخرى التي كانت تنفتح عليها وتتأثر بها. ولكن من البداية، كانت هذه النظرية نفسها تنطوي على عنصر تحول بسرعة إلى مصدر نزاعات وانقسامات دائمة فيها مماثلة لتلك التي حدثت بينها وبين الفوضوية، كان يتمثل في مفهوم ماركس حول طبيعة الثورة الاشتراكية. الاختلاف حول طبيعة هذه الثورة قاد إلى الانشقاق الكبير بين الماركسية الغربية وطريقها الإصلاحي وبين الماركسية الروسية أو اللينينية وطريقها الثوري.



الفرضية الأولى التي، تدور حولها جميع الفرضيات الأخرى، هي إلغاء الدولة والمراتبية الاجتماعية السياسية. هذا كان يعني إلغاء جميع أشكال الحكم التي تعبر عن الدولة، ولا مركزية صنع القرار السياسي أو توزيع «السلطة السياسية» في وحدات محلية مستقلة ذاتياً. إلغاء الدولة، بصرف النظر عن شكلها، يعني أن التعاون بين هذه الوحدات يحل محل المنازعات والصراعات الداخلية بينها، وأن التضامن الدولي أو الفيدرالي يحل محل المنافسات والحروب الدولية وما يترتب عنها من نتائج مدمرة. إلغاء الدولة والأشكال الحكومية التي تقترن بها، يعني في نفس الوقت أنه لا يمكن أن تكون هناك دولة أو حكومة ثورية وإن كانت مؤقتة ومرحلية فقط.

كروبوتكين انطلق أيضاً من هذه الفرضية الأساسية المحورية، صاغ نظريته حولها وعبر عنها في مختلف كتاباته. بما أن دعاة الدولة كانوا باستمرار ينطلقون من المبدأ القائل بأن المجتمع يحتاج إليها لأنه لا يستطيع العمل دونها، فإن كروبوتكين حاول أن يدلل باستمرار على المنطق الفوضوي القائل بأن المجتمع لا يحتاج إلى الدولة وأنه يعمل بشكل أحسن دونها. فهو يرسم، مثلاً، صورة بلد تسوده المبادىء الفوضوية التي تعني مستوطنات صغيرة، حرة، متحدة، تصوت، وتعمل، وتسهر على خدمة جميع حاجات الشعب، وتدل على أن ليس هناك أية ضرورة لسلطة مركزية لاستمرار أعمال المجتمع العادية. فالضرائب، والمواصلات، والدفاع، والتعليم،

والأمن الداخلي، وجميع أعمال المجتمع الضرورية يمكن أن توجد دون دولة أو حكومة، وهي غالباً تعمل بشكل أحسن عندما لا تكون موجودة(40).

الدولة ليست إذن آلية صالحة، فالثورة تفشل في تحقيق المساواة للجميع دون تفكيك تام لها وللسلطة، واستبدالها بآلية أخرى تنظم المجتمع. «العثرة الوحيدة في تحقيق رفاهية الجميع هي سلطة النخبة الحاكمة، والمسألة الاجتماعية هي أساساً قضية إعادة تنظيم المجتمع للحصول على ضرورات الحياة ووسائل الترف بنقلها من القلة إلى الأكثرية»(41).

فوضوية كروبوتكين كانت تعني تدميراً كلياً للدولة وللسلطة السياسية في جميع أشكالها، ولهذا كان يجب على الفوضويين تجنب تنظيم أي حزب سياسي لأن غايتهم ليس إصلاح النظام السياسي الموجود أو الاستيلاء عليه. هذا كان يعني بالنسبة له ـ كما كان يعني بالنسبة للفوضويين الآخرين ـ ضرورة نظام اجتماعي جديد يتم في أعقاب الثورة، ويتكون من وحدات محلية، واتحادات بينها تمتد إليها كوحدات ذات استقلال ذاتي وليس كخلايا في وحدة أعلى(42). الفوضوية كانت ترى أن اللجوء إلى التشريع كآلية في خلق مجتمع جديد متحرر، يشكل الخطأ الأكبر، هذا إن لم نقل جريمة، في حق هذا المجتمع. كروبوتكين اختصر ساخراً هذا الاعتماد على التشريع أو القانون بقوله «بدلاً من تعديل ما هو سيِّىء في أنفسهم، فإن الناس يبدأون بالمطالبة بقانون لتعديله... قانون في كل مكان ولكل شيء... قانون حول الأزياء، قانون حول الكلاب... قانون حول الفضيلة، قانون لمنع جميع الرذائل وجميع الشرور التي تنتج عن الكسل والخيانة»(43) كروبوتكين كان يعبر في هذا القول عن المذهب الفوضوي الذي لم يكن يجد في القانون سوى ممارسة للعنف وتمثيلاً للشر. دعاة التشريع كآلية في تجديد المجتمع، من أمثال هيلفيوس وبانتام بشكل خاص، افترضوا وجود المشرع الحيادي، المستقل الموضوعي، القادر على الوقوف خارج مصالحه الخاصة وسلخ نفسه عنها. الفوضويون اعتبروا هذه النظرية أسطورة خطرة. لهذا كانوا يرون أن دعاة «اشتراكية الدولة»، حتى وإن كانوا من نوع الفابيين، مسؤولين عن استبدادية جديدة. إعجاب هؤلاء بالاتحاد السوفياتي وتمجيدهم له، وخصوصاً جورج برنارد شو، سيدني وباتريس واب، اعتُبر في ما بعد كدليل على صحة هذا الموقف الفوضوي.

كروبوتكين كان يرى أن الثورة، التي ترمي إلى تحقيق الحرية والمساواة في وقت واحد، تظهر كتمرد عفوي وبدائي للجماهير. التوجيه لها من فوق كان دون فائدة في أحسن الحالات، ومؤذ في جميع الحالات الأخرى*. كروبوتكين يتابع هنا نقد مواطنه باكونين بشكل خاص والنقد الفوضوي بشكل عام للماركسية في اعتمادها على الدولة ودكتاتورية البروليتاريا كأداة

---

* في كتابه الأساسي «بحث حول العدالة السياسية»، حاول غودين أن يدلل بأن التاريخ كله لم يكن سوى «سجل للجرائم»، وبأن الشر لا يعود الى الانسان في ذاته بل الى مؤسسات اجتماعية، وبأن الشرط الأساسي لتحقيق إمكانياته، إمكانات العقل الإنساني، يفرض ان يقف الانسان ليس فقط خارج القوانين الموجودة بل خارج المؤسسات تقريباً، فينبذ الدولة وكل شكل آخر من أشكال التشريع والحياة القمعية، وحتى الصداقة والقراءة، كي يستطيع تحقيق هدف نظام اجتماعي عقلاني. هذا التحرر امتدّ الى هذا المجتمع نفسه فأصبح هو الاخر يمثل، بالنسبة للفوضوية ككل، هذه الحرية التامة، هذه الحرية العفوية التي تعمل تقريباً دون حدود وقيود خارجية.

في الانتقال إلى المجتمع الجديد. إن أهم النقاط التي أكد عليها كانت:

1. الماركسية تربط دائماً الدولة بالعلاقات الاقتصادية، ولكن الفوضوية تؤكد على طبيعتها المستقلة كسبب أول للاستبداد والاستمرار، فطبيعة الدولة نفسها تخلق جدلية خاصة بها تقود إلى تحويلها إلى أداة استبدادية استثمارية.
2. الثورة لا تكون من صنع نخبة أو حزب، أو أي عمل فوقي، بل من صنع الجماهير التي تتحرك عفوياً وغريزياً ضد الدولة. الفوضوية تعتمد، بدلاً من الحزب، على القوى اللامركزية والعفوية في المجتمع، وتريد أن تنقاد لمبادرات الجماهير بدلاً من قيادتها.
3. الثورات أو المحاولات الثورية السابقة فشلت نتيجة سيطرة المثقفين على الجماهير وقبولهم باسم هذه الأخيرة حلاً ناقصاً غير كلي، أقل من الثورة الاجتماعية نفسها.
4. تحرير العمال والجماهير يجب أن يكون من صنعهم وليس من صنع حزب أو تنظيم سياسي مركز السلطة. التنظيم المركزي الماركسي يتناقض بالتالي مع الثورة الحقيقية ويشكل انحرافاً أو «وحشاً» رهيباً يجب تدميره.

هذه الفرضيات والمبادىء، التي كان يرجع إليها كروبوتكين، قادت إلى مفهوم حول تنظيم المجتمع الجديد يعكس طبيعتها ويهمل بالتالي تحديد أية آلية منظمة أو حتى واضحة لهذا التنظيم فيتكلم عنه وكأنه قادر أن يحقق الانسجام والحرية والمساواة دفعة واحدة وأن ينظم ذاته بذاته عفوياً دون حاجة إلى أية آلية كهذه حالما يتم إسقاط الدولة والنظام السياسي الذي يرتبط بها. «في معالجته لعلاقة التكتيك بالنظرية الاجتماعية العامة التي قدمها حول المجتمع لا يحدد كروبوتكين كيف يمكن لقوى الثورة العفوية، التي تتناقض بوضوح مع قوى البناء الاجتماعي، أن تعمل لمصلحة المجتمع بعد الثورة. كروبوتكين يؤكد أن الجماهير هي التي تقوم بالمهمَّتين، تدمير الدولة وبناء النظام الجديد، كل هذا يتحقق دون أية قيادة فوقية أو أي تخطيط سابق؛ فهو يعتمد فقط على غرائز (التضامن والتعاون) وعلى روح (الثورة) أو الشعب في إنجاز هذه المقاصد... هذا يعني أن كروبوتكين يتجاهل المشكلة التالية وهي كيف يمكن إدارة المجتمع الجديد بعد الثورة دون خلق بيروقراطية متسلطة. إنه كان يتوقع أن تضبط لامركزية الإدارة وحدات الاتحادات المحلية، وتحول دون تراكم أية سلطة في يدها. إنه لم ينشغل قطّ باحتمال اضطرار الفوضويين إلى إعادة خلق السلطة لتنظيم حاجات مجتمع ما - بعد - الثورة»(44).

تنظيم المجتمع الجديد كما رآه كروبوتكين يماثل ما نجده في نظرية باكونين ونظريات الفوضويين الآخرين. فالأفراد الذين يشاركون في نفس العمل ويتطلعون إلى نفس الأهداف يشكلون اتحاداً خاصاً بهم، والاتحادات التي ينظم فيها جميع أفراد المجتمع الواحد أعمالهم وأنشطتهم المختلفة هي التي تكوّن وتنظم في وجودها ذاته هذا المجتمع الجديد. لهذا كان الفوضويون يختلفون عن الاشتراكيين بشكل عام، وعن الماركسيين بشكل خاص، في معارضتهم لجميع أشكال الدولة السياسية، وفي اعتقادهم بأن من الممكن الاستغناء عن جميع أشكال القسر الاجتماعي، وفي رفضهم الاعتماد على الآليات المعروفة في تنظيم المجتمع كالآلية البرلمانية، آلية التشريع، آلية الدكتاتورية المرحلية، آلية الحزب، إلخ... وفي توكيدهم بأن تنظيم

المجتمع والصناعة يجب أن يتم تماماً من قبل جماعات واتحادات ذات استقلال ذاتي*. فهناك كما يكتب باكونين وسيلتان، وسيلة الشيوعيين الذين يعتقدون أن عليهم تنظيم قوى العمال الطبقية للاستيلاء على السلطة في الدول الموجودة، ووسيلة الاشتراكيين الثوريين (أي الفوضويين) الذين ينظمون كي يدمروا، أو إن شئت كلمة مهذبة أكثر، لتصفية وجود الدول(47).

❖ ❖ ❖

غياب الآلية المنظمة الواضحة للمجتمع الفوضوي الجديد، الذي أشرت إليه، يعود أساساً إلى كون الفوضوية تجد جوهرها في الحرية، في غياب التوجيه المركزي وحرية الاختيار. باكونين فصل نفسه في باريس عن مجموعة الثوريين الألمان، اللاجئين إليها أيضاً، واتجه إلى اللاجئين البولنديين والروس. السبب الأساسي لذلك كان - بالإضافة إلى شعور الاستعلاء الذي عبروا عنه تجاه هؤلاء - نظرية ماركس وأتباعه التي وجد أنها تعبر عن رفض «لفكرة المجتمع الحر»، وهو رفض كان قد أزعجه في أفكار ألماني آخر ويعيش أيضاً في باريس وهو الاشتراكي الطوباوي وايتلينغ. باكونين كتب حول هذا الموضوع بأن نظرية ماركس كانت أكثر جدارة علمية من نظرية برودون، وأن ماركس كان مفكراً كبيراً، ولكن «برودون أدرك الحرية أكثر منه، وكان يتميز بشعور أعمق بها... وإن من الممكن لماركس أن يخلق على الصعيد النظري نظرية حول الحرية نفسها تكون أكثر عقلانية مما يستطيعه برودون، ولكن ما ينقصه هو الشعور الغريزي بها. إنه، كألماني ويهودي، تسلطي من الرأس إلى القدم»(48). هذه الحرية التي يشير إليها باكونين كالمقياس الذي يميز بين الفوضوية والماركسية، كانت تحول من حيث طبيعتها دون صياغة آلية دقيقة واضحة تربط بين الاتحادات المحلية الصغرى وبين الاتحادات أو الوحدات الأكبر والأوسع. الفوضوية ترى، كما يبدو، أن آلية كهذه تتناقض مع مبدأ الحرية الذي تتمحور عليه، ولهذا تركت هذه الوحدات دون تلك الآلية. هذا يعني أن كل وحدة من الوحدات المحلية والأدنى تستطيع أن ترفض أي قرار من الوحدات العليا أو أية وحدات أعلى. هذا يعني، بكلمة أخرى، تحويل السيادة من الدولة التي يرفضها الفوضوي إلى الوحدة المحلية التي يقول بها، لأن هذا الاستقلال الذاتي الذي تمارسه الوحدات المحلية والأدنى يجعل من المستحيل ممارسة أية آلية فعالة كهذه في تنظيم علاقات هذه الوحدات. الاتحادات المحلية أو الأولى تتحد بدورها في اتحادات أكبر حجماً، وهذه الأخيرة في اتحادات أخرى أكبر وأوسع انتشاراً، وهكذا دواليك! تشكيل هذه الاتحادات يتدرج من البسيط إلى المعقد إلى أن ينتهي مجرى هذا التدرج في اتحاد عالمي. «كل هذه الاتحادات تتشكل نتيجة ضرورة يشعر بها كل واحد منهم للتعاون الودي مع جيرانه... بما أن هذا النظام الاجتماعي سيقوم على مبادىء الحرية والعدالة، فإن التحريض على أعمال غير اجتماعية تزول إلى حد كبير، وعندما تحدث

* هنا تجدر الاشارة أيضاً الى ان الفوضويين «يختلفون أيضاً عن المدرسة الاشتراكية الفكرية بالقدر الذي يؤكدون فيه على الإرهاب في تحقيق مقاصدهم. هذا مع التنبيه على أن الفوضويين الذين دعوا الى العنف كانوا دائماً يمثلون اقلية»(45) هذا الإرهاب يعبر في كثير من الأوضاع «عن نهاية عصر من الصراعات الاجتماعية وهو ما نجده، مثلاً، في الإرهاب الفوضوي في نهاية القرن التاسع عشر الذي كان تمرداً ضد تدمير عالم الحرفيين الذي أحدثته الصناعة الكبيرة والرأسمال الكبير»(46).

أعمال كهذه، فإن النفوذ الأخلاقي والتدخل الودي يكفيان عادة لإزالتها»(49). هذا يعني، بكلمة أخرى أن تشكيل هذه الاتحادات مباشرة بعد إسقاط النظام القديم يلغي في ذاته الحاجة إلى آلية كهذه.

بعد إسقاط النظام القديم، «يعاد بناء المجتمع ولكن دون حاجة إلى أية حكومة، إلى أية دكتاتورية انتقالية». آليات كهذه، تعني، كما يكتب كروبوتكين «الموت للثورة... التعاون العفوي كاف في ذاته لهذا البناء. عندما لا يكون التعاون مفروضاً من قبل الدولة، فإن الحاجات الطبيعية تفرز تعاوناً إرادياً. إسقاط الدولة يعني في ذاته أن المجتمع الجديد يظهر رأساً على أنقاضها»(50). الموقف الذي يتخذه الفوضوي، يتلاءم، بالنسبة لبعض الباحثين، مع أنواع عديدة من السلطة، ولكن «مقياس قبوله بما يقبل منها يرتفع إلى حد بعيد، وإيمانه بعقلانية وأخلاقية الفرد العادي لا ينسجم إلاَّ قليلاً جداً مع ما يختبره الناس في معاملاتهم مع الآخرين، ومشروعه في تحقيق مجتمعه الفوضوي الجديد غامض إلى حد كبير. هذا يجعل من الفوضوي طوباوياً مثالياً وليس واقعياً سياسياً. الفوضوية ليست حالياً بديلاً جدياً عن الدول السياسية»(51).

الحجم، من ناحية أخرى، لا يزعج الفوضوي الذي يستطيع قبول سلطة عملية ما على أي نطاق كان إن كانت ضرورية، مقبولة بحرية وذات فائدة للذين يقبلون بها. ولكن الانتقال من سلطة كهذه إلى سلطة سياسية قانونية يمثل خطوة كبيرة يرفض الفوضوي اتخاذها. سلطة كهذه تفرض ذاتها على الذين يرفضون القبول بها وليس فقط على الذين يقبلون بها، تكون مضطرة إلى احتكار استخدام القوة، ولا يمكن بالتالي أن لا تتحول إلى سلطة تسلطية(52). بما أن مبدأ السلطة من تحت يستثني فرض أية سلطة قسرية من فوق، فإن الفوضوي يرفض سلطة كهذه*.

نفس النقص (غياب آلية فوضوية واضحة دقيقة فعالة) يمتد إلى العمل الثوري نفسه. الفوضوية تعتبر طبقات العمال أو الجماهير بشكل عام. القوة الثورية المسؤولة عن وضع نهاية للنظام القديم وخلق المجتمع الجديد، ولكن الفوضوية غير واضحة أيضاً حول الأداة أو الآلية التي تنظم هذه القوة وتحركها نحو الثورة. «فالفوضويون يعتبرون العمال أو الجماهير المظلومة كالمحرك للتغيير ضد الوضع الراهن، ولكن الكيفية التي تحرك بها هذه الجماهير إلى صنع شيء حول وضعها ليست واضحة»(54). هذا النقص يعود، كالنقص الآخر في آلية تنظيم المجتمع الجديد، إلى نفس السبب وهو مفهوم الفوضوية حول طبيعة الإنسان، طبيعة المجتمع، وخصوصاً طبيعة السلطة. فإن كان المجتمع الفوضوي الجديد يعني مجتمعاً من الأفراد الفخورين (بحريتهم أو فرديتهم) حيث كل فرد يتعاون مع الآخرين طالما أن ذلك ملائم له(55)،

---

* جوازيه وارن، اكبر فوضوي امريكي في القرن التاسع عشر، كان يرى ان السلطة السياسية الوحيدة التي يجب ان توجد هي سلطة الفرد على ذاته، «فالإنسان لن يعرف الحرية الى ان يتم الاعتراف بالفرد كالسيد الشرعي الوحيد على شخصه او شخصها، وعلى الوقت والملكية، يعيش ويعمل على مسؤوليته. الارضية الوحيدة التي يستطيع الفرد فيها ان يعرف الحرية هي ارضية الانفصال، الخلاف، الفردية»(53). مفهوم حول الحرية كهذا لا يسمح باستخدام آلية فعالة في تنظيم المجتمع الجديد.

فإن استخدام آلية تنظيم واضحة فعالة، سواء كان ذلك في تنظيم الجماهير ونضالها قصد إسقاط النظام القائم أو في تنظيم المجتمع الجديد، هذا الاستخدام يصبح أمراً صعب التحقيق. إن أحد الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها الفوضوية «يقول بوجود انسجام ووحدة اجتماعية طبيعيين بين الناس يمنع ظهورهما ويفسدهما تحكم الدولة، استبدادية القانون، وطبيعة النظام الاقتصادي الاستثمارية. لهذا فإن إلغاء هذه المؤسسات يعني أن المصلحة المشتركة والروح الاجتماعية الطبيعية يكفيان عندئذ في حل جميع الصراعات الأساسية»(56). هذا يعني، كما كتب برودون، «إن المجتمع الجديد أو الفوضوية النهائية تقوم على حرية وضمير كل مواطن»(57).

بالنسبة لباكونين، «إن عمل تدمير النظام القديم كافٍ في ذاته لأن الإنسان ينطوي على صلاح أساسي، والمؤسسات الإنسانية تتميز أساساً بطبيعةٍ سليمة، وهذه سمات تكشف عن ذاتها آلياً عندما يتم إسقاط النظام الموجود. إن عمل العنف الثوري الأولي يكشف عن فضائل الإنسان دون أي إعداد إضافي»(58)*. لهذا «فشل الفوضويون في تحديد الآلية التي يمكن بها لنظامهم البديل أن يكون نظاماً عملياً. إنهم لم يحددوا أو يعينوا قطّ أي طور وسطي بين المجتمع الموجود وبين ثورة أحلامهم الكاملة»(59). والاتحادات التي قالوا بها في مستويات مختلفة كانت تلغي بوجودها ذاته كل سلطة عامة تهيمن عليها حتى وإن كانت إدارية، وتستغني عنها بمكاتب تنسيق بينها. «بعد المستوى الأول يصبح التنظيم الكونفيدرالي أداة تنسيق وليس أداة إدارة»(60)، والمجتمع الجديد يكون مجتمعاً «يتبادل فيه الناس مباشرة منتوجاتهم بسلع أخرى يحتاجون إليها، وتتشكل فيه المؤسسات الضرورية لهذا الغرض عن طريق مفاوضات بين الجماعات صاحبة المصلحة بالموضوع»(61) برودون مثلاً يؤكد أنه «يجب على العمال أن يحلوا محل الدولة، أن يصبحوا هم أنفسهم الدولة، ولكنه لا يحدد الوسائل التي تحقق هذا القصد»(62).

هذا المبدأ الأساسي المحوري الذي يرفض السلطة السياسية تماماً كان، كما أشار عدد من الباحثين، من الأسباب الرئيسية القليلة ـ هذا إن لم نقل السبب الأول ـ في فشل الفوضوية وهزيمتها أمام الماركسية والاشتراكية. في مجرى الثورة الروسية، مثلاً، نجد «أن تصميم الفوضويين بأن يتجنبوا إفساد الثورة باستخدام وسائل تعيد في نظرهم إقامة ما يعادل النظام القديم، دفعهم حتى إلى معارضة شعار «كل السلطة للسوفيات» لأنهم اعترضوا على مفهوم السلطة. هذا التجاهل لواقع السلطة هو الذي جعلهم عاجزين عن إنجاز شيء كثير، وجعل من الممكن للبولشفيك بأن يدمروا الحركة الفوضوية تماماً في روسيا»(63).

* هنا تجدر الاشارة الى ان باكونين آمن بأن الفلاحين الروس يتميزون بشكل خاص بهذه الفضائل، ولهذا فهم الذين سيمارسون الدور القيادي في تحقيق خلاص اوروبا.

9.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في الماركسية

إنني أشرت سابقاً إلى أن الآلية التي نقف عندها في هذا الباب ليست الآلية التي كانت تعتمد عليها أو تقول بها المذاهب السياسية والتجارب الثورية المختلفة كطريق إلى إسقاط نظام معين أو آلية الانتقال منه إلى المجتمع الجديد، الآلية التي يمكن بها إحداث ذلك وتكريسه (الصراع الطبقي، مثلاً، يكون من النوع الأول، ودكتاتورية البروليتاريا تكون من النوع الثاني)، بل الآلية التي تنظم المجتمع الجديد في الواقع. الماركسية تجاهلت تماماً تقريباً هذه الآلية الأخيرة. ماركس (الماركسيون الكبار كلهم) حدد الآلية الأولى بشكل خاص، أي الطريق أو العقلانية التاريخية التي تقود بجدليتها الخاصة إلى إسقاط النظام القديم، وهو حدد أيضاً الآلية الثانية، الآلية الانتقالية إلى المجتمع الجديد، ولكنه كان ساكتاً تقريباً . باستثناء بعض الملاحظات والتوجيهات العامة . حول الآلية الثالثة، الآلية التي يفترض بها تنظيم المجتمع الجديد فتحوله من دنيا المثال إلى الواقع الذي يحياه الإنسان. لهذا يمكن، من هذه الزاوية الصرفة، تجنب الكتابة حول هذا الموضوع في الماركسية. ولكن هذا لا يصح وذلك لأن من الممكن القول أيضاً أن ماركس كان يتكلم ضمنياً وبشكل غير مباشر عن هذه الآلية عند كلامه عن الآلية الانتقالية إلى المجتمع الجديد. فما أعطاه من معنى ودور لدكتاتورية البروليتاريا يمكن أن يفسر بأنه يتضمنها ويفترض علاقة معينة مع هذا المجتمع تعفي من أي تحديد لها أو تركيز عليها كآلية مستقلة.

في الطبعة الأولى لكتاب «الحرب الأهلية في فرنسا»، مثلاً، يعتبر ماركس أن الثورة الجديدة التي يدعو إليها تعني أساساً الوسائل العملية التي تحقق الأهداف الطوباوية السابقة. فالمفكرون الذين كانوا يمثلون هذه الطوباوية وخصوصاً سان سيمون، روبرت أوين، وشارل فوريه، كانوا رائعين ولكن دون فاعلية، لأن الوضع التاريخي لم يكن ناضجاً بعد للثورة، لآلية أخرى فعالة. ولكن عندما تغيرت الأوضاع التاريخية فأصبحت ناضجة نتيجة تراكم متزايد للقوى الضرورية لتنظيم نضالي لطبقة العمال يدفع بها إلى إسقاط النظام الرأسمالي وإقامة دكتاتورية البروليتاريا، آلية الانتقال إلى المجتمع الجديد، زالت تلك الطوباوات الشاذة

ليس لأن الطبقة العاملة تخلت عن المقاصد التي تطلع إليها هؤلاء الطوباويون بل لأن الوسائل أو الآليات الصحيحة لتحقيقها أصبحت متوفرة.

ماركس يدل هنا بوضوح على أهمية الآلية التي يجب أن تتوفر في صنع الثورة ويعادل، في الواقع، بينها وبين هذه الأخيرة. هذا الوعي لأهمية الآلية الثورية الرئيسية في بلوغ أهداف الثورة كان يمثل تقليداً في الفكر الماركسي، حيث نجد أن الماركسية نفسها تمثل وسيلة لتحقيق الثورة وليس هدفاً لها. عند قراءة بعض كتابات لينين الأولى علق عليها أكسيلرود، الأب المؤسس للماركسية الروسية - بلاخنوف كان الأب الثاني وليس الأول - وهو يظهر إعجابه بها، «إن الكاتب لا يعتبر الماركسية كمذهب مطلق بل كسلاح في الصراع الثوري...»(1) ماوتسي تونغ كان ينبه بعبارات صريحة على أن الثورة هي الهدف، أما الماركسية فإنها السهم. على ضوء هذا الوعي لأهمية الآلية الثورية الرئيسية يمكن أو بالأحرى يجب أن نخلص إلى القول بأن ما يبدو من تجاهل لآلية تنظيم المجتمع الجديد من قبل ماركس يعود، في الواقع، وكما أشرت أعلاه، إلى كونها موجودة ضمنياً في حديث ماركس عن الآلية الانتقالية أو دكتاتورية البروليتاريا، وأنه يجب بالتالي الكشف عنها ما أمكن ذلك هنا في هذه الآلية، في مضامينها والمعاني والنتائج التي تقترن بها وتترتب عنها. هذا قد لا يكون شيئاً كثيراً أو كبيراً ولكنه الشيء الوحيد الذي يتوفر لنا، إن نحن أردنا الوصول إلى صورة ما عن هذه الآلية أو على الأقل العلاقات التي يمكن، من زاوية ماركسية، أن تنظم المجتمع الجديد. هذا قد يكون أساء جداً - أي سكوت ماركس والقليل الذي نجده كمضمون في الآلية الثانية - إلى الحركات والثورات الماركسية، ولكن هذه مسألة أخرى.

ماركس تطلع إلى الدولة مثله مثل غيره من الفلاسفة والمفكرين السياسيين الكثيرين، كأداة إعدادية وتثقيفية تعمل على نقض ذاتها والزوال من الوجود. ولكن بينما كان الآخرون ينظرون إلى الدولة كفلاسفة... فإن ماركس كان، كعالم اجتماعي واقتصادي سياسي، يتطلع إلى دولة ذات شكل خاص، دكتاتورية البروليتاريا. هذه الدولة كانت أيضاً أداة إعدادية وتثقيفية في التمهيد لخلق المجتمع الفاضل، ولكن ليس عن طريق الاهتداء والاقتداء بل عن طريق دور سياسي يمارس القمع والعنف السياسي في تحقيق مجموعة من الأوضاع السياسية والاجتماعية تنقض الدولة ذاتها فيها، أي عند توفرها، وتزول(2).

ماركس يلتقي مع جميع الثوريين الآخرين، سواء كانوا في التقليد «اليميني»، التقليد الطوباوي، التقليد الليبرالي الفوضوي، إلخ... في تمرد شخصي أولي متماثل في جميع عناصره. ولكن ماركس تميز بشكل خاص في كونه لم ينتقل من هذا التمرد إلى بحث عن مبادىء إصلاحية يرى فيها علاجاً للوضع الذي يتجه التمرد ضده كما صنع عادة الآخرون، بل انتقل إلى البحث في جدلية الواقع الموضوعي عن القوى أو الآلية الاجتماعية التاريخية التي قادت إلى هذا الواقع المرفوض، أو بكلمة أخرى، انتقل من الهزة القوية التي أحدثها التمرد الأول إلى الموضوعية العلمية، أو المنهج العلمي يحاول به تحديد الآلية التي يمكن بها إلغاء، هذا الواقع. النتيجة كانت نظريته الاقتصادية السياسية التي تلخص الثورة كنتيجة تفرض ذاتها نتيجة تطور المجتمع الرأسمالي نفسه. نظريته الاجتماعية التاريخية التطورية جعلت هذه

الثورة حتمية تاريخية لا يمكن تجنبها. هنا نجد أن الآلية التي قال بها ماركس في الانتقال من النظام القديم المرفوض إلى المجتمع الجديد الكامل ترتبت على استخدام المنهج العلمي، على نظرية اقتصادية سياسية، وصل إليها عن طريق هذا المنهج، وهي آلية كانت تختلف أساساً، من هذه الزاوية، عن الآليات الأخرى التي وصل إليها مفكرون آخرون في ذلك الوقت. ما يميز ماركس هو أنه وصل إلى خلاصة تقول بآلية انتقالية - ديكتاتورية البروليتاريا - إلى المجتمع الجديد نتيجة نظرية اجتماعية رجعت إلى المنهج العلمي واعتمدت عليه في الوصول إليها. هذه واقعة لا يصح، ولا يمكن رفضها لأن جميع النتائج التي خلص إليها أو التوقعات التي كانت ينتظر حدوثها لم تكن كما تصورها. النقطة الأساسية التي أنبه إليها هنا هي المنهج الذي رجع إليه ماركس في دراسة الواقع الاجتماعي الاقتصادي التاريخي في الوصول إلى آلية ديكتاتورية البروليتاريا، وعلاقة هذا الوثيقة بغياب آلية خاصة مستقلة لتنظيم المجتمع الجديد في النظرية التي وصل إليها. كون ماركس أهمل في ذلك دور وأهمية عناصر وعوامل أخرى مهمة جداً، قد تكون في بعض المراحل والأوضاع التاريخية أهم من العنصر أو العامل الاقتصادي، لا ينفي هذه الواقعة.

الآلية الانتقالية أو مفهوم دكتاتورية البروليتاريا كان، كما ذكر ماركس، أحد العناصر الفكرية الثلاثة الأساسية الجديدة التي أضافها إلى المصادر الثلاثة التي كونت فكره وهي الفلسفة الألمانية، الفكر الإجتماعي الاشتراكي الفرنسي، والنظرية الاقتصادية الكلاسيكية الإنكليزية، العنصران الآخران هما، أولاً، وجود الطبقات يرتبط فقط ببعض أطوار الإنتاج التاريخي، وثانياً، الصراع الطبقي يقود بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا. هذه الدكتاتورية نفسها تمثل فقط الانتقال إلى إلغاء جميع الطبقات، وإلى إقامة المجتمع اللاطبقي.

ماركس لم يقل شيئاً كثيراً حول دكتاتورية البروليتاريا*، ولكن ما قاله كان واضحاً ويرتكز على المنجزات التي يجب عليها تحقيقها كقاعدة وأساس لقيام المجتمع الجديد. هذه المنجزات أو الوظائف هي، إسقاط النظام القديم، الدفاع عن الثورة وحمايتها ضد قوى الثورة المضادة، سحق الطبقة الرأسمالية والنظام الرأسمالي القديم في جميع مؤسساته، خلق الأوضاع والتحولات التي تحول دون عودة قوى هذا النظام المسحوق، تحرير المجتمع ليس فقط من تلك

---

* ماركس استخدم عدة اسماء لهذه الدكتاتورية الثورية، منها مثلاً، «دولة العمال»، «سلطة العمال السياسية»، «سيطرة البروليتاريا»، «صعود البروليتاريا السياسي»، «الاستيلاء عن السلطة من قبل البروليتاريا»، وبعض التسميات الاخرى. إحدى هذه الاخيرة، التي استخدمها في بعض الاوضاع او السياقات الفكرية. كانت دكتاتورية البوليتاريا، ان ماركس وانجلز لم يستخدما، في الواقع، هذه العبارة. او أية عبارة أخرى. في معنى واحد متساوق او ثابت، ولكن من البداية الى النهاية ودون اي استثناء فإن «دكتاتورية البروليتاريا، كانت تعني فقط، لا اقل ولا أكثر من حكم البروليتاريا، سلطتها وسيادتها السياسية(3).

بوخارين، وپريوبرازينسكي، مثلاً، . وكانا من كبار رجالات الثورة والحزب الشيوعي السوفياتي. كتبا «البورجوازية استطاعت بفضل مدارسها ان تفرض على الابناء البروليتاريين عقلية بورجوازية، ان مهمة المدارس الشيوعية الجديدة هي فرض العقلية البروليتارية على أبناء البورجوازية الصغيرة، إن واجب المدرسة الجديدة هو تربية جيل جديد تجد ايديولوجيته جذورها كلها في تربة المجتمع الشيوعي»(4). إننا نستطيع في الواقع، ان نحدد الدولة الكليانية التي انتهت الى الثورة كأداة في إعادة تكوين البنية النفسية والعقلية نفسها وفق أحكام الايديولوجية الشيوعية كما يفسرها الحزب او بالأحرى قيادة الحزب. راجع باب «المضمون الكلياني في الايديولوجية الانقلابية» في كتاب «الايديولوجية الانقلابية».

الطبقة ومؤسساتها بل من الأيديولوجية البورجوازية وجذورها النفسية ذاتها، استخدام القوة ضد أعدائها، سحق آلية الدولة السابقة، تكوين الحكومة الجديدة بشكل يحقق أكبر درجة ممكنة من السيطرة الديمقراطية، وفي النهاية إلغاء وجودها ذاته لأنها تكون قد حققت الأوضاع الجديدة التي يحتاج إليها المجتمع الجديد، المجتمع اللاطبقي. ماركس رأى في عمل البروليتاريا وممارستها الثورية الوسيلة التي تدل على صحة نظريته بإسقاط الدولة البورجوازية، تثبيت دولة العمال على صعيد عالمي، إزالة التناقضات الطبقية، وأخيراً إقامة أخوّة إنسانية عالمية لا تعرف القمع والعنف. الاستيلاء على السلطة وإقامة «دكتاتورية البروليتاريا» لا يشكل في ذاته ثورة بل يوفر أداة لتحقيقها.

بما أن الدولة أداة تحتاج إلى طبقة معينة للسيطرة على طبقة أخرى واستثمارها، وبما أن دكتاتورية البروليتاريا تلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والبنية الطبقية نفسها، وبما أن القيام بهذا يلغي وجود البروليتاريا نفسها كطبقة حاكمة وامكان ظهور أية طبقة حاكمة أخرى تحل محلها، فإن عمل هذه الدكتاتورية يقود بالضرورة إلى مجتمع يتحرر نهائياً من التناقضات والصراعات الطبقية وبالتالي من الدولة التي تعبر عنها. «دكتاتورية البروليتاريا تذبل وتزول تدريجياً بعد أن تحقق جميع وظائفها التاريخية، إزالة الاستثمار، إلغاء وجود المستثمرين، وتأمين الانتقال إلى المجتمع اللاطبقي، إلى الشيوعية. ماركس وأنجلز اعتبرا زوال الدولة كإحدى النتائج النهائية للتحويل الثوري للمجتمع؛ الدولة تزول تماماً عندما تتم إقامة الشيوعية(5). في «نقد برنامج غوتا» يكتب ماركس «بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي يوجد طور التحويل الثوري للواحد في الآخر، هناك أيضاً مقابل هذا ومطابقاً له طور انتقالي لا يمكن فيه للدولة أن تكون أي شيء سوى دكتاتورية البروليتاريا الثورية»(6). هذا الاتجاه إلى الشيوعية «... يحدث عن طريق دكتاتورية البروليتاريا... لأن مقاومة الرأسماليين لا يمكن أن تسحق بأي شيء آخر أو بأية طريقة أخرى(7)». هذه الدكتاتورية الانتقالية ضرورية بشكل إضافي مهم ورئيسي للتغلب على قواعد الرأسمالية الإيديولوجي، «يجب التغلب على مقاومة الرأسماليين في جميع أشكالها، ليس فقط المجالات العسكرية والسياسية، ولكن المقاومة الإيديولوجية التي تمثل المقاومة الأعمق والأقوى»(8).

الماركسيون كانوا يقولون منذ مدة طويلة، وإبتداء من ماركس وأنجلز، إن الماركسية ألغت نهائياً التناقض بين النظرية والممارسة، وبالتالي إن الفلسفات والنظريات السابقة كانت غير علمية، بورجوازية أو إيديولوجية، لأنها كانت بين الاثنين*. في فصل «فكرة المجتمع الجديد في الماركسية» ذكرت أن المجتمع الشيوعي الجديد يعني، كما كتب ماركس، نهاية الفلسفة لأنه يمثل

*** مراجعة تاريخ هذه الفلسفة والنظريات تكشف بوضوح ان كثيرين سبقوا ماركس في اعتبار فلسفتهم كأداة في تغيير الحياة وحتى التاريخ، حتى التاريخ، حتى كانت، الذي قذفه الماركسيون دائماً بهذا الاتهام، كان في نظر كثيرين بين الذين يمكن اعتبرهم من هؤلاء(9).**

هذا النوع من النقد، الذي كان يوجه الى كانت، بدأ في الواقع، من التقليد الفلسفي الهيجلي. ففي أحد كتبه، ينتقد هيجل بشكل مفصل ودقيق النظرة الاخلاقية الى التاريخ حيث تتشكل فكرة الواجب الحقيقة الأساسية، ان توكيد كانت على المقاصد او الادارة الجيدة بدلاً من فائدة العمل نفسه كمقياس للأخلاق كان يعني، كما راى هيجل في ذلك الوقت، تنكراً لما يجب أن يميز أعمال الانسان من فاعلية عملية(10).

هذه المطابقة بين النظرية والممارسة، وتحقق الفلسفة، الفكرة أو المثال، في الواقع، مجتمع كهذا لا يحتاج طبعاً إلى أية آلية تنظمه. لهذا فإن القليل الذي نجده حول هذا المجتمع في الماركسية لا ينطوي على أية إشارة محددة إلى آلية تنظمه، ويقتصر أساساً على طبيعته أو بعض ملامحه الأساسية.

ماركس يصف المجتمع الشيوعي كمجتمع يتجاوز جميع أشكال الصراعات والتناقضات الاجتماعية والسياسية التي عرفها التاريخ، يحرر الإنسان من جميع أشكال الظلم والاستثمار، ويكشف بالتالي عن جميع إمكاناته، عن طبيعته ذاتها في عمله وفي علاقاته الاجتماعية مع الآخرين. إنه مجتمع يحقق الحرية، أو كما كتب أنجلز، انتقالاً من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية. في هذا المجتمع يعبر الإنسان عن ذاته كما هي وكما يجب أن تكون، دون تناقض بين الجانبين، أي كإنسان حقيقي لا يشوه الواقع ذاته. الإنسان في هذا المجتمع لن يكون كائناً أعلى أو موظفاً صرفاً، اختصاصياً في عمل ضيق، بل إنساناً شاملاً، متعدد ومتنوع الجوانب. قيام هذا المجتمع يعني أن «لغز التاريخ وجد حلاً له، وهو يدرك ذاته أنه هذا الحل». أنجلز حدد هذا المجتمع في عبارة سان سيمون التي أنبأت بأن إدارة الأشياء ستحل محل حكم الناس، وهو مفهوم أخذ مكانة رئيسية في نظرية ماركس السياسية.

هذا يدل أن ماركس يلتزم التقليد الذي أقامه عصر التنوير حول اكتمالية الإنسان، أو إمكان خلق مجتمع يحقق هذه الاكتمالية. هنا يلتقي مع مفهوم آخرين - فخته مثلاً - لهذا التقليد. فالإنسان يصبح أخيراً ما يمكن له أن يكون، وفق ما ينطوي عليه من إمكانات تكشف عن ذاتها في الواقع. ولكن فكرة التقدم التي يمثلها هذا المجتمع ليست مماثلة لفكرة التقدم الاكتمالية التي كان يمثلها ذلك العصر والتي تعني إعادة نظر في المؤسسات الثقافية والاجتماعية والسياسية الموجودة، وتصححها تدريجياً نحو الاكتمالية. ماركس وجد أن بنية المجتمع الحضاري تكشف عن نقص أساسي وأن التقدم الذي أحرزه لم يحقق أنسنة الإنسان، بل نزع عنه إنسانيته، ولهذا لا يمكن إصلاح وتصحيح هذا المجتمع البورجوازي ويجب بالتالي إسقاطه. ظهور المجتمع الشيوعي لا يحقق فقط هذا الإسقاط، بل يحقق أيضاً خلق مجتمع جديد يتجاوز كل نقص أساسي عرفه التاريخ. إنه مجتمع يعني، على طريقة روسو، لوك، فخته، أو لويس مورغن، في ما بعد، إحياءً - ولكن على مستوى تاريخي أعلى - للمجتمع البدائي في كونه حقق حياة خسرها الإنسان مع ظهور الحضارة وتطورها، حياة يسودها الانسجام والوحدة والتفاعل الإنساني تقوم على المساواة والحرية والأخوة ولا تعرف أي اعتماد على أية دولة، عنف أو قوة. التخصص في العمل نفسه يزول من هذا المجتمع، وبذلك ينتهي التشويه الذي كان يمارسه على إنسانيته، ويزول معه التناقض الذي كان يمزق الإنسان بين العمل العقلي والعمل اليدوي والعضوي، وبدلاً من المجتمع البورجوازي القديم بتخصصه، وطبقاته، وصراعاته الطبقية سيكون هناك اتحاد حر يمثل فيه النمو الحر المتكامل لكل فرد الشرط لنمو حر للآخرين كلهم.

هذه السمات الأساسية تدل على أن المجتمع الذي يظهر، بعد أن تحقق الآلية الانتقالية أو دكتاتورية البروليتاريا عملها فتلغي ذاتها، وتلغي بعد ذلك الحاجة إلى أية دولة، أن هذا

المجتمع لا يكشف عن أية آلية محددة تنظمه، وأن طبيعته ذاتها تستثني وجود آلية كهذه. إنه مجتمع لا يحتاج، كما يبدو، إلى أي تنسيق ويمثل بالتالي ما يسميه كانْت «جمهورية المقاصد»، أي مجتمعاً يقوم على اتحاد الأفراد الذين يلتقون في إرادة عامة تمثل الإرادة الحقيقية لكل فرد. هذه الجمهورية تمثل في فلسفة كانْت صورة مجتمع يقوم على وحدة أخلاقية يحياها الأفراد ويتفاعلون فيها وجدانياً عن طريق تنظيم داخلي في ذات الفرد ينتج عن العقل نفسه. إنها إرادة تمثل قوة أو فكرة منظمة للمجتمع من الداخل ولا يحتاج بالتالي إلى عامل إرغامي من الخارج. ما قالته الماركسية حول هذا المجتمع الجديد، يدل بأنها تعتقد أن مجرى الثورة نفسه سيحدد هو نفسه بعد إقامة دكتاتورية البروليتاريا وانتصارها على النظام القديم انتصاراً نهائياً، الأشكال التي ينظم بها وفيها هذا المجتمع وجوده. آلية دكتاتورية البروليتاريا تموت بعد أن تحقق وظيفتها وقيام المجتمع الجديد الذي يعلن عن نهايتها. هذا المجتمع يبقى دون آلية خاصة به تنظمه لأن المنجزات أو الوظائف التي تقوم بها هذه الدكتاتورية تعني في ذاتها، وعند تحققها، أن ليس هناك أي مكان لها أو حاجة إليها. لهذا كان النقد الأساسي الذي يوجه إلى الماركسية من هذه الزاوية، يتركز على آلية إلغاء النظام القديم والانتقال إلى المجتمع الجديد. «فالاشتراكية في تحققها تمثل مثال الديمقراطية بالذات ولكن الاشتراكيين لم يكونوا دائماً دقيقين حول الطريقة التي يجب أن يصلوا بها إلى هذه الاشتراكية»(11).

بالإضافة إلى هذا السبب الأول لغياب آلية تنظيم خاصة للمجتمع الشيوعي الجديد - منجزات دكتاتورية البروليتاريا - يجب أن نذكر كسبب ثان المادية التاريخية التي اعتمد عليها ماركس في تفسير حركة التاريخ. فهذه المادية تجعل تدمير الرأسمالية والنظام الطبقي التاريخي على يد البروليتاريا مسألة حتمية، مسألة سيرورة تاريخية تتمخض عنها وتفرضها. المادية التاريخية كانت، في الواقع، نتيجة بحث عن آلية تستطيع إسقاط النظام الرأسمالي، استلام السلطة وخلق أسس المجتمع الجديد. الخاصية المميزة للاشتراكية العلمية، التي تفصل بينها وبين ما أسماه ماركس وأنجلز الاشتراكية الطوباوية، تكمن في الكشف عن الاشتراكية كإتجاه تاريخي حتمي تنتج عن جدلية حركة التاريخ، وبصرف النظر عن الإرادة الإنسانية والرغبة بها. إنها تقول، بكلمة أخرى، إنها تنقل الاشتراكية من صعيد الدعوة الأخلاقية أو العقلانية إلى صعيد الحتمية التاريخية لأن تطور المجتمع الرأسمالي سيدمر بمنطقه نفسه، بجدليته ذاتها، النظام الرأسمالي ويخلق النظام الاشتراكي كبديل عنه. ماركس كان يعتقد، علاوة على ذلك، أننا لا نستطيع نتيجة حياتنا في ظل النظام الرأسمالي، التنبؤ بالأشكال الثقافية التي تتكون في مجتمع جديد كالمجتمع الشيوعي، ولهذا نراه ينبه الى أن عمله يحاول وصف حركة التاريخ التي تدفع به نحو هذا المجتمع وليس دعوة الناس إليه والإيمان به بسبب ما يحقق من فوائد أو كمال لهم، الكيفية التي يتقدم بها الإنسان إليه وليس هذا المجتمع الشيوعي نفسه.

في «البيان الشيوعي» يكتب ماركس «عندما تزول الفروق الطبقية في مجرى التطور، ويصبح الإنتاج كله في يد الأفراد المتحدين، فإن السلطة العامة تخسر طبيعتها السياسية، إن السياسة تعني، في معناها الخاص، السلطة المنظمة التي تمارسها طبقة معينة قصد

الاستبداد بطبقة أخرى. عندما توحد البروليتاريا نفسها كطبقة في صراعها ضد البورجوازية فتحول ذاتها إلى طبقة حاكمة عن طريق الثورة، وتلغي كطبقة حاكمة علاقات الإنتاج القديمة بالعنف، فإنها تلغي في نفس الوقت شروط وجود التناقض الطبقي والطبقات بشكل عام، وبالتالي سلطتها ووجودها ذاته كطبقة. في ضوء هذا التفسير للتاريخ خلصت الماركسية إلى مفهوم دكتاتورية البروليتاريا الذي يعني فقط، كما شرحت، آلية الانتقال إلى المجتمع الجديد، واعتقدت أن قيام هذه الدكتاتورية بتحقيق وظائفها التاريخية كاف في ذاته لخلق المجتمع الجديد الذي لا يحتاج عندئذ، كما يبدو إلى آلية محددة تنظمه وتحل محل الدولة.

إن لم يضع ماركس تصميماً للمجتمع الجديد ولم يخطط لآلية تنظمه، فذلك يعود إلى رؤيا طوباوية جداً لعالم يعمل فيه الديناميك الخاص بالاقتصاد نحو نوع من الكمال. ماركس كان ينظر إلى البورجوازية بثقة مغالى بها. إنه كان مقتنعاً بأن الشجرة الاشتراكية ستزدهر في أرض مضطرية اجتماعياً ولكن صحيحة اقتصادياً، إنه فكر على طريقة الاقتصاديين الليبراليين وأراد بالتالي أن لا يعثر الوسط الاجتماعي عمل الاقتصاد بطريقة مفتعلة. في هذا المعنى، تصور ماركس دكتاتورية البروليتاريا. تعبئة البروليتاريا ضرورية كي تمنع طبقة اجتماعية مهزومة، نتيجة تطور الاقتصاد نفسه، عن تمديد مصطنع لوجودها. البروليتاريا تدعو المهزوم بأن يترك المسرح السياسي التاريخي وينسحب منه كي لا يعثر جدلية التاريخ أو ينحرف عنه «البروليتاريا يجب بكلمة أخرى أن تسقط البورجوازية كي لا يمكن لهذه الطبقة التي أصبحت عاجزة أن تبذر الثروات التي كانت نفسها مسؤولة عن تراكمها»(12).

كل ما نجده في كتابات ماركس حول آلية تنظيم المجتمع الشيوعي الجديد - وهذا ما خلص إليه بعض الباحثين الذين راجعوها بغية استطلاع ما يمكن أن يوجد فيها حول الموضوع - هو بعض الإشارات العامة العابرة والغامضة. توكير، مثلاً، يكتب أن ماركس حاول في مناسبة واحدة فقط أن يقول شيئاً حسياً حول النظام المقبل وذلك في كتاب «الحرب الأهلية في فرنسا» الذي كتبه عام 1871م. إنه ذكر في فقرة منه أن الشيوعية نظام تنظم فيه جمعيات تعاونية متحدة الإنتاج القومي وفق خطة مشتركة، ولكنه يسرع في اللحظة التالية نفسها بالرجوع إلى نفوره العادي من أية مناقشة للشيوعية كنظام اجتماعي جديد. وفي كلامه عن طبقة العمال يضيف قائلاً «إنه ليس لديها أية مثل تحققها، وعليها فقط تحرير عناصر المجتمع الجديد الحابل بها المجتمع البورجوازي القديم المنهار»(13).

لينين نفسه أعلن بصراحة حاسمة «إنكم لا تجدون في كتابات ماركس أي أثر للطوباوية في معنى خلق مجتمع جديد يتكون من أوهام». في عام 1918، اعترف قائلاً «إننا لا نعرف ما تكون عليه الاشتراكية»(14). الثورة وصلت ولكن الثوريين المعارضون للطوباوية كانوا دون أي مفهوم واضح أو متناسق عما يجب أن يكون عليه المجتمع الجديد، الكيفية التي يتم بها بناؤه. شيء واحد كان واضحاً وهو تدمير النظام القديم في جميع أبعاده، أما الجديد الذي يجب أن يكون فإنه كان دون أي تخطيط واضح يرجع إليه وبقي في عالم تجريد. في سبتمبر 1917، تكلم لينين عن تحويل جميع المواطنين إلى عمال موظفين في «نقابة» واحدة كبيرة، أي في الدولة ككل. فالمجتمع ككل يتحول إلى مكتب واحد، إلى مصنع و احد حيث يعمل الجميع في

أعمال متساوية ويتسلمون مرتبات متساوية. هذا النوع من الإشارات العامة الغامضة هو ما نجده عندما نجد أي شيء حول هذه الآلية؛ آلية تنظيم المجتمع الجديد.

إشارات عابرة كهذه، تمثل كل ما قاله ماركس حول الآلية التي تنظم المجتمع الجديد وتكشف أن ماركس كان، في ما يتعلق بصورة هذا المجتمع، لا يقل طوباوية عن الطوباويين الذين كانوا هدفاً لنقده، بل لسخريته، ماركس كان يرفض، على نقيض الاشتراكيين الطوباويين أية محاولة في تحديث المجتمع الجديد بأي شكل مفصل أو تقديم أي تصميم واضح له*. لهذا كان يهاجم هؤلاء بشدة لأنهم كانوا يركزون كثيراً على تصميم مفصل جداً لهذا المجتمع. القصد الذي كان يبغيه ماركس من توكيده الأساسي على أهمية الأوضاع الاقتصادية الموضوعية، على حركة التطور الاجتماعي التاريخي وقوانينها كان التمييز الواضح الحاسم بين نظريته وهذه الطوباوية. «ولكن المبالغة التي اتخذها هذا الهجوم حولته إلى شكل جديد من الطوباوية. هذا يقدم مثلاً عن المخاطر المتأصلة في أي تجريد كان»(15).

النقد الذي وجهه ماركس للطوباويين يعني ليس فقط إدانة التخطيط الطوباوي المفصل للمجتمع الجديد الذي يدعون إليه، بل كل تخطيط عقلاني لهذا المجتمع، لأن مؤسسات هذا الأخير تنتج عن حركة التاريخ نفسها. فهذه الحركة هي التي ستكوّن بجدليتها الخاصة هذا المجتمع وليس مخططاتنا الفكرية. لهذا لم تقدم الماركسية - وبشهادة الماركسيين أنفسهم - أي برنامج، أي تخطيط عقلاني يمكن صياغة برنامج عملي منه يوجه دكتاتورية البروليتاريا وخصوصاً حول ما يجب صنعه في ما بعد. فالماركسية كانت نظرية تطورية تاريخية صرفة، هدفها تحديد حركة التاريخ، الكيفية التي تتحول في أطوار وتحولات ثورية معينة، والمستقبل الذي يمكن أن تتمخض عنه.



«البيان الشيوعي» كان يُحدث باستمرار تحولاً سياسياً** وإيديولوجيا ما في أفكار وميول وإتجاهات أعداد كبيرة من الناس لأنه جرف بقوة مفهوم الدولة كسلطة تعمل في خدمة المصلحة العامة وذلك في وقت كانت الجماهير تعيش فيه يومياً ومباشرة سلطة الدولة كأداة في خدمة المصالح البورجوازية. فالسلطة الاقتصادية هي السلطة الحقيقية الكامنة وراء

* هنا تجدر الإشارة الى سمة أخرى مماثلة بين الماركسية والطوباوية، وهي ان الأولى قالت أيضاً كالثانية ان مجتمعها الجديد يكون «نهاية» للتاريخ. ماركس يشير غالباً الى غياب التاريخ كسمة للشرق، فعلى الرغم من مستوى عال من التطور التقني، والحضارة، كان ينقص الشرق الطبقات والصراع السياسي الذي ميز وأفرز التاريخ في الغرب، ولكن ان كان المجتمع اللاطبقي يعني قبل كل شيء إلغاء «الطبقات والصراع السياسي»، فإنه يعني في الوقت نفسه الغاء ونهاية التاريخ.

** الماركسية مارست أثرها وخصوصاً عند ظهورها في القرن الثامن عشر عن طريق «البيان الشيوعي». كتاب «الراسمال» كتاب ماركس الرئيسي في تقديم نظريته كان طويلاً، صعباً وغامضاً يمكن لعدد قليل جداً نسبياً المثابرة على قراءته، وخصوصاً إدراك محتوياته وأفكاره. ولكن «البيان..» كان كتاباً صغيراً، واضح المضمون والمعنى، مركز التعبير، سهل الفهم، ينطوي على عبارات قصيرة بليغة من النوع الذي يستطيع صياغة مشاعر جديدة وتعبئتها في خدمة مقاصد جديدة. علاوة على ذلك، بأن الجزء الاول فقط من كتاب الراسمال كان قد صدر في اثناء حياة ماركس وبعد عشرين سنة من صدور البيان.

راجع فصل «الايديولوجية الانقلابية من الفلسفة الاجتماعية الى اللاهوت»، وفصل «دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية، من كتاب «الايديولوجية الانقلابية».

السياسة والدولة والبرلمانات ليست، كما يعلن «البيان» «سوى لجنة إدارية للبورجوازية» والسلطة التي تمارسها هي سلطة «استثمار قاس، مباشر، صفيق سافر». هذ المفهوم أو التفسير مارس أثراً قوياً وحرك بشدة قطاعات كبيرة من الجماهير والمثقفين في ذلك الوقت، لأن الشعب كان يحيا ما يقوله كتجربة يومية. هذا المفهوم لا يقتصر على مرحلة معينة بل يمثل ظاهرة تاريخية عامة لأن «السلطة السياسية» كما يعلن «البيان» أيضاً، «هي استخدام منظم للقوة من قبل طبقة معينة قصد فرض الخضوع على طبقة أخرى».

هذه الفكرة لم تكن من اكتشاف ماركس وأنجلز، وقد عبر عنها آخرون قبلهما، وهي تعود في الواقع إلى مارا، أحد قادة الجناح اليساري في اليعقوبية، وإلى بانتام نفسه، فيلسوف المذهب النفعي، ولكنه لم يخلص إلى نتائج ثورية مماثلة للتي وصل إليها ماركس وأنجلز في طور لاحق لأنه اعتقد أن آلية الإنتخاب العام - صوت واحد لناخب واحد - ستكون كافية لوضع نهاية لهذه السياسة وتقديم الحل لها. ما أضفى على هذه الفكرة القوة الهائلة التي مارستها في ما بعد كان ظهورها في أوضاع اجتماعية سياسية أصبحت ناضجة لها، أوضاع كانت تسودها الصراعات الاجتماعية المتزايدة حدة، وفي طليعتها نضال العمال والجماهير، وتكشف بوضوح عن الدور الذي كانت تمارسه الدولة في خدمة البورجوازية والطبقات الأخرى الموالية أو المتعاونة معها. علاوة على ذلك، إنها فكرة تحولت في الماركسية إلى عنصر في نظرية عامة حول التطور الاجتماعي التاريخي ومستقبله، وهي نظرية زاد من قوتها ونفوذها القول بأنها تقدم كنظرية علمية جامعة، وهذا أيضاً في طور أصبح ينجذب ويتطلع إلى العلم والعقل في حل مشاكل وقضايا العصر.

النتيجة التي خلص إليها ماركس هي أن الثورة هي الحل الوحيد المتوفر للعمال لأن القوة فقط قادرة على إسقاط القوة، ولأن التاريخ يدل بوضوح على أنه ليس هناك من طبقة حاكمة تتنازل عن سلطتها إن لم ترغم على ذلك. هذا كان يعني أن هذه الثورة كانت تحتاج إلى آلية خاصة بها تترجمها إلى الواقع عند نجاحها. دكتاتورية البروليتاريا كانت تمثل هذه الآلية.

هنا نجد أيضاً أن مفهوم دكتاتورية البروليتاريا يرجع إلى مصدر آخر، إلى أوغست بلانكي، الثوري الفرنسي الكبير الذي كان وجوده يهيمن بقدر كبير على الحركة الثورية في القرن التاسع عشر.

إن تجربة ثورة 1848 (ثم تجربة ثورة 1871 في ما بعد) دلت على أن الجماهير البروليتارية لم تكن بعد مستعدة - أو أنها عاجزة - عن استلام السلطة وقيادة الثورة. هذا دفع بعض الجماعات والحركات الاشتراكية الثورية إلى الاستنتاج بأن من الضروري التوفق إلى أداة أخرى، وأن هذه الأداة يجب أن تكون أقلية ذات وعي طبقي في صفوف البروليتاريا، تستطيع تحفيز الجماهير، تنظيمها وقيادتها عندما تصبح الأوضاع مختمرة للثورة، ثم تمارس السلطة باسمها بعد الاستيلاء عليها ونجاح الثورة. ولكن إحدى هذه الجماعات والحركات الاشتراكية الثورية طورت هذه الفكرة وانتقلت منها إلى الفكرة التالية، وهي أن الثورة يمكن أن تكون ويجب أن تكون من صنع الأقلية الثورية نفسها، وليس من صنع الجماهير التي تنظمها هذه

الأقلية وتعمل باسمها. أوغست بلانكي كان الداعية أو الممثل الأول لهذه الفكرة في ذلك الوقت، وبالانطلاق منها مارس نفوذاً كبيراً في المرحلة الأولى من ثورة 1848، ثم في ثورة الكومونة الباريسية عام 1871. بلانكي وأتباعه كانوا يرون أن الثورة لا يمكن أن تُترك للجماهير أو أن تكون في يدها، لأنها تتطلب كفايات واستعدادات كبيرة، ولهذا يجب أن تكون مسؤولية كادر أو تنظيم صغير من الثوريين المنظمين، ذوي التصميم الحازم الذين يكرسون كل جهودهم لصنع الثورة وممارسة دكتاتوريتها عند نجاحها.

اللينينية حاولت تجاوز هذا الانفصام في فكرة الحزب الثوري، من ناحية، وفكرة الوضع الثوري من ناحية ثانية. ولكن ثورة أكتوبر اضطرت أمام تطور الأحداث وجدليتها الخاصة أن تركز على الجانب الأول فاستخدمت فكرة بلانكي ومارستها بفاعلية شديدة في مرحلة الاستيلاء على السلطة ولكن لينين كان يردد وكأنه يريد اقناع نفسه «بأننا لسنا بلانكيين ودعاة الاستيلاء على السلطة من قبل أقلية» (16). هذا المفهوم البلانكي حول أقلية كهذه تجسد بالتالي في المفهوم اللينيني حول الحزب كطليعة قائدة للبروليتاريا. مفهوم كهذا كان على قيد خطوة صغيرة من تحويل دكتاتورية البروليتاريا إلى دكتاتورية الحزب، وهذا كان بدوره سهّل التحول إلى ديكتاتورية القائد. هذا بالضبط ما حدث. هذا المفهوم كان يشكل عنصراً جديداً في الفكر الثوري والنظريات الثورية. فاليعقوبية، مثلاً، مارست عملياً هذا المفهوم، ولكنها لم تترجم تجربتها، وتبررها في مفهوم كهذا. ديكتاتورية كرامويل في الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر كانت الإرهاص الأول له. التجربة الشيوعية، ابتداء من الثورة الروسية، كانت امتداداً لليعقوبية لعام 1793، وللكومونة عام 1871، ولكن على صعيد من الوعي النظري الجديد*.

هذه التجربة التي انتقلت فيها آلية الثورة من الجماهير أو البروليتاريا إلى الأقلية الثورية، إلى الحزب اللينيني الذي يمثل الإطار الطبيعي لهذه الأقلية، إلى دكتاتورية الحزب، ومنها إلى دكتاتورية الفرد؛ هذه الجدلية حولت هذه الأخيرة من شكل محدود في لينين إلى شكل غير محدود في ستالين. «سلطة لينين في الحزب كانت ترتبط، كما أشار عدد كبير من الباحثين، بتفوقه الفكري والاستراتيجي وبقدرته على ممارسة العقل النقدي في الدفاع عن مواقفه وليس على العنف ضد الذين يعارضون آراءه وأفكاره بآراء وأفكار أخرى، ولهذا لا يمكن من هذه الزاوية على الأقل النظر إليه كدكتاتور. ولكن هذا تغير في المرحلة الستالينية فتحولت هذه السلطة إلى دكتاتورية غير محدودة تستخدم أشد أشكال العنف الجماعي وليس الفردي فقط في تكريس ذاتها»(17).

الحزب الشيوعي كان يمثل إذن البروليتاريا ذات الوعي الطبقي. ستالين كشف بوضوح تام عن هذه العلاقة عندما كتب «ليس هناك أية مشكلة سياسية أو تنظيمية تقرر من قبل السوفيات (اللجان) أو المنظمات الجماهيرية دون توجيهات من الحزب. في هذا المعنى يمكننا

* راجع للكاتب من التجزئة الى الوحدة «قسم دور شخصنة السلطة في تجارب التاريخ الوحدوية»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

القول بأن دكتاتورية البروليتاريا هي أساساً دكتاتورية طليعتها، «دكتاتورية» الحزب كالقوة التي تقود البروليتاريا»، ثم يضيف مستشهداً بلينين الذي يحدد الحزب «كالطليعة التي توجه مباشرة البروليتاريا. إنه القائد»(18). ستالين يكرر مرات عديدة فكرة هذه القيادة التي يمارسها الحزب ويعتبر أنه مسؤول عنها. هذا التحديث كان طبعاً التحديث الذي تبناه بأشكال مختلفة ليس فقط الماركسيون، بل المناصرون للاتحاد السوفياتي، والمتعاطفون معه. «فالحزب، كما كتب أحد هؤلاء، هو القيادة السياسية المنظمة للشعب وهذا ما يميزه عن المفهوم البرلماني للحزب»(19).

هذا المفهوم عن دور الحزب يعني أن «ديكتاتورية البروليتاريا» تحولت إلى «دكتاتورية الحزب» على البروليتاريا، وهذا كان أحد الجوانب الأساسية للنقد الذي وجهه الماركسيون الغربيون - وخصوصاً الألمان وفي طليعتهم كوتسكي - إلى لينين وثورة أكتوبر والذي قاد إلى الانشقاق الكبير بينهم وبين اللينينية. في رد على كارل كوتسكي، الذي رفض اللينينية لأنها تمثل دكتاتورية على البروليتاريا، كتب تروتسكي أن مفهوم مبدأ الأكثرية الذي يجب أن يكون أساساً للثورة، كما يقول كوتسكي، يتطابق مع وهم البرلمانية التي تقول بها البورجوازية. فهذه الأكثرية مستحيلة نتيجة فساد الجماهير الذي نتج عن المجتمع الحديث، حيث يفرض عليها نظام التعليم «جهلاً تاماً تقريباً دون أي احتمال بأن ترتفع فوق العبودية الروحية»(20). هنا نواجه جدلية حولت نظرية دكتاتورية البروليتاريا نفسها، من مفهوم الماركسية الغربية الذي قال بأنها تمثل أكثرية الشعب أو ثورة تمثل هذه الأكثرية، إلى لينين الذي قال بأن الحزب يمثل البروليتاريا ويجسد إرادتها، إلى تروتسكي وكامينيف وبوخارين نفسه، الذين قالوا بأنها لا تستطيع أن تمثل الأكثرية ورأوا أن هذا المبدأ يمثل البورجوازية الغربية، إلى ستالين الذي انتقل بهذا المفهوم من سلطة الأقلية إلى سلطة الفرد(21).

لينين كتب «إننا أصبحنا الآن حزباً منظماً، وهذا يعني تثبيت السلطة، تحويل سلطة الأفكار إلى قوة السلطة وإخضاع التشكيلات الحزبية السفلى إلى التشكيلات العليا»(22). لينين أراد للحزب أن يكون تنظيماً موحداً متين التنظيم بهذا الشكل لأن ذلك كان ضرورياً في قناعته لتعزيز وتكريس مجموعة المبادىء التي يشارك فيها أعضاء الحزب. لينين والماركسيون اللينينيون كانوا يعتقدون أن هذا التنظيم الحزبي يترك، رغم ما يفترض به تحقيقه من وحدة تنظيمية قوية تقوم على مبدأ الديمقراطية المركزية، مجالاً واسعاً لممارسة أو حتى لتوسع الديمقراطية الحزبية الداخلية، وتأمين حياة الحزب الديناميكية، وتقدمه، وحمايته من التزمت الدوغماتي والركود. إننا نعرف الآن أن هذا التنظيم لم يفرز هذه النتائج الإيجابية بل عكسها. فالحزب كشف بوضوح أنه كان طيلة تاريخه يمارس سياسة كليانية مضادة للديمقراطية سواء كان ذلك داخل الحزب أو خارجه. لهذا رأت فيه قطاعات كبيرة من الماركسية الغربية نفسها دكتاتورية الحزب على البروليتاريا وليس دكتاتورية البروليتاريا. لينين، كما يبدو، لم يكن يتوقع هذه النتيجة ويؤمن صادقاً بأن هذه الحياة الديمقراطية الداخلية، ستسود في الحزب، وبأن العمل نحو الثورة الاشتراكية يرتبط بالعمل من أجل الديمقراطية. لهذا نراه يعبر عن خيبته لأنه، رأى أن الحزب لا يتجه في هذه الوجهة. هذا حدث قبل وفاته بمدة قصيرة.

هذا لا يعني أن البولشفيك كانوا يعملون في المرحلة الأولى، على الأقل، بعيدين عن الجماهير وخصوصاً العمال، أن هذه الجماهير لم تكن تشارك أفكارهم ومقاصدهم، أو أن العمال كانوا لا يدعمون سياستهم. لكن ما حدث هو أن جدلية الممارسة، التي رافقتها تربة صالحة في المفهوم اللينيني حول الحزب، هي التي دفعت إلى هذه النتائج في سياسته وإتجاهه. فالطريقة التي كان يحدد بها الحزب دوره التاريخي كانت تحمل في ذاتها، وفي تفاعلها مع المرحلة الانتقالية الجذرية التي كان يمر فيها المجتمع الروسي في ذلك الوقت، بذور تحوله النهائي إلى دكتاتورية فردية. بما أن الحزب، مثلاً، يجسد عمل التاريخ، إرادته، الإدراك الصحيح الضروري له، والوعي بحاجات وتطلعات الشعب الحقيقية، وبما أنه يتكون من أفراد يتميزون بإدراك علمي للقوانين التي تسود حركة الواقع الاجتماعي التاريخي، وبما أن القيادة تجسد إرادة هذا الحزب وتمارس عملها لمصلحة الشعب، فإن أية معارضة أو مقاومة تمثل عندئذ انحرافاً، العقلية البورجوازية، والثورة ـ المضادة. وبما أن الحزب يمثل، من ناحية أخرى، دكتاتورية البروليتاريا كآلية انتقالية إلى المجتمع الشيوعي الجديد، كان من «الطبيعي» أن ينتهي الحزب ليس فقط إلى دكتاتورية الفرد، بل إلى نظام كلياني تعبر عنه إرادة هذا الفرد. إن تروتسكي نفسه كان قد كتب في الواقع في مرحلة سابقة لعمله مع لينين، وذلك في نقد لمفهوم هذا الأخير حول «الحزب الثوري التآمري»، أن تنظيم الحزب يحل محل الحزب نفسه، واللجنة المركزية تحل محل التنظيم، وأخيراً يأخذ الدكتاتور مكان اللجنة المركزية. هذه الظاهرة دفعت تروتسكي في ما بعد في نقده للمرحلة الستالينية، إلى اعتبار هذه الأخيرة «بونابرتية سوفياتية»(23).

روزا لوكسمبورغ نفسها عارضت ما أسمته «المركزية الشرسة» التي قال بها لينين، والتي تقترن بتنظيم تآمري يفرض بطبيعته ذاتها «طاعة عمياء وخضوعاً آلياً». إنها ناضلت في سبيل «سيادة الجماهير العريضة» ولكنها كانت مقتنعة بأن هذه السيادة تكون غير ممكنة دون صحافة حرة خارج أية رقابة، دون عمل معثر في الاجتماع والتنظيم. إنها كانت لا تريد أية علاقة باشتراكية «تصدرها وتفرضها من فوق دزينة من المثقفين»(24). لا شك أن كل مؤسسة، كل آلية ديمقراطية تعني نقصاً ما، وتواجه حدوداً تفرض ذاتها عليها، وهي أشياء تشارك فيها جميع المؤسسات الإنسانية الأخرى. الاتجاه الذي اتخذته الحركة الشيوعية ابتداء من لينين، والذي كان يعني غياب الديمقراطية، كان في عبارة لوكسمبورغ نفسها، أسوأ من المرض الذي كان يفترض بها معالجته، وذلك لأنه كان يوقف المصدر الحي الذي يمكن أن يأتي منه وحده التصحيح لكل نقص ذاتي في المؤسسات الاجتماعية. هذا المصدر هو جماهير الشعب العريضة جداً التي تتمتع بحياة سياسية حية، غير معثرة ونشيطة(25).

مفهوم الحزب في اللينينية كان يتعارض من حيث طبيعته ذاتها، أو الجدلية التي تنتج عن ذلك، مع هذا المفهوم الماركسي الآخر. لينين عالج مسألة الوعي والعفوية بوضوح دقيق. بما أنه كان يعتقد كماركسي أن الوجود الاجتماعي يلعب الدور الأساسي في تحديد وتكوين الوعي الاجتماعي، فإنه خلص إلى القول بأن الأوضاع التي يعمل فيها العمال لا تسمح بنمو الوعي الثوري الذي تحتاج إليه الثورة الاشتراكية، والتي لا تستطيع دونه أن تحقق ذاتها. فالطبقة

العاملة قادرة، بجهودها الخاصة المستقلة، أن تحقق فقط الوعي النقابي. ولكن بما أن هذا الوعي يعني أساساً امتداداً لنموذج الوعي البورجوازي، فإنه لا يستطيع في ذاته أن يضع نهاية للنظام الرأسمالي. التغلب على وضع العمال الذي يفرز هذا الوعي النقابي البورجوازي يتطلب بالتالي جلب ذلك الوعي الثوري وإضافته إلى صراعهم من الخارج. مفهوم كهذا لا يمكن أن ينسجم مع المفهوم الذي أشارت إليه روزا لوكسمبورغ، والذي قالت به بشكل خاص الماركسية الألمانية(26).

ماركس وأنجلز كانا اشتراكيين يعملان في التقليد الاشتراكي في القرن التاسع عشر قبل إضافة الشيوعية كشكل اشتراكي آخر. «البيان الشيوعي» أعلن أن تحرير طبقة العمال السياسي أو حصولها على حق الانتخاب كان يشكل خطوة ضرورية نحو تحقيق المقاصد الاشتراكية. ولينين كتب في «الدولة والثورة» أن المؤسسات الديمقراطية تشكل جزءاً من التحقيق النهائي للمثل الاشتراكية. إن ماركس لم يكن يعني بدكتاتورية البروليتاريا ما أخذت تعنيه هذه العبارة في ما بعد، أي حزباً ثورياً صغيراً يعيد بناء المجتمع وفق مفهوم استثنائي حول مصلحة الجماهير. هذا المفهوم اللينيني الأساسي يجب أن يميز عن موقف ماركس. ثم إن كتابات لينين لم تكن هي الأخرى تعني ما أصبحت تعنيه في ما بعد. فهذه الكتابات تشير إلى أن لينين كان يعتقد على الأقل، أن دكتاتورية البروليتاريا نفسها تمثل شكلاً ديمقراطياً أعلى من الديمقراطية البورجوازية أو الليبرالية، وبداية شكل الديمقراطية الاشتراكية. تحجر الأنظمة الشيوعية في دكتاتورية الحزب البيروقراطية لم يكن يشكل إذن امتداداً مباشراً للماركسية بل يعود أساساً إلى جدلية الممارسة الحزبية والمرحلة الانتقالية من النظام القديم إلى النظام الجديد*. لينين انتبه، في الواقع، إلى بداية هذا التطور العكسي في اتجاه غير مقصود أو متوقع بعد أربع أو خمس سنوات من نجاح الثورة عندما قال، معبراً عن خيبة كبيرة، بأن الحزب الذي خلقناه لتحقيق مبادىء الثورة، وكي يكون أداة في يدنا لخدمة هذا القصد، بدأ يعمل ويتجه خارج إرادتنا وكأننا نحن أداة له. التحليل النقدي الذي قامت به روزا لوكسموبرغ لدكتاتورية البروليتاريا التي أقامها لينين والحزب الشيوعي السوفياتي تناول في الواقع، مسألة السيرورة التي تكشف عنها حركة الانتقال إلى المجتمع الشيوعي، وكيف أن الكيفية التي تتحرك أو تتطور بها الثورة تؤثر في مؤسساتها(27).

إن إنشغال ماركس بالعامل الاقتصادي أو الحتمية الاقتصادية التاريخية التي وصل فيها إلى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا كآلية انتقالية إلى المجتمع الشيوعي الجديد دفعه إلى إهمال العامل الإيديولوجي، العامل النفسي الذي يرافقه، والتحولات التي يكشف عنها في الأوضاع المختلفة التي يتحرك فيها. لهذا كان لا يستطيع أن يتوقع أو يتنبأ بما يمكن لممارسة دكتاتورية البروليتاريا أن تفرزه من أوضاع نفسية تتناقض مع أهدافها، وهو شيء استطاع الفوضويون،

* السبب الأساسي الاول يتجاوز، في الواقع، هذه الاسباب وهو ان الايديولوجية أية ايديولوجية. تستنزف ذاتها في ممارستها لذاتها وتحقيقها فتخسر عندئذ قدرتها الديناميكية وتتحول الى وجود استاتي تختنق فيه نتيجة منجزاتها نفسها، انها تخلق، بكلمة اخرى، في المنجزات المؤمن العادي النقيض الذي يقتل حيويتها وإمكان التحول الديناميكي المبدع فيها. هذا الموضوع سيكون موضوع الجزء الثالث من دراسة «التاريخ: دورات ايديولوجية»، وهو «جدلية الدورة الايديولوجية»، والجزء الخامس سيكون حول «الدورة الايديولوجية الشيوعية».

وخصوصاً باكونين، كما رأينا سابقاً، التنبؤ به والتحذير منه. الشيء نفسه ينطبق، وإن كان بقدر أقل، على ممارسة الحزب لذاته رغم أن مفهوم ماركس حول التنظيم السياسي الذي قال به لم يكن واضحاً كمفهوم لينين أو مماثلاً له تماماً. فإن كانت الدولة فقط أداة في خدمة الملكية الخاصة دون أية وظائف أخرى تقوم بها، دون أية حاجات أخرى تعبر أو يمكن أن تعبر عنها، إلخ... يصبح من المنطقي الاستنتاج بأن دكتاتورية البروليتاريا التي تلغي أشكال هذه الملكية، تلغي في نفس الوقت وجودها والحاجة إليها. بما أن هذه الدكتاتورية تنتج عن حركة التاريخ نفسه التي تكشف عن عقلانية تطورية تحركها تلك الحتمية الاقتصادية، فإن المجتمع الشيوعي الذي ينتج عن دكتاتورية البروليتاريا كآلية انتقالية يكون ليس فقط مجتمعاً دون دولة بل قصد التاريخ نفسه.

النظرية الشيوعية، أو الماركسية ـ اللينينية، تقول إن دكتاتورية البروليتاريا تمثل آلية مؤقتة لمرحلة انتقالية ضرورية فقط لتكريس الانتصار على الرأسمالية، تثبيت الثورة واستقرارها، وإعادة تكوين المجتمع بشكل يجعل من غير الممكن عودة هذه الرأسمالية. لهذا فهي آلية مقدر عليها الزوال بعد أن يصبح من الواضح أن آلية الدولة القمعية لم تعد ضرورية. ما حدث كان العكس، فالجدلية السياسية التي ترتب على عملها دفعت هذه الدكتاتورية، هذه الآلية، إلى تكريس ذاتها وتوسيع أبعادها وسلطاتها كدولة كليانية.

هنا تجدر الإشارة إلى أن هذا التحول الذي حدث في هذه الآلية الانتقالية كان يعني تدمير حكم المجالس الجماعية وسيطرتها في مرحلة الثورة الأولى. إسم النظام الجديد نفسه كان يعود إلى هذه المجاس في تلك المرحلة التي فجرت فيها الجماهير الثورة، وكانت تنظم ذاتها عفوياً في لجان مختلفة في كل مكان، وكل قطاع. تروتسكي أشار، في الواقع، في دراسته التاريخية عن الثورة الروسية التي سجل فيها يومياً أحداث الثورة وتطوراتها، أن الحزب كان متخلفاً في كثير من الأحيان عن عمل هذه المجالس ومبادراتها. استلام الحزب للسلطة بقيادة لينين ألغى عملها ووجودها وحل محلها في تمثيل السلطة الثورية الجديدة. ولكن عندما أقعد المرض لينين انتقلت السلطة إلى يد مجموعة من قادة الحزب وبدا لمدة ما أن مبدأ السوفيات أو المجالس في الحكم وفي الإدارة عاد إلى الحياة، أو كأن هذا المبدأ سيكون حقاً السمة الخاصة التي ستميز النظام الشيوعي الجديد. ولكن الثورة الروسية كانت تنطوي، ككل ثورة أخرى، على تناقضات واحتمالات تطور مختلفة، وكان المراقبون والمناصرون الذين كانوا ينشغلون بها، ويتعاطفون معها، يتطلعون إلى استمرار ورسوخ هذه الظاهرة كأهم إنجاز لها. لهذا لا نرى في ذلك الوقت أية سمة أخرى تنال الثناء الفريد الذي ناله هذا الإجراء، لأن أسلوب الحكم على طريق «السوفيات» كان، كما لاحظ أحد المؤرخين آنذاك، الأسلوب الذي كان يفترض به ليس فقط تدمير الدولة الإقطاعية والبورجوازية بل إقامة النظام الجديد، وذلك لأن هذا النوع من الحكم هو الذي يضع نهاية لوجود أية طبقة حاكمة تتميز عن المجتمع(28).

كثيرون من هؤلاء المراقبين والمناصرين كانوا لا يشكون في ذلك الوقت باستمرار هذا الحكم أو أن هذا الحكم هو النتيجة الطبيعية لثورة تعني قبل كل شيء إلغاء الطبقات. باحثون كبار من أمثال سيدني وبياتريس واب كانوا ينظرون بتفاؤل كبير إلى هذا التحول دون أن

يداخلهم أي ريب باستمرارية هذه السلطة الجديدة، سلطة «السوفيات» أو الحكم عن طريق «المجالس الجماعية»(29). ولكن جدلية المرحلة الانتقالية ومفهوم الحزب اللينيني وطبيعته دللا بسرعة على أنهما أقوى من هذا التحول. في بداية الثلاثينات حدثت الردة السلبية في الحزب ضد نظام المسؤولية الجماعية أو اللجان، ولأجل استبدالها بالمسؤولية الفردية في جميع القطاعات. هذه الردة أكدت وجودها في تقرير اتخذه مؤتمر الحزب الشيوعي عام 1934 حيث طالب «بتجزيء الكوميساريات، إلغاء اللاشخصية* في العمل، النظام الوظيفي**، زيادة المسؤولية الشخصية، والاتجاه إلى تصفية اللجان الجماعية»(30).

هذا التحول الجذري عن المجالس والمسؤولية الجماعية في الحزب إلى سلطة القائد وعن سلطة البروليتاريا إلى سلطة الحزب، يعود إلى أسباب عديدة وهي أسباب تخرج عن مجال هذه الدراسة. ولكن هناك سبب أساسي تجدر الإشارة إليه وهو دور الرموز في صنع الحركات الثورية، تكوين وامتداد الإيديولوجيات التاريخية. فالبروليتاريا مفهوم مجرد عند المقارنة مع الحزب الذي يمثل مفهوماً أكثر حسية. والحزب يتحول إلى مفهوم مجرد عند المقارنة مع القائد الفرد الذي يمثل صورة حية كاملة، وخصوصاً أثناء الأزمات الكبرى والمراحل الانتقالية الثورية***. هذا التحول الجذري لا يعود بالتالي إلى تفاسير خاطئة للماركسية، انحرافات وحالات مرضية شخصية وخصوصاً التي نسبت إلى ستالين، كما حاول أن يصنع عدد كبير من المفكرين الماركسيين أنفسهم، وخصوصاً بعد التقرير الشهير الذي قدمه خروشوف في مؤتمر الحزب الشيوعي السوفياتي وحمّل فيه انحرافات ستالين مسؤولية ما حدث من أشكال عنف شاذة وفريدة امتدت إلى ربع قرن****.

إننا نجد، من ناحية أخرى، أن عدداً كبيراً من الباحثين، من ماركسيين وغير ماركسيين، يعارضون بين الماركسية واللينينية ويقولون لو أن لينين قبل بالفكرة التي خلصت إليها الأولى حول أوضاع الثورة الاشتراكية، وهي أن حدوثها يرتبط ببلوغ قوى الإنتاج درجة متقدمة جداً

* Depersonalization

** Functional System

*** راجع للكاتب «الايديولوجية الانقلابية»، فصل «دور الشعارات والرموز في الايديولوجية الانقلابية»، وفصل «تفسير الشخصنة في تجارب التاريخ الوحدوية»، في كتاب «من التجزئة الى الوحدة».

**** هذه الاشكال تعود أساساً، مع تحول دكتاتورية البروليتارية الى دولة كليانية، الى تحديات وتناقضات المرحلة الانتقالية الجذرية التي كان يعمل فيها الحزب الشيوعي، وإلى طبيعة الايديولوجية الشيوعية التي تتطلع ككل ايديولوجية انقلابية الى قطيعة جذرية مع التاريخ كما كان: راجع كتاب الايديولوجية الانقلابية»، وخصوصا قسم «المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية». الاقدام على تفاسير من هذا النوع يرجع الى انحرافات وحالات مرضية شخصية في تفسير أحداث وتحولات تاريخية كبيرة كالمرحلة الستالينية في روسيا، وخصوصاً من قبل مفكرين ماركسيين «ميزوا» انفسهم دائماً عن الآخرين، منذ ماركس وانجلز، باشتراكيتهم «العلمية» التي تتعارض جذرياً مع جميع الاشكال «الطوباوية» او «المثالية». هذه التفاسير تمثل قيمة الاعتباطية الفكرية وتعبر في الواقع عن انحطاط النظام وليس فقط الفكر الذي يقول بها، لأنها تعني ان النظام نفسه خسر علاقته مع الواقع، تحولاته، حاجاته، ورغباته، واتجاهاته الجديدة. الباحث الاجتماعي كان يستطيع في ذلك الوقت ان يكشف، في هذه التفاسير التي «تنطلق» من الماركسية، بداية سقوط الشيوعية السوفياتية. فالايديولوجيات التاريخية كانت باستمرار تكشف في لسان قادتها والجماعات الفكرية والسياسية التي تمثلها عن الظاهرة نفسها: تفاسير خسرت تماماً علاقتها مع الواقع الاجتماعي التاريخي كما يصنع نفسه. في قراءة بعض ما صدر اخيراً من كتب وبحوث في الغرب حول هذا السقوط، كنت أتطلع الى ما يشير الى هذه التفاسير، وإلى تقرير خروشوف بالذات، كمؤشر أول به، ولكنني لم أجد شيئاً.

تترتب على تطور النظام الرأسمالي، لكان رفض العمل على تحقيق الثورة واستلام السلطة في روسيا، البلد الزراعي الإقطاعي. هذا دفع لينين، كما يقول هؤلاء، إلى التحول عن التطورية التي قالت بها الماركسية إلى الإرادية التي قالت بها اللينينية، ومن البروليتاريا إلى الحزب كأداة في تحقيق الثورة وإسقاط النظام القديم.

هذا كان يعني أن اللينينية تجاهلت، في الواقع، المفهوم الماركسي للثورة الذي قال إن تحقيق الثورة ممكن فقط في البلدان الصناعية المتقدمة، وذلك عندما قالت بأن هذه الثورة ممكنة تقريباً في أي بلد عند وجود وضع ثوري ملائم، أولاً، وحزب ثوري يستطيع، ثانياً، أن يقود المجتمع إلى الاشتراكية. البعض كانوا أكثر دقة في صياغة هذه المعارضة بين الماركسية وبين اللينينية عندما قالوا إن الأولى تقول بنظرية «الثورة التدريجية» التي تتحقق عن طريق الإصلاح، وتنبه إلى ضرورة إعداد طويل وتدريجي للبروليتاريا كي تصبح قادرة على تحمل وممارسة مسؤولياتها الثورية، بينما اللينينية آمنت بأن كوادر الحزب المكونة من ثوريين يكرسون حياتهم كلها للثورة هي وحدها قادرة على الانشغال بمصالح البروليتاريا المباشرة والنهائية(31). لينين أحل، في الواقع، الحزب محل البروليتاريا كالقوة المحركة للثورة، كالآلية التي تحقق الرسالة التي أعطاها ماركس لهذه البروليتاريا. ولكن البعض ذهب إلى أبعد من هذا واتهم لينين بأنه اعتبر أن الحزب هو الشعب، أو نظر إليه وكأنه هذا الشعب، لأنه ربط بين الآمال والمقاصد الاشتراكية وبين هذا الحزب «المكون من النخبة»*. هذا التركيز على الحزب كان يتناقض طبعاً في قناعة هؤلاء مع الماركسية، ويشكل انحرافاً عنها**. اللينينية قد تختلف عن الماركسية في مفهومها حول بنية ومعنى ودور الحزب الشيوعي أو حول الأوضاع التي تقود إلى الثورة، أي في ما يتعلق بالطريق إلى إسقاط النظام القديم، ولكن اللينينية كانت امتداداً محضاً للماركسية في ما يتعلق بدكتاتورية البروليتاريا كآلية انتقالية إلى المجتمع الشيوعي الجديد وطبيعة هذا المجتمع. لينين كان متفائلاً كماركس، هذا إن لم نقل أكثر تفاؤلاً، بعمل هذه الآلية وفاعليتها في تحقيق الانتقال إلى هذا المجتمع الجديد.



* هذه التفاسير تتكلم، هي الأخرى، وكأن المسألة كانت مسألة فكرية شخصية أو قناعة عقلانية صرفة، وليست مسألة أوضاع اجتماعية أصبحت ناضجة للثورة. ان مراجعة وتحليل التحولات الاجتماعية التاريخية والأوضاع الثورية التي كانت تفرزها، وظهور الايديولوجيات التي كانت تعبر عنها تدل بوضوح ان الأولى هي التي تشكل العنصر الأساسي، هي التي توجه الى صياغة ايديولوجية جديدة حول المجتمع والتاريخ، وهي المسؤولة عن نجاح الايديولوجية التي تستطيع اعادة صنع وتكوين التاريخ. أما الايديولوجية فإنها تنجح عندما تستطيع ان تعكس القوى التي تحرك تلك التحولات والأوضاع. المسألة ليست، بكلمة أخرى مسألة قناعة عقلانية بالأيديولوجية او ادلة علمية على صحتها، بل مسألة تطلعات وحاجات ورغبات تحرك الشعب وتتطلع الى ايديولوجية تستطيع التعبير عنها وصياغتها بقوة وفاعلية. الهدف الأساسي هو إذن الثورة وصنع الثورة، أما الايديولوجية فهي أداة في خدمة هذا الهدف، ولهذا عندما نقارن بين نظريتين او اتجاهين، لا يصح الوقوف عندهما او عند المسؤولين عنهما بل يجب تجاوز ذلك الى جدلية الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تدفع في وجهة دون أخرى، بما ان النظرية الثورية ترمي الى تغيير الواقع في صورتها فإن صحتها او شرعيتها ترتبط بالتالي بقدرتها على التفاعل مع هذه الجدلية في تحقيق ذاتها.

** هناك يمكن القول أيضاً أن لينين لم يخلق فكرة هذا الحزب لأن الفكرة موجودة في كتابات ماركس، بل انه أعاد صياغتها في ضوء الاوضاع الخاصة بروسيا في ذلك الوقت «فعلى الرغم من ان نشاطه التنظيمي كان يمتد في عدة اتجاهات، فإن أهم جانب في محاولة ماركس تحقيق التزاوج بين النظرية والممارسة كان يتمثل في التنظيم الذي أراد توحيد العمال فيه للقيام باستيلاء ثوري على السلطة»(32).

ديكتاتورية البروليتاريا التي كان يفترض بها كآلية انتقالية أن تقود الثورة إلى المجتمع الشيوعي الجديد انتهت بنقيض ذلك ومزقت الآمال بقيام المجتمع الذي وعدت به. ففي جميع البلدان التي نجحت فيها الثورة خلقت هذه الآلية مراتبية طبقية جديدة يصدق عليها، كما يقول دجيلاس المفكر الماركسي المعروف، تعريف ماركس نفسه للطبقة الرأسمالية. هذه المراتبية، التي قامت على أنقاض طبقية النظام القديم الذي دمرته، تكونت أساساً من نخبة حاكمة تتشكل من القيادة السياسية ومن الجماعات الأولى في المستويات البيروقراطية، التقنوقراطية والعسكرية العليا. هذا التحول الجذري عن مقاصد الآلية الانتقالية أصبح الآن لا يحتاج إلى أي تدليل، ولكنه كان يسجل تطوراً نبّه إليه واعترف به من الداخل نقدة كانوا قد ساهموا في نجاح الثورة، من أمثال تروتسكي ودجيلاس.

هناك واقعة تاريخية كانت واضحة كل الوضوح منذ مدة طويلة وهيَ أن دكتاتورية البروليتاريا في المجتمعات الشيوعية تحولت إلى دولة كليانية، إن هذه الديكتاتورية التي كان يفترض بها أن تكون مرحلية وانتقالية إلى مجتمع جديد كامل، فيقتصر دورها على تمهيد الطريق فقط نحو قيام هذا المجتمع ومثل التحرير والتحرر المتكاملين التي يقوم عليها، أن هذه الآلية تحولت إلى غاية في ذاتها، إلى أداة تنظيم طبقي جديد يرتبط بها وينبثق عنها. إن «الدولة التي طردها الفكر الاشتراكي (الماركسي هنا) أو الذي حولها إلى دور ثانوي، هذه الدولة انتقمت بافتراس الاشتراكيين الذين أقاموا سلطتها»(33). والدولة التي أرسلها أنجلز إلى متحف الآثار القديمة نتيجة قيام دكتاتورية البروليتاريا بعملها كآلية انتقالية، فقال بأنها ستذبل وتموت من ذاتها، فلا تستحق بالتالي حتى القتل، هذه الدولة رجعت تصنع التاريخ هائجة وتقتل هذه «الديكتاتورية» نفسها.

إنذارات الفوضويين في القرن التاسع عشر، وخصوصاً برودون وباكونين، والأخير بشكل خاص بمخاطر هذه الديكتاتورية كآلية لإقامة المجتمع الجديد لأنها، رغم تصورها كأداة انتقالية مرحلية مؤقتة، ستكشف عن ضرورات نفسية وسياسية تلازمها كدكتاتورية وتدفع بها إلى تثبيت وجودها والاستمرار الدائم، فتهزم بالتالي مقاصد الحركة الشيوعية الحقيقية، هذه الإنذارات والمخاطر تحققت، ودللت على «أنها كانت أكثر صحة علمية بكثير من توقعات مؤسسي الشيوعية - ماركس، أنجلز ولينين - والقائلة بأن هذه الدكتاتورية ستحقق المقصود منها وهو تمهيد الطريق إلى زوال سلطة العبودية وسيطرة سلطة الحرية والقيام بقفزة جذرية كلية تحققها الإنسانية من دنيا الضرورة إلى دنيا الحرية»(34).

برودون كتب في نقد التحديد الماركسي للمجتمع الشيوعي «بأنه يمثل ديمقراطية ملتزمة تبدو ظاهرياً أنها مؤسسة على دكتاتورية الجماهير، ولكن الجماهير لا تمارس فيها أية سلطة تزيد عما هو ضروري في تأمين عبودية عامة وفق المفاهيم والمبادىء التالية المستعارة من الملكية المطلقة القديمة: وحدة السلطة العامة التي لا تتجزأ، مركزية تستهلك كل شيء، تدمير منظم للفرد، للتعاونية، لأشكال الفكر المحلي، وشرطة على مثال محاكم التفتيش»(35). وفي نقد آخر لهذا الخطر يكتب برودون أيضاً عام 1848 «في نظام دكتاتوري، استبدادي، مذهبي يبدأ من الفرضية القائلة بأن الفرد يخضع من حيث طبيعة الأشياء ذاتها إلى الجماعية

(Collectivity) ومنهـا وحـدهـا يـأتيـه الحق والحـيـاة، أن المـواطن يخص الدولة كـمـا يخص الولد عـائلته، وأنه جزء من سـلطتهـا وممتلكاتهـا ويدين لهـا بالخضـوع والطاعة في كل الأشـيـاء... إن العمل ينظم تماماً فيها ويستعبد نهـائياً في سياسـة الدولة الأخوية... ماذا تكون كسبت الحرية، السعـادة العامة والحضـارة؟... لا شيء، إننا نكون غيّرنا فقط سـلاسلنا، والفكرة الاجتمـاعية لا تكون تقدمت خطوة واحدة إلى الأمام. إننا نستمر خاضعين لنفس السلطة الاعتباطية، هذا إن لم نقل لنفس الحتمية الاقتصادية»(36).

إن عدداً من المفكرين الشيوعيين أنفسهم وليس فقط الماركسيين كان يدرك احتمال نتائج كهذه على دكتاتورية البروليتاريا المرحلية كآلية انتقالية، ويخاف من تحققها. لينين نفسـه، كما أشرت في سياق سابق كان يعبر عن هذه المخاوف عندما تكلم في أحد كتاباته حتى عن إمكان تحـول دكـتـاتورية البـروليـتـاريا إلـى «إسـتـبـدادية شـرقـيـة»، أي إلـى دولة تسـود كل شـيء، تمتلك تقـريبـاً كل شيء، وتمتـد إلـى كل شيء. ولكن هـذه المخـاوف لم تدفع المفكرين الماركسـيين إلى تطوير النظرية الماركسية حول الدولة أو التنبيه إلى ضرورة تطويرها احتياطاً لذلك. حتى بعد أن اتضح أن هـذه المخـاوف كـانت حـقـيـقـيـة وقـد أخـذت تتـحـول إلى واقع رهـيب في الأنظمـة الشـيـوعـيـة، لم يقم هؤلاء بمحـاولـة من هذا النوع في المرحلة التي تمتـد مـن «الدولة والثـورة» للينين، وبين «الطبقة الجديدة» لميلوڤان دجيلاس عام 1956 التي كانت المحاولة الأولى بعد تلك المدة الطويلة. ولكن هذه المحاولة دفعت النظام الشيوعي في يوغسلافيا إلى اتهامه بالانحراف عن الماركسية وخيانتها، اعتقاله وسجنه. هذا مـا حدث في أعقاب الانتفاضات الشعبية الثورية ضد هذه الدكتاتورية في أوائل وأواسط الخمسينات، من بولندا وألمانيا الشـرقية إلى هنغاريا، وكأن هذه الانتفاضات كانت دون أي معنى تاريخي.

عـلاوة على الأسـبـاب التي أشـرت إليهـا كـأسـبـاب لسـقـوط دكتـاتورية البـروليـتـاريا كـآليـة انتقـالية، يمكن إضـافـة غيـاب آلية تنظيم واضحـة للمجتمع الجديد. آليـة كهذه قد لا تكون مـلائمة، وقد يكون من المحتم عليها أن تفشل، ولكنها توفر على الأقل حلقة وسطى بين القصد والممارسة، مقيـاسـاً يسـاعد على ضبط الأعمـال والأحداث بين العمل أو النظام الثوري وبين المثال الذي يتجه إليـه. الماركسيـة كانت، كمـا كشـفت سـابقاً لا تملك هذه الآليـة، تنكر حتى فائدتها وترى أنهـا مضرة. هذا سـاعد في فشل دكتاتورية البروليتاريا كآلية انتقـالية. في تعليق على نقد مـاركس للتصـورات الطوباوية بسبب وصفهـا الدقيـق المفصل لمجتمعاتهـا الجديدة، يكتب أحـد البـاحـثين الذين انشـغلوا بالموضـوع «مـا كنت أحـاول اقـتـراحـه هـو أن التـفـاصـيل الطوباوية تجعل من الممكن محـوراً انتقـادياً بين المثال والواقع. في الأحلام تبدأ المسؤوليات. إن كان الطموح الأولي الذي يكشف عنه التاريخ كله هو مجتمع صحيح من الكائنات الإنسانية فإن النبوءة الطوباوية تصبح المقياس العملي لكل شيء... هذا التقليد التنبؤ هو بالضبط ما نبـذه ماركس كثوري معارض للطوباوية...»(37).

10.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في النقابية الثورية

النقابية الثورية* لا تملك آلية واضحة محددة خاصة لتنظيم المجتمع النقابي الجديد، ولا تريد، في الواقع، الانشغال بآلية كهذه. النقابيون كانوا دائماً ينشغلون بالآلية - أو الآليات - التي يمكن بها إسقاط النظام القائم أكثر بكثير مما كانوا ينشغلون بطبيعة أو بنية المجتمع الجديد الذي كانوا يتطلعون إليه. «إنهم كانوا دائماً يؤكدون على الوسائل التي يجب استخدامها بدلاً من القصد الذي يريدون تحقيقه(1). ما نجده حول تنظيم هذا المجتمع قليل جداً، يقتصر على بعض الخطوط العامة ويدور على النقابة كالوحدة الأساسية له. هدف النقابيين كان تنظيم شعور العمال الطبقي وتطويره إلى وعي واضح لمصالح ومثل طبقية، وهذا القصد يمكن في قناعتهم أن يتحقق فقط عن طريق تنظيم العمال في نقابات. النقابة هي اتحاد العمال العاملين في نفس المهنة أو الصناعة، أو في مهن متماثلة، ويرتبطون معاً بروابط المصلحة المشتركة التي تجد النقابة قوتها فيها. «إنها التجمع الأهم والأكثر استمرارية بين جميع التجمعات الإنسانية لأن الناس ينشغلون بتحقيق حاجاتهم الاقتصادية أكثر من أي شيء آخر»(2).

النقابية كانت أساساً مذهب معارضة، عملاً نضالياً ضد مؤسسات الاقتصاد الرأسمالي، الملكية الخاصة والسلطة السياسية. إنها رفضت ليس فقط الرأسمالية والدولة بل العمل السياسي نفسه، وأكدت على آلية العمل المباشر لأنها تريد الانشغال بأدوات التخلص من وسائل وأوضاع الظلم والاستبداد الموجودة وليس بكيفية إدارة الشؤون الاجتماعية بعد نجاح جهودها وانتصار الثورة. «لهذا قدمت النقابية أساسياً سياسة ثورة وليس إدارة»(3) النقابيون اعترضوا أساساً وكلياً على وجود الدولة، ومن أي نوع كانت، واعتبروا أنها أداة سيطرة طبقية، وخلصوا من ذلك بالتالي من عمل العمال المباشر الذي يستثني المشاركة في العمل السياسي الموجود وأدواته، الانتخابات، النظام البرلماني، الأحزاب. «البديل الذي يحل محل هذا كله يكون النقابة»(4). لهذا كان النقابيون يلتقون في اعتبار النقابة كالخلية الأساسية للمجتمع الجديد. هذه النقابة ترتبط مع المجتمع عبر عضويتها في مجلس «اتحاد العمل في المدينة»

---

* Syndicalism أو Anarcho - Syndicalism

وكونفيدارسيون العمل العام. علاقات النقابات المحلية بالاتحادات القومية التي تمثل مهنهم وصناعاتهم المختلفة تكون تقنية وخاصة، ودور «اتحاد العمل الوطني هو دور محدود جداً. العلاقات مع كونفيدارسيون العمل العام هي علاقات غير مباشرة وتحدث أساسياً عن طريق «مجلس الاتحاد في المدينة». ولكن العلاقات مع هذا الأخير تكون ذات أهمية دائمة لأن هذه المجالس تشكل مراكز النشاط الاقتصادي»(5).

إن أحد الانتقادات الأساسية التي توجه إلى النقابية الثورية كان يتركز على هذا الجانب، على تصورها المحدود للنظام الجديد الذي قالت به. فهي تنشغل أساسياً بحقوق ومسؤوليات المنتجين، تهمل كثيراً حقوق ومسؤوليات المستهلكين، تؤكد كثيراً على سيطرة مجالس «اتحادات العمل في المدينة»، ولا تترك سوى القليل من هذه السيطرة للوحدات الوطنية. «إنها كانت تؤكد على الوحدة الصغرى في التنظيم الاجتماعي وتقدمها على غيرها»(6).

النقابية الثورية تقول كالفوضوية التي تقدمت عليها، ليس هناك أية حاجة لسلطة مركزية قمعيّة كآلية تنظم علاقة الإنسان بالمجتمع، لأنه عندما يترك الأفراد دون أية إرادة خارجية تفرض عليهم نظاماً أو بنية علاقات معينة، فيكونون أحراراً للتعاون وتنظيم أنفسهم كما يرون ذلك ملائماً، فإنهم يحترمون عندئذ مصالح ورغبات بعضهم بعضاً ويعملون كلهم وفق طبيعة إنسانية جيدة صالحة، أو كما يكتب كروبوتكين وفق ميول طبيعية تقوم على التعاطف والرغبات الطيبة. لهذا يكون من الممكن الحفاظ بشكل أحسن على النظام أو الأمن الاجتماعي، وتحقيق العدالة والحرية على صعيد أعلى إن تحرر المجتمع من الدولة، أو حيث لا تكون هناك أية مؤسسة أو هيئة، أية آلية خاصة تتولى القيام بتنسيق قسري بين الجماعات والمصالح العديدة المختلفة في المجتمع. لهذا كان «المذهب النقابي يقول بجماعات أو وحدات صناعية تمارس استقلالاً ذاتياً كاملاً، وتكون كل واحدة منها حرة مستقلة من أية سيطرة منظمة فوقها»(7). النقابية كانت تعتقد علاوة على ذلك، أن المجتمع الحر الجديد الذي تتطلع إليه يجد قاعدته وحيويته في الجماعات التي تعكس مباشرة الحوافز البدائية والخلاقة في الناس، وهذا كان يفترض بدوره النقابة كالوحدة، أو الخلية الأساسية المتميزة أو التي يجب أن تتميز بهذا الاستقلال الذاتي، لأن العمال هم الذين يعبرون عن هذه الحوافز.

بعض المفكرين النقابيين ناقشوا توزيع الأعمال الملائم للنقابات المحلية، لاتحادات النقابات ولكونفيدارسيون العمل العام ولكنهم كلهم كانوا دائماً ينطلقون من النقابة المحلية كالوحدة الأساسية ويرون في أكثريتهم الساحقة أن من السابق لأوانه، ومن العبث، في الواقع، القيام بأية محاولة تقدم صورة واضحة شاملة عن المجتمع الجديد المقبل*. «فهم يلغون الدولة تماماً وينقلون أعمالها الأساسية في المجتمع إلى الأدوات الاقتصادية الأساسية أو تقريباً ما يمثل حالياً كونفيدارسيون العمل العام في فرنسا»(9). ففي مجتمع كهذا «ليس من الضروري» كما يقول المذهب النقابي، «وجود دولة تمارس أعمالاً عكسرية وبوليسية أو أن تضع مقاييس سياسية واقتصادية، وترغم الناس على قبول هذه الخدمات، ودفع الضرائب لتمويلها، أكثر

* النقابية شاهدت محاولة واحدة فقط في صياغة مفصلة لشكل وتركيب المجتمع النقابي المقبل، وكانت من صنع فوضويين سابقين(8).

مما هو ضروري لها التدخل قسراً في الأخلاق والآراء الشخصية الخاصة»(10).

نقابات العمال، المنظمة على أساس الصناعة، الحرفة والمهنة، ومجالس العمال المحلية، معاً مع الاتحادات الوطنية الفيدرالية أو الكونفدرالية لهذه النقابات، تمثل الأدوات والهيئات الصحيحة للقيام بثورة عمالية تلغي الرأسمالية والدولة، وتحل محلها في إدارة شؤون المجتمع بعد الثورة. ولكن المذهب النقابي يؤكد من ناحية أخرى، أن على العمال الاقتصار على الأساليب الملائمة لمقاصدهم وتجاربهم الخاصة، وأنه كي يمكن لهذه النقابات أن تقوم بهذا الدور فإنها لا تستطيع أبداً استعارة الأساليب السياسية البورجوازية في المساومة وإجراءاتها الإنتخابية التي تخدم فقط مصالح الملاكين. لهذا فإن التكتيك الذي يجب عليها ممارسته هو تكتيك «العمل المباشر» في شكل الإضراب، التخريب والمقاطعة.

النقابية كانت تضع ثقتها في انتفاضة شعبية ثورية عفوية ومباشرة يقوم بها العمال ضد أشكال الاستبداد القائمة، ويحفز عليها نداء مستمر إلى مشاعر الوحدة الطبقية، وإيمان بما أسماه جورج سوريل، أكبر مفكر للمذهب النقابي، «بأسطورة» الإضراب العام. فكرة الإضراب العام لم تكن فكرة جديدة، فقد حدثت مناقشة لها في إنكلترا في الثلاثينات من القرن الماضي ثم في مؤتمرات الأممية الأولى. إن أول داعية فرنسي لها كان، كما يبدو، عاملاً فوضوياً اسمه تورتيليه كان عضواً في نقابة النجارين. النقابات أقبلت بحماس على فكرة الإضراب العام التي بدت كفكرة تستطيع تصحيح خلل الإضراب في صناعة أو مهنة واحدة، وكآلية ممتازة للثورة الاجتماعية. فآلية الاستيلاء على السلطة التي قال بها الاشتراكيون الفرنسيون كانت تبدو غامضة وبعيدة جداً في المستقبل، وآلية الثورة العامة التي كان يدعو إليها الفوضويون، كانت مستحيلة بسبب الأسلحة الجديدة في يد الدولة والبناء الجديد للمدن الذي حول بشوارعه الواسعة قتال الشوارع والمتاريس إلى شيء من الماضي. زوال هاتين الآليتين كان يعني أن الإضراب العام يوفر السلاح الوحيد، والملائم الباقي في يد العمال في نضالهم نحو تحقيق تحررهم النهائي(11).

سوريل كان مسؤولاً بشكل خاص ليس فقط عن الإسهام بتطوير فكرة الإضراب العام إلى نظرية عامة، بل عن ربطها بما أسماه فكرة «الأسطورة»، أو طبيعتها وقيمتها «كأسطورة». وبذلك قدم لنا صورة عن القدرة الإلهامية التي يفترض بالإضراب العام أن يكشف عنها. فمن دراسته لتجارب التاريخ الثورية، وصل سوريل إلى قناعة ترى أن كل حركة اجتماعية فعالة تحتاج إلى أسطورة، لأن ما يحفز الناس على النضال البطولي والاستمرار فيه هو الخيال ونداء الخيال وليس الأدلة العلمية على هدف عقلاني أو على النتائج العملية التي تترتب عنها. سوريل أشار في مجرى ذلك إلى أمثلة تاريخية للتدليل على أهمية الأساطير الاجتماعية، كيف أن الأسطورة التي توجه إلى حالة أو هدف مثالي لا يمكن أبداً بلوغه، كانت رغم ذلك تقود إلى نتائج تاريخية كبيرة تعبر عن اتجاهات جديدة في أفكار وسلوك الناس تترتب على تحولات عميقة تجريها في مشاعر الناس.

سوريل يكتب أيضاً « ... إن مستقبل النقابية الثورية كله يرتبط بنمو أخلاقية جديدة في البروليتاريا تقوم على صفات يفترضها مجتمع مكوّن من المنتجين الأحرار»(12). ثم يضيف في سياق آخر إن أصعب عمل للنظرية الاشتراكية «يكون بالتالي كيف يمكن تصور الانتقال من رجال

الحاضر إلى وضع المنتجين الأحرار الذي يعملون في معمل تحرر تماماً من الأسياد»(13). الإضراب العام «كأسطورة» يوفر الآلية المناسبة أكثر من أية آلية أخرى في تحقيق هذه المقاصد.

هذا التوكيد الأساسي على آلية الإضراب العام كان يقترن، أولاً، بتوكيد آخر شديد على ضرورة الامتناع عن المشاركة في الحياة السياسية الموجودة وفي طليعتها الآلية البرلمانية، وثانياً بنفور المذهب النقابي من الانشغال بأية آلية تنظيم للمجتمع الجديد الذي يفترض به أن ينتج عن النجاح في إسقاط النظام القديم. النقابيون كانوا يعتقدون أنه ليس من الضروري أو حتى المعقول تحديد التنظيم أو النظام المقبل للمجتمع الجديد بأي شكل واضح ومفصل. ما هو ضروري وكاف في الحاضر هو العمل الذي يلهم ويوجه العمال في أعمال الدفاع والهجوم. المفكرون النقابيون الأكثر تفكيراً نظرياً أو فلسفياً - من أمثال سوريل، وبيرت - أرادوا التدليل على أن أية محاولة في تحديد تفاصيل النظام أو المجتمع القادم تبدد، في الواقع، الحدس المثالي الذي تكمن فيه قوة النقابية الأساسية، فكرة أو بالأحرى «أسطورة» الإضراب العام التي تعبر عن هذا الحدس. المذهب النقابي يعني، كما أشرنا، أولاً وقبل كل شيء سيطرة المنتجين، أن هذه السيطرة لا تقتصر على الصناعة، التعدين، المواصلات بل تمتد أيضاً إلى تجارة التجزئة، المهن وحتى التعليم، وأن النقابات التي تمثل هذه المجالات المختلفة والأجزاء أو الفروع التي تتشكل منها كل من هذه المجالات، هي نقابات «ذات استقلال ذاتي تام، كل منها حر بشكل مطلق من أية سيطرة منظمة من فوقه»(14) الإضراب العام كان الآلية الأساسية التي كانت تربط بينها وتعبر عن عملها الثوري الرامي إلى إسقاط النظام القديم.

ولكن إن كانت النقابات تعمل كوحدات ذات استقلال ذاتي، وإن كانت تناضل لأجل إسقاط النظام الرأسمالي وإزالة الدولة نفسها، وإن كانت ترفض واعية، وعن تخطيط مسبق، القول بأية آلية مركزية خاصة تنظم المجتمع الجديد أو الديمقراطية المباشرة التي يفترض بهذه النقابات ممارستها كوحدات يتشكل منها هذا المجتمع، فما هي إذن القواعد التي يعتمد عليها المذهب النقابي كأساس لوحدة هذا المجتمع، وتفاعله ككل متماسك؟...

بالإضافة إلى ما أشرنا إليه سابقاً وهو أن المذهب النقابي لا يرى هناك أية حاجة لسلطة مركزية لأن الناس يستطيعون التعاطف والتعاون على صعيد أعلى وفق طبيعة إنسانية جيدة صالحة، إن هم تركوا دون إرادة خارجية تفرض عليهم تنظيماً معيناً؛ بالإضافة إلى ذلك نجد أن هذا المذهب يقول إن المجتمع الجديد ينتج عن العمل الثوري نفسه، إن جدلية هذا العمل تخلق بذاتها المجتمع الذي لا يحتاج إلى آلية كهذه. جميع أشكال النقابية الفكرية تكشف عن الفكرة الأساسية التي قال بها پيلوتيه وسوريل أولاً وهي أن التحول الاجتماعي الذي تبغيه البروليتاريا يجب أن يكون تحولاً ذاتياً وبأن المؤسسات التي يجب أن يستبدل بها المجتمع الموجود حالياً بمجتمع آخر جديد هي مؤسسات يجب أن تنمو من نضال طبقة العمال، وتتكون في مجرى جهودها المستقلة عن أية مساعدة خارجها وفي مجرى تحديدها للسلطة السياسية.

من ناحية أخرى، إن فكرة العداء الأساسي والخالد بين الرأسماليين والعمال كانت تتسرب إلى جميع الاتجاهات والأفكار النقابية. لهذا فإن المذهب النقابي يركز جهوده على تدمير النظام الرأسمالي ولا ينشغل بتفاصيل المجتمع الجديد الذي يظهر في أعقابها أو

بالآلية التي تنظمه اعتقاداً منه بأن إزالة هذا الشر الجامع كاف في ذاته في الكشف عن قدرة المجتمع بأن ينظم ذاته دون صعوبات وعوائق مهمة. هذا العداء كان محوراً لكل شيء في المجتمع، ولهذا فإن إزالته تكفي في تجديد كل شيء لأنها تسمح لإمكانات واستعدادات الإنسان الطيبة الصالحة بأن تعبر عن ذاتها في الواقع. الرأسمالية، كما اعتقد سوريل، نظمت البروليتاريا كلها في صناعاتها، وهذا يعني أن ما يجب صنعه هو إلغاء الدولة والملكية الخاصة كي يتحقق تحرير الإنسان والمجتمع. ما تحتاج إليه البروليتاريا للقيام بهذا ليس تبصراً علمياً في اتجاهات اجتماعية ضرورية بل نوعاً من القناعة الحدسية بأن الثورة والاشتراكية هما نتيجة حتمية لصراعاتها المستمرة(15). في توكيده بأن قصده هو إلغاء الدولة يكتب سوريل بأن الإضراب الذي يمثل آلية إسقاطها وإزالتها لا ينشغل أو يهتم بالمنافع المادية التي تنتج عن الاستيلاء عليها، ولهذا فإنه يستطيع تحقيق القصد منه. فالدولة كانت المنظم لحروب السيطرة على الآخرين، الموزع لثمار هذه السيطرة، وسبب وجود الجماعات الحاكمة التي تستفيد من وجودها، ولكن الإضراب العام الذي يسقطها يتناقض مع هذه الأعمال(16). هذا يعني، أو على الأقل يمكن أن يعني، بأنه إن كانت الدولة مصدراً لجميع الشرور، فإن إلغاءها يفترض منطقياً نهاية لهذه الشرور وبالتالي لا تكون هناك حاجة لآلية مركزية جديدة واضحة البنية لتنظيم المجتمع الجديد. سوريل لا يقول هذا مباشرة ولكن هذه الخلاصة تقود إليها ضمنياً على الأقل أقوال كهذه. هذا دفع، في الواقع، بعض الباحثين إلى القول بأن النقابية الثورية تعتقد أن من الضروري فقط إعلان الإضراب العام لتحقيق المجتمع الاشتراكي الجديد في بضعة أيام(17). النقابيون قد لا يعنون هذا تماماً، ولكنهم كانوا «يعتقدون بأن مجرى الثورة سيحدد بذاته، عند حدوثها، الأشكال التي تعبر فيها سيطرة المنتجين عن ذاتها، ويكشف أيضاً عن التكتيك الملائم في تحقيق الثورة الاجتماعية بفاعلية وسرعة أكبر»(18).

المنطلقات الفلسفية التي انطلق منها المذهب النقابي والتي أشرنا إليها سابقاً كانت تقود «حتماً» إلى هذه القناعة التي تعني إهمال، بل ضرورة إهمال الانشغال بآلية تنظيم مركزية للمجتمع الجديد. هذا الإهمال يمكن، من ناحية أخرى، أن يقود دون أي تدبير أو وعي مسبق إلى آلية تتناقض، في الواقع، مع الديمقراطية المباشرة التي كانت قصداً لتلك المنطلقات. فلسفة سوريل، المفكر الأول لهذا المذهب، توفر لنا مثلاً عن ذلك.

سوريل وجد، بعد أن اتجه إلى ماركس ودرس كتاباته، أن ماركس لم ينشغل كما يجب بالوسائل التي يمكن بها للبروليتاريا تحقيق سلطتها والاحتفاظ بها. هذا دفعه إلى النقابية لأنه رأى أن نقابات العمال وليس الدولة (ديكتاتورية البروليتاريا) هي التي يجب أن تملك وسائل الإنتاج. سوريل برر العنف كأداة سياسية. وهذا لم يكن شيئاً جديداً بالنسبة للنظريات والحركات الثورية، ولكن الطريقة التي طرح بها هذا التبرير أثارت اهتماماً كبيراً بنظريته. هذا العنف كان يقترن في نظريته بمفهوم آخر «جديد»، وهو مفهوم «الأسطورة» الذي وقفنا عنده سابقاً كالعنصر الذي يمارس النفوذ الأول في الحياة السياسية، والذي أحيا به، في الواقع، فكرة ترجع إلى أفلاطون. هذا العنصر أخذ في دوره صورة الإضراب (البروليتاري) العام كالآلية التي يجب بها تدمير النظام البورجوازي القائم وبناء المجتمع الجديد.

الإسهام الذي قدمه سوريل للفكر الاجتماعي السياسي كان، في الواقع، توكيده على العناصر الشعورية كحافز للحياة السياسية. فكرة الإضراب كأسطورة كان تعبيراً عن هذا الحافز. الاشتراكيون كانوا من ناحية عامة يقولون بعقلانية الإنسان، أي أنهم كانوا يعملون في تقليد فلسفة التنوير. ولكن بعد أكثر من قرن من التجارب الديمقراطية خلص سوريل إلى نتيجة أخرى، ودعا النقابيين إلى استخدام آلية أخرى غير آلية العقل، المثل والفلسفة الإنسانية. الإضراب العام وما يقترن به ويترتب عليه من عنف سياسي كان يعني بالنسبة له الكشف عن القوى الشعورية واللاشعورية التي تنطوي عليها جماهير العمال والشعب واستخدامها في إلغاء الدولة وإقامة المجتمع النقابي.

هذه النقابية لم تنجح في أي مكان. ظهورها في إيطاليا دفع إلى موجة من الإضرابات الثورية ولكن ما ترتب عنها من نتائج لم يكن في الوجهة التي أرادها سوريل أو النقابية. إنها مهدت الطريق أمام الفاشستية واستيلائها على الدولة. فالإيمان بدور العنف والقوى والحوافز الشعورية واللاشعورية في السياسة ولكن دون نظرية ثورية تنظمه، أو تحاول تنظيمه في إطار موضوعي يعتمد على العقل، والتحرر من فلسفة التنوير ولكن دون عقلانية تاريخية ما تضبطه وتعيد توجيهه، دفع كثيرين من النقابيين إلى مناصرة الإمبريالية الإيطالية في حربها الاستعمارية ضد ليبيا عام 1911. سوريل كان في الواقع، أحد المفكرين الذين تأثر بهم موسوليني بشكل أساسي، وهذا باعتراف موسوليني نفسه. هذا دفع لابريولا، أحد قادة الحركة النقابية إلى الكتابة «بأن النقابية الثورية وصفت بحق كشكل لإمبريالية العمال لأنها تكشف عن نفس الميول التي تعبر عنها الإمبريالية الرأسمالية إلى الفتوحات، ونفس التوكيد على الطاقة النفسية والريبة بالديمقراطية(19).

هنا تجدر الإشارة، كملاحظة أخيرة، بأن المجتمع النقابي لا يلغي، ولا يمكن أن يلغي في الصورة التي جاء بها، الصراعات الاجتماعية. كل ما يمكن أن يحدث هو زوال نوع من هذه الصراعات وظهور نوع آخر... فالصراعات التي تحدث بين طبقات اقتصادية تمتد إلى جميع الصناعات وإلى المجتمع ككل، وتتحول إلى صراعات بين نقابات عمال مختلفة مستقل بعضها بعض، موزعة في صناعات ومهن كثيرة، تفصل بينها مصالح خاصة بها تترتب على طبيعة النقابة نفسها، على الصناعة أو المهنة التي تمثلها. فكل مجموعة من هذه المجموعات أو النقابات قد تحقق درجة عليا من المساواة الاقتصادية والتعاطف بين أفرادها، ولكن هذا لا يعني إزالة العداء والتناقضات الاقتصادية الكبيرة بينها. فالفروق الكبيرة في الثورة والنفوذ قد تأخذ أشكالاً جديدة، ولكنها تستمر. غياب آلية محددة تنظم المجتمع الجديد وفق المبادىء التي تنطلق منها النقابية قد لا يكون مسؤولاً عن حالة كهذه، ولكنه ولا شك، يوسعها ويعزز تعددها وحدتها، ولهذا فهي تحتاج إلى هيئة أو آلية مركزية ما تستطيع القيام بهذا التنظيم للمجتمع النقابي. حتى في القرون الوسطى الأكثر استقراراً والأقل تحولاً وتعقيداً، كانت النقابات المماثلة تمزق بمنافساتها وصراعاتها المدن التي تعيش فيها. حالة كهذه كشفت في ذلك الوقت عن حاجة إلى آلية كهذه.

11.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في الاشتراكية النقابية

الفترة التي تقدمت مباشرة الحرب العالمية الأولى شهدت منعطفاً تاريخياً جديداً في تطور الفكر الاشتراكي. الاشتراكية النقابية* كانت هذا المنعطف. إنها إشتراكية تحتل في هذا التطور مكاناً متوسطاً بين النقابية الثورية وبين الاشتراكية الجماعية والشيوعية؛ إنها كانت تحاول إعادة الإعتبار للنقابية الثورية في تحقيق الانسجام بين المذهب القائل بسيطرة المنتجين وبين حقوق وأعمال المستهلك أو الشعب بشكل عام.

الاشتراكية النقابية تقول إن الانتقال من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الاشتراكي يجب أن يتحقق أساساً كتطور طبيعي تدريجي يحدث في الوضع الصناعي الموجود، ولكنه تطور يجب أن يوجه ويعجل به في آن واحد. هذا لا يعني الاعتماد أساساً على وسائل سياسية تشكل عادة الوسائل التي يتم استخدامها في إحداث التوجيه والتعجيل لأن الدولة لا تمثل من حيث طبيعتها ونظامها وأدواتها آلية ملائمة في إحداث التحولات التي تتطلع إليها الاشتراكية النقابية. فمن المستحيل في مجتمع رأسمالي توحيد العمال بطريقة يستطيعون بها السيطرة على الدولة أو السيطرة السياسية. حتى وإن استطاع هؤلاء بلوغ هذه السيطرة وممارستها، فإن تحقيق الاشتراكية النقابية ليس ممكناً عن طريق التشريع. فالتحولات الاقتصادية الرئيسية يمكن أن تتحقق فقط بوسائل اقتصادية وهذا يعني أنه يجب على العمال أن يكشفوا تماماً عن الإمكانات الكامنة في أوضاعهم وعملهم. هذا يفترض بدوره تطوير سياسة وتنظيم الطبقة العاملة بشكل قادر على تحقيق هذه الإمكانات. هذا التحقيق ممكن على الوجه الأحسن بتوسيع وتطوير حركة العمال النقابية الموجودة.

الاشتراكيون النقابيون هاجموا بالتالي بنية المجتمع السياسي الليبرالي الرأسمالي وأرادوا تغييرها. فالديمقراطية السياسية الموجودة هي آلية تستطيع في أحسن الحالات أن تضمن للمواطنين العاديين فرصة اختيار حكامهم في الصعيد السياسي فقط، ولكنها ليست آلية يستطيعون بها أن يحكموا أنفسهم. هذه الآلية في اختيار الممثلين لا تزال غير ديمقراطية

* Guild socialism

حتى في هذا الصعيد المحدود لأنها تعني أننا نختار، لعدد متنوع جداً من الأهداف العامة المختلفة، أفراداً قد يكونون مؤهلين لتمثيلنا في عدد قليل منها ولكن ليس فيها كلها. إنها ديمقراطية لا تستطيع، حتى عندما تعمل دون نقص وبكامل إمكاناتها، أن تؤمن لنا اختيار ممثلين مؤهلين بأن يمثلوا آراءنا ورغباتنا حول حاجات محلية فقط، ولكننا نعهد إليهم مسؤولية اتخاذ قرارات حول قضايا خطيرة لا علاقة لها بهذه الأمور المحلية(1). «المجتمع لا يمكن أن يكون ديمقراطياً تماماً» كما يكتب كول، المفكر الأول للاشتراكية النقابية، «إن لم يكن منظماً على أساس مهني. لهذا يجب أن يكون عدد مجموعات الممثلين المنتخبين معادلاً لما هناك من مجموعات مهن أساسية مختلفة يجب القيام بها... فالفرد يجب أن يكون له أصوات انتخابية بقدر ما له من مصالح أو أهداف اجتماعية متمايزة»(2).

الاشتراكية النقابية كانت تنفر من جميع المذاهب التي تجعل الإنتاج مرتبطاً بالسلطة السياسية ومعتمداً عليها، وتعمل على حماية العالم ليس فقط من سلطة الدولة والرأسمالية الاستثمارية، بل من جميع الأشكال البيروقراطية التي تسيء بطبيعتها ذاتها إلى مهنته وحرفيته. هدفها كان تحويل العمل إلى نشاط ممتع، والبنية الاقتصادية إلى بنية أكثر ديمقراطية، ولكنها لم تكن تدعو أساساً - وذلك على عكس الفوضوية، النقابية أو حتى الماركسية - إلى إلغاء الدولة من المجتمع. إنها كانت تقول بضرورة الدولة ولكن دولة محدودة في عملها، وتقتصر على بعض الأعمال التي تكيف بين القطاعات والمستويات العامة وتنسق بينها.

الاشتراكية النقابية كانت تمثل تسوية تحاول المطابقة بين الفكرة النقابية التي تعبر عن مصالح المنتجين الخاصة وبين الفكرة السياسية التي تعبر أو يفترض بها أن تعبر عن المصلحة أو المصالح العامة. لهذا فهي لا تعتبر الجماعة الجغرافية* أو الجماعة المهنية في المجتمع كوحدة كاملة في ذاتها. فالأولى تكون أكثر ملاءمة وفائدة في تحقيق بعض حاجات وضرورات الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والثانية تكون أكثر ملاءمة وفائدة في تحقيق البعض الآخر. لهذا فإن الدولة تشكل آلية ضرورية للمجتمع لا يمكن الاستغناء عنها، هذا على الرغم من وجود مستويات وأنشطة عامة لا حاجة للدولة فيها ويجب أن تبقى خارج سلطتها أو تدخلها. إنها تعترف أن بعض الحاجات الاجتماعية والاقتصادية الأساسية التي يمكن تلبيتها وتحقيقها فقط عن طريق مؤسسة تقوم بأنشطة عامة ضرورية للمجتمع ككل، وتكون منظمة في أرضية مماثلة لما هي عليه الدولة الحالية. الاشتراكيون النقابيون يختلفون في تحديد دور الدولة، أبعاده، الأعمال الخاصة بها، المستويات التي تعمل فيها، وعلاقتها بالنقابات الاشتراكية، ولكنهم يلتقون أساسياً في هذه الأرضية كموقع ينطلقون منه. إنه موقع يحافظ على الدولة ويضفي عليها، كممثل للمجتمع، سلطة ذات ميزات خاصة مهمة، ولكنها من ناحية نظرية، على الأقل، تحد بشدة من عملها. فهي تقول، على نقيض المخططات الاشتراكية المألوفة، ولكن بطريقة مماثلة للفوضوية والنقابية الثورية، إن السيطرة على أوضاع العمل يجب أن لا تكون في يد الذين يملكون الرأسمال أو يسيطرون على الدولة بل في يد العمال أنفسهم من جميع

Rerritorial *

فئاتهم، والذين ينظمون أنفسهم على أساس مهني أو حرفي. إن كول اختصر بوضوح حاسم هذه العلاقة بقوله «إن الدولة يجب أن تملك وسائل الإنتاج، والنقابة يجب أن تسيطر على عمل الإنتاج»(3).

الشيء الأساسي بالنسبة للعمال، من يدويين ومفكرين، وفي كل صناعة، هو أن يأخذوا على عاتقهم مسؤولية توجيه هذه الصناعة بأنفسهم كي يحققوا في ذلك سيطرتهم المشتركة على حياتهم العامة. لهذا كان على كل صناعة أن تنظم نفسها بنقابة خاصة بها. «الدولة تبقى ضرورية». «إننا» كما يكتب هوبسون، أحد مؤسسي الاشتراكية النقابية، «نبقى اشتراكيين لأننا نؤمن في التحليل النهائي أن الدولة تمثل المجتمع ككل ويجب أن تكون الحكم الأخير، ولكن النقابات الصناعية تتولى القيام بجميع الأعمال الاقتصادية وبذلك تحرر الدولة للاهتمام بالقضايا المدنية»(4).

جميع الاشتراكيين النقابيين كانوا تقريباً متفقين بأن الوحدة الأساسية في المجتمع الاشتراكي النقابي يجب أن تكون النقابة. كل نقابة كانت تضم أو يفترض بها أن تضم جميع العمال الذين يعملون في صناعة، مهنة أو حرفة معينة؛ الهيئة الإدارية والتقنية بالإضافة إلى العمال اليدويين، مجموع الأجراء بالإضافة إلى البروليتاريا. «النقابة تكون مسؤولة عن شؤونها الخاصة وتمارس عملياً الاستقلال الذاتي على صعيدها الخاص طالما هي تقوم بأعمالها بطريقة مرضية. هذه نقطة كان الاشتراكيون النقابيون يؤكدون جداً عليها، فالذين يقومون فعلياً بالعمل يجب أن يكونوا مسؤولين عن اتجاهه إن كان يجب تجنب التبديد والقيام بالعمل جيداً. النقابة يجب طبعاً أن تكون ديمقراطية أي أن يتم انتخاب جميع قادة النقابة من تحت، من قبل الذين سيقودونهم عندما يتم انتخابهم»(5). ما يسمى بالنقابة يعني في الواقع، وحدة التنظيم على صعيد الإنتاج. فالمعمل أو المشغل يشكل حجر الزاوية أو الكتلة الأساسية في النقابة. الاشتراكيون النقابيون كانوا يكشفون عن درجة من الاختلاف حول حجم النقابة، وإن كان على الوحدة الأساسية أن تكون محلية أو عامة، تقتصر على الصعيد المحلي أو تمتد إلى صعيد المجتمع القومي ككل. أكثرية هؤلاء كانوا يعتقدون أن التنظيم النقابي يجب أن يكون على صعيد عام، صعيد المجتمع ككل، ولكن يجب في نفس الوقت أن تمارس الوحدات المحلية استقلالاً ذاتياً أو درجة عليا من هذا الاستقلال. تنظيم عام كهذا فقط يستطيع في قناعة هؤلاء، الإفادة من الحركة النقابية الموجودة وتكييف نظام النقابات تبعاً لأوضاع الإنتاج الكبير المحتومة. أما درجة المركزية فإنها ترتبط بطبيعة الصناعة التي تمثلها وتتغير وفق أوضاعها. ففي صناعة نموذجية كصناعة مناجم الفحم، مثلاً، تمارس الهيئات العامة أو القومية - التي تمثل جميع الذين يشاركون باليد أو العقل في عمل الصناعة - المسؤوليات الأساسية، فتتسق مثلاً مسألة العرض والطلب، توفر المواد الأولية، مبيع الإنتاج الخاص الذي لا يستطيع منجم خاص بيعه، تقرير مبادىء التنظيم والإنتاج العام، تكريس مقاييس العمل والسلامة العامة، تنظيم البحث، تمثيل الصناعة مع نقابات أخرى وجمعيات المستهلكين.

الاشتراكيون النقابيون تجاوزوا جميعاً الصعيد الاقتصادي ومدوا التنظيم النقابي الاشتراكي إلى مهن عديدة مختلفة، الطب، التعليم، القانون، الصحة العامة، الاستهلاك،

والدراما نفسها، إلخ... إنهم أرادوا أيضاً بالإضافة إلى ذلك، تكوين نقابات تقوم عضويتها على مكان الإقامة وتهتم بقضايا الدائرة المحلية. هذه النقابات تمتد أو يفترض بها أن تمتد كما أشرنا، إلى الصعيد الوطني العام، ولكن هناك بين الاشتراكيين النقابيين - پانتي وأتباعه مثلاً - من أكد على النقابة المحلية كوحدة مستقلة تماماً تقريباً في ذاتها لأن النقابة القروسطية كانت محلية ولأن إحياء الاستقلال الذاتي المحلي في الصناعة يستطيع وحده إلغاء استبدادية الإنتاج الآلي. ولكن أكثرية الاشتراكيين النقابيين نبهوا الى أن اقتصاد الإنتاج يمتد إلى صعيد المجتمع القومي ككل، وأن من المستحيل بالتالي الرجوع إلى اقتصاد محلي مماثل للذي كان موجوداً أثناء العصور الوسطى(6). ولكن من ناحية عامة أساسية كانت النقابة تمارس في الاشتراكية النقابية، استقلالاً ذاتياً في إدارة قضاياها الاقتصادية، والدولة كانت تمارس الأعمال الأخرى وتنسق بينها(7)، هذا كان الموقف العام.

كول، أهم مفكر بين الاشتراكيين النقابيين والمفكر الذي اقترنت الاشتراكية النقابية أساساً باسمه، انتقل في أعماله الفكرية الأخيرة من هذا الموقف إلى تقليص دور الدولة إلى أن تزول نهائياً. ففي هذه الأعمال لا يترك للدولة أي شيء مهم وأساسي تقوم به، لأن النقابات المختلفة تقوم بجميع الخدمات الاقتصادية والمدنية التي يحتاج المجتمع إليها. لهذا فإن الدولة تذبل، وتذوي، وأخيراً تزول تماماً.

«جامعة النقابات الوطنية» التي تشكلت في العقد الثاني من هذا القرن أعلنت، في الواقع، أن هدفها هو «إلغاء نظام الأجور وإقامة الحكم الذاتي في الصناعة عن طريق نظام من النقابات الوطنية التي تعمل بالتعاون مع الدولة». العبارة الأخيرة عدلت فيما بعد فأصبحت مع دولة ديمقراطية، وفي اجتماع الجامعة عام 1920 ألغيت كلمة «الدولة» نهائياً إما نتيجة هجوم مباشر، وإما نتيجة ضمور متزايد ينتج عن تجريدها من قواها الحياة(8).

ولكن موقف كول النهائي تغير فأحل محل الدولة آلية أخرى تقوم في الواقع، بمقامها ودورها. ليس من جماعة تستطيع، كما يكتب كول، أن تمثل مصالح جميع الناس أو المصالح الاجتماعية الأساسية. لهذا يجب أن يكون لكل مصلحة أو عمل تمثيل خاص بها ومنفصل. فالدولة الكلية القدرة يجب بالتالي أن تعطي مكانها لاتحاد من الجماعات أو النقابات المهنية والاقتصادية حيث تمثل كل واحدة منها مصلحة أساسية. هنا نجد ما أسماه كول بالتنظيم الكومونالي* أو الكومون، كشيء متميز عن التنظيم المهني في المجتمع النقابي. إنه يعبر هنا عن اقتناعه بأنه لا يكفي توفير نظام من النقابات الاقتصادية للإنتاج والتجارة، النقابات المدنية، النقابات الاستهلاكية، إلخ... فهذه كلها يجب أن تنتظم في نظام واحد حيث يمكن للروح الكومونية للمجتمع أن تعبر عن ذاتها(9). الهيئة المنظمة المنسقة يجب أن تكون منفصلة تماماً عن الآلية السياسية الحالية وأن لا تعتبر أبداً كاستمرار للدولة لأن بنيتها تختلف تماماً عن هذه الأخيرة، وتمثل جميع النقابات المهنية للمنتجين والمستهلكين. نظرية الكومون تنكر سيادة الدولة، وحتى أية وظيفة تقوم بها، تزيل الدولة وتحل محلها.

* Communal Organisation

إن كول اقترح، كـ برودون سابقاً، بأن يحل مبدأ المقايضة والمساومة بين الأطراف المعنية أنفسها محل التنظيم القانوني والسياسي. ولكن رؤيا كول كانت لا توحي بأية مخاطر يمكن أن ترافق هذا المبدأ. المفاوضة بين النقابات مهمة ولا شك، ولكن كول لا يقوم بأي جهد في تحديد الأوضاع التي يمكن أن تحدث فيها. فهو يفترض جدلاً أن هذا يشكل الممارسة التي يتم بها حل المنازعات. إن موقف كول المتشدد في توكيده على هذا المبدأ يجد تفسيراً له كتعبير عن تفاؤل بالانسجام الاجتماعي. «إن جوهر الاقتراح كله هو أنه يجب أن يرجع المنتجون إلى شرفهم للقيام بأحسن ما يمكنهم. إن كول يفترض ضمناً أن المجتمع يستطيع أن يعالج قضاياه بانسجام دون قمع، وأن لا مكان هناك للقلق حول مشكلة الأمن»(10). البنية الاقتصادية تجد قصدها، من ناحية أخرى، في التعبير عن الروح الجماعية في المجتمع ككل. فكل بلدة، مدينة، أو منطقة تنظم ذاتها في كومون خاصة بها وذلك لتوفر حداً أعلى من المشاركة الديمقراطية. الممثلون إلى الكومون ينتخبون من النقابات والهيئات المحلية. المستوى الأفقي التالي يتشكل من الكومونات الإقليمية، وفي القمة تكون الكومون القومية.

ولكن رغم هذا التنظيم الذي أراد منه كول أن يحل محل الدولة وأن يمثل زوالها، رأى عدد من الباحثين أنه فشل في ذلك وأحل، على العكس، دولة من نوع جديد أو آلية سياسية جديدة تمارس دور الدولة السابقة. «دعاة نظرية السيادة المدنية نبهوا الى أن كول دمر الدولة ولكن كي يبني مكانها دولة أخرى لأن بنيتها هي بنية تمثيلية لجميع المصالح المهمة في المجتمع»(11).

الاشتراكية النقابية لا تملك هي الأخرى آلية واضحة دقيقة تتمحور على تنظيم المجتمع الاشتراكي النقابي، وبذلك كانت تشارك الكثير من المذاهب السياسية التي تقدمتها وبشكل خاص النقابية الثورية التي يمكن القول إنها كانت تمثل إعادة صياغة لها. إنها حسنت جداً هذه الآلية المنظمة على ما كانت عليه في هذه الأخيرة ولكنها استمرت آلية فضفاضة، هذا على الرغم من أنه يمكن القول إن الاشتراكية النقابية انشغلت بهذه الآلية أكثر من المذاهب الأخرى، باستثناء الليبرالية والطوباوية. دراسة هذا الموضوع فيها تكشف بوضوح أن «التخطيط الذي تقدمه للنقابات المختلفة لا يوفر أي تدبير لتنظيم الحاجات والضرورات التي تنتج عن الترابط الوثيق بين الجماعات الاقتصادية المشتركة»(12) اشتراكيون كثيرون كانوا، في الواقع، يوافقون على تعليق كارينتر النقدي الذي خلص إليه من دراسته القيمة وهو «أن الكومون النقابية تنظم الناس على أساس مصالحهم المختلفة المتباينة، تعطيهم فرصة بأن يخذلوا بعضهم بعضاً، ولا تعطي أحداً منهم، أو من هذه النقابات أو حتى الشعب ككل، فرصة بأن ينسق اختلافاته. إن الدولة الكلية القدرة تعمل بشكل سيِّء في بعض الأحيان، ولكنها قادرة بأن تعمل، وهو شيء أكثر ما تستطيعه الكومون العاجزة»(13). كثير من الباحثين أيضاً لم يروا هناك أي سبب يدعو إلى تدمير الدولة كما أراد كول، كي تحل محلها الكومون بما تنطوي عليه من قوة اقتصادية وصناعية كبيرة. آخرون «رأوا أن القيود والحدود التي وضعها على الكومون تجعلها عاجزة عن الوصول إلى قرارات حول قضايا عديدة تقدم إليها لمعالجتها»(14). إن كان نقد هذا العجز في صياغة آلية تنظيم عملية فعالة يتوجه إلى

«الكومون» التي قال بها كول، وهي أحسن محاولة قامت بها الاشتراكية النقابية في صياغة هذه الآلية، فإنه ينطبق بالتالي بقدر أكبر بكثير على المحاولات التي قام بها النقابيون الآخرون.

كول نفسه يكتب، في الواقع. «إن المبادىء الكامنة وراء الاشتراكية النقابية هي الأكثر أهمية بكثير من أشكال التنظيم الفعلية التي فكر بها الاشتراكيون النقابيون»(15). كول كتب هذا وكأنه «يعتذر» عن الغموض أو القصور الذي يكتنف مفهوم الآلية التي تنظم المجتمع الاشتراكي النقابي.

باتمان تكتب في دراستها القيمة لفلاسفة الديمقراطية المباشرة في الفكر الحديث من أمثال روسو، جون ستيوارت ميل، وكول، «بأن الباحثين السابقين لهذا الموضوع قالوا إن هؤلاء الفلاسفة لم ينشغلوا بالميزات العامة الضرورية للمؤسسات السياسية الأساسية لهذه الديمقراطية إن أريد لها أن تعمل، كما ينتظر منها، وأنهم تجاهلوا في عملهم النظام السياسي ككل»(16) باتمان تذكر بعض العناصر الأساسية التي تتميز بها نظريات الديمقراطية المشاركة (المباشرة) الثلاثة لروسو، ميل، وكول، ولكن هذه العناصر تدور كلها حول الممارسة، ممارسة هذه الديمقراطية، والمشاركة الشخصية المستمرة التي يجب أن تشارك فيها، ولكنها لا تذكر الآلية التي يفترض بها تنظيم علاقات الأفراد والمؤسسات والجماعات الأساسية التي تكون الإطار الأساسي الذي يفترض بهذه الممارسة أن تعمل فيه. هناك عدد كبير من الباحثين الذين انتقدوا أيضاً هذه الآلية المنظمة لمجتمع الاشتراكية النقابية من حيث المنطلق التاريخي الذي انطلقت منه. هؤلاء نبهوا، مثلاً إلى استحالة تطبيق البنية النقابية القروسطية على الصناعة الحديثة. إنهم انتقدوا بشكل خاص نظرية بعض المفكرين النقابيين الذين دعوا، كـ بانتي مثلاً، إلى إحياء النقابات القديمة في حرفها اليدوية كشيء يتناقض والإنتاج الآلي الحديث، أو يتكون كما نجد عند آخرين من تنظيم يقوم على الوحدة المحلية المستقلة(17). لهذا خلص بعض الباحثين إلى القول إن إدانة المجتمع الصناعي الحالي من قبل الاشتراكية النقابية كانت مماثلة لإدانة الاشتراكية التقليدية، ولكن ما يميز الاشتراكيين النقابيين يكمن أساساً في موقفهم الأخلاقي، وليس في منهجهم العلمي، كدليل على ضرر أو صحة الاشتراكية. آخرون ذهبوا إلى أبعد من هذا فقالوا إن الاشتراكية النقابية كانت في البداية على الأقل حركة رجعية لأن عدداً كبيراً من روادها كانوا يتطلعون إلى إحياء النقابات القروسطية مع بعض التعديلات التي تفترضها الأوضاع الحديثة(18).

12.5

آلية تنظيم المجتمع الجديد في اليسار الجديد

كيف يمكن تحويل الثورة عن المجرى التاريخي الذي كان يقودها عادة إلى سلطة مركزية استبدادية تتناقض مع مقاصدها؟ هل كانت هذه النتيجة ـ المضادة تترتب على جدلية تاريخية تفرضها كضرورة موضوعية؟... أم هل كانت تمثل هذه النتيجة عوامل أخرى كان يمكن تجنبها... نقصاً في الوعي، أخطاء سياسية، أو انحرافات شخصية؟*... إن كان من الممكن تجنب هذا المجرى، ما هي الأوضاع الضرورية لذلك؟... الأوضاع التي يمكن فيها أن تتجنب الثورة هذه النتيجة المضادة؟... كيف يمكن للثورة المقبلة أن تحقق هذا؟...

جميع المذاهب التي رجعنا إليها، وهي أهم المذاهب التي عبرت عن فكرة الديمقراطية التي تتطلع إلى مجتمع ديمقراطي يقوم ضمناً أو جهراً على ديمقراطية مباشرة (أو مشاركة) كانت تنتهي الى هذه النتيجة ـ النقيض. اليسار الجديد كان الحلقة المهمة الأخيرة في سلسلة هذه المذاهب الغربية التي كانت تصنع التاريخ الحديث وتعمل على إعادة تكوينه في إيديولوجيات جديدة تبشر بمجتمع جديد يولد فيه الإنسان ولادة جديدة. هذا اليسار اقتنع بالتالي بأن الانحراف يمكن أن يصحح جذرياً وبالتالي طرح ذاته كالطريق إلى هذا التصحيح.

اليسار الجديد يرفض الفكرة القائلة بأن الأفراد أصبحوا أحراراً ومتساوين في الديمقراطية الليبرالية المعاصرة التي تفترض أشياء لا يقوم، في الواقع، دليل قاطع أو واضح عليها. فالحقوق والحريات الشكلية التي تقول بها قد تكون مهمة من ناحية نظرية مجردة، أو كحافز نفسي سياسي، ولكن قيمتها تكون ضئيلة إن كان المواطن العادي غير قادر على استخدامها عملياً أو الإفادة منها في الممارسة. «إن تقييم الحرية يجب أن يكون على أساس حريات حسية يمكن الكشف عنها في نطاق الدولة والمجتمع المدني. إن كانت الحرية لا تملك مضموناً حياً ـ حريات معينة محددة ـ يكون من الصعب القول أنها تمارس أية نتائج عميقة في الحياة اليومية»(1). اليسار الجديد أو بالأحرى الحركات والجماعات المختلفة التي يتشكل

---

* راجع حول هذا الموضوع كتاب «من التجزئة الى الوحدة» فصل «تفسير دور الشخصنة في تجارب التاريخ الوحدوية» وكتاب «الايديولوجية الانقلابية» قسم «المضمون الكلي في الايديولوجية الانقلابية».

منها كانت تحدد ذاتها ضد كل شيء تقريباً كان النظام السياسي التقليدي يدافع عنه سواء في أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية.

ثورة اليسار الجديد كانت، من باريس إلى واشنطن، ومن ألمانيا إلى تشيكوسلوفاكيا، تطالب، كشعار أساسي، بمبدأ «التسيير الذاتي أو «الإدارة الذاتية»(2)، أو بكلمة أخرى بديمقراطية مباشرة. اليسار الجديد استطاع إحياء تقاليد الحكم الذاتي، تجديد فكرة الثورة، تحويلها من جديد إلى قضية تاريخية حية وتوجيه هدفها الأساسي إلى تحقيق لامركزية السلطة، توزيعها في وحدات صغيرة، وإقامتها على الإدارة ـ الذاتية(3). السيرورة الديمقراطية في اليسار الجديد كانت واضحة كديمقراطية مشاركة أو مباشرة في الحافز الداخلي الذي كان يحركها على ممارسة الإدارة الذاتية كما تتمثل في مبدأ الإجماع كأساس لصنع القرار في جمعيات عامة تتشكل من مئات الأفراد فقط ولا يفترض فيها من حيث المبدأ أن تتجاوز هذا الحجم. هذه السيرورة الديمقراطية كانت تعبر عن ذاتها أيضاً في استقلال حركات النساء والسود التحررية، في الدعوة إلى حرية تقرير المصير للشعوب والأقليات المظلومة، في الدفاع عن البيئة الطبيعية وحمايتها، وفي الإدارة الذاتية في المصانع، الجامعات، المدن، إلخ... أثناء الإضرابات التي كان يقوم بها هذا اليسار.

مبدأ الإدارة الذاتية الذي قامت عليه ثورة اليسار الجديد في مايو عام 1968 ظهر في الجامعات أولاً ومنها امتد إلى المعامل، وإلى أماكن أخرى، وأصبح سريعاً الطموح الأساسي للانفجار، إن «سوفيات» (مجلس) الطلاب في الصوربون مثلاً، صاغ تخطيطاً شاملاً لإعادة تكوين أهداف وأساليب النظام الجامعي. الصوربون المحتلة كانت تديرها جمعية عامة تملك سلطة صنع القرار النهائية.

المحتلون كانوا يشرفون على الخدمات الصحية، الغذاء، وجميع الأعمال الأخرى داخل الصوربون المحررة. في نانت (المدينة الجامعية) كان هناك لجنة إضراب مركزية تمّ انتخابها ديمقراطياً، تمارس مسؤولية توزيع الغذاء، البنزين، الإشراف على السير، وأنشطة أخرى في حياة المدينة. هذه اللجنة أصدرت حتى عملتها الخاصة(4).

تأميم الاقتصاد وصنع القرارات لا يحددان شكل المجتمع الجديد الذي تطلع إليه اليسار الجديد. أشكال الحرية التي قال بها كانت تتمحور على لامركزية صنع القرار، التأميم العالمي للصناعة، الإدارة الذاتية للعامل والكومينوتة، تمديد الدميقراطية إلى الجانب الاقتصادي، الثقافي وجميع جوانب الحياة الأخرى. «اليسار الجديد جسد هذه المبادىء في شعاره «كل السلطة للشعب» ـ وليس في دكتاتورية البروليتاريا ـ وهو شعار ارتفع كدليل سياسي لمجتمع حر كهذا»(5). إننا نستطيع القول، في الواقع، أن مايو 1968 أو ثورة اليسار الجديد «تمثل نهاية مرحلة وبداية مرحلة تاريخية جديدة. اليسار الجديد كان نقطة انعطاف جذرية في الانتقال من نقد اليسار للماركسية التقليدية إلى رؤيا جديدة لمجتمع مساواتي بدأ يظهر في السبعينات حول طروحات الإدارة الذاتية، المساواة بين الجنسين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحماية البيئة»(6).

الحركات والجماعات التي فجرت ثورة عام 1968 وشاركت في اليسار الجديد كانت عديدة، تمتد من شمالي أمريكا إلى أوروبا الشرقية نفسها، ومن أوروبا الوسطى، إلى كل بلد من بلدان أوروبا الغربية وخصوصاً فرنسا وإيطاليا وألمانيا. هذه الحركات كانت تختلف وتتفاعل في أوضاع لها خصوصياتها المحلية، ولكنها كلها كانت تشارك في أرضية إيديولوجية واحدة تكوّن هذا اليسار الجديد كوحدة، كحركة عالمية. «لا شك أن كل حركة من هذه الحركات كانت تملك منظماتها ومعتقداتها الخاصة، ولكن الدليل الإمبيريقي يكشف عن ظهور حركة عالمية من عام 1968 إلى عام 1970 صهرت هذه الحركات الاجتماعية التي تبدو منفصلة في حركة تاريخية عالمية موحدة»(7). اليسار الجديد كان ثورة عالمية تناضل ضد بنى السلطة الموجودة في أوروبا الرأسمالية، وأوروبا الشيوعية بغية توزيع السلطة ولا مركزيتها. «جميع حركات وجماعات هذا اليسار الجديد كانت، على الرغم من اختلافاتها التكتيكية، تعلن عن مقاصد متماثلة: عالم متحرر من مركزية السلطة ويمارس حرية تقرير المصير... إنه يسار يمثل ثورة تاريخية عالمية قصدها لامركزية السلطة وإعادة توزيع موارد العالم»(8).

«بيان پورت هورن» الذي أصدره اليسار الجامعي الأمريكي والذي أشرت إليه في مكان سابق، يؤكد بوضوح أن السلطة هي ملك الشعب، ويعلن «إننا نريد نظاماً اجتماعياً يقوم على ديمقراطية المشاركة الفردية، يحكمه قصدان أساسيان، أن يشارك الفرد في القرارات الاجتماعية التي تحدد نوع واتجاه حياته، وأن يكون المجتمع منظماً بشكل يشجع روح الاستقلال في الناس ويوفر الواسطة لمشاركتهم المشتركة»(9).

ولكن هذا لم يكن يعني اتفاقاً عفوياً أو جماعياً على الشكل الذي تتخذه هذه الديمقراطية المشاركة. فاليسار الجديد شاهد مناقشات حادة جداً بين الذين يعتقدون أن السلطة يجب أن تكون في يد جمعيات، يدعو إلى مبادرات شعبية ويرفضون أي تفويض للمسؤولية بأي شكل كان أو أية مراتبية، وبين الذين كانوا يعتقدون بدور أو ضرورة الهيئات أو التنظيمات المركزية لأن عفوية جمعيات شعبية كهذه تترك المجال مفتوحاً لبعض القادة الكاريسميين الذين يستولون على السلطة ويحتفظون بها باللجوء إلى شتى أنواع الأساليب الديمقراطية ومنها الابتزاز والإرهاب(10). الموقف الأول هو الذي ساد أساساً وكان منطلقاً لهذا اليسار.

اليسار الجديد الذي ظهر في الستينات وامتد إلى السبعينات كان يجد أرضيته الثورة أولاً وقبل كل شيء في توكيده الأساسي بأن الناس الذين يتأثرون بقرارات سياسية أو أية قرارات أخرى يملكون حق المشاركة المباشرة في صنع هذه القرارات. ولهذا فإن الديمقراطية الشرعية الوحيدة هي «الديمقراطية المشاركة»(11). أو المباشرة. حركة 22 مارس التي كانت تمثل ثورة 1968 أو اليسار الجامعي الفرنسي كانت منذ البداية «لا تسمح» كما كتب بعض قادتها، «بأي تمييز بين قادة وأتباع، فجميع القرارات كانت تؤخذ في الجمعية العامة، وجميع التقارير التي كانت تقدمها لجان البحوث المختلفة كانت تقدم إليها أيضاً. هذا كان... يحدد الطريق إلى المستقبل لأنه يدل كيف يمكن إدارة المجتمع من الجميع ولمصلحة الجميع. إن نهاية الانقسام بين القادة والأتباع في حركتنا كان يعكس بشكل خاص الرغبة بإلغاء هذا الانقسام

في عملية الإنتاج. الديمقراطية المباشرة تعني إدارة مباشرة»(12).

اليسار الجديد بدأ وجوده بمقاومة أعلن عنها ضد النظام الجامعي لأنه رأى أن هذا النظام يخضع لنخبات غير مسؤولة تهيمن عليه، ولهذا كان يطابق بين المراتبية وبين الاستبدادية أو السلطة التحكمية. هذه القناعة عبرت عن ذاتها في عداء قوي لكل أشكال النخبوية ولكل الاحتمالات التي يمكن أن تقود إليها. مبدأ الديمقراطية المشاركة (المباشرة) الذي وصل إليه وتمسك به كمبدأ أساسي له كان يعكس هذا العداء أو الخوف. هذا الموقف هو الذي يفسر كيف أن بعض قطاعات الثورة الجامعية في الولايات المتحدة كانت ترفض، مثلاً، عروض عدد من الجامعات بأن تشارك معها في الإدارة الجامعية. هذا الرفض كان أحياناً يربك، في الواقع، المشرفين على هذه الإدارة لأنهم كانوا لا يدركون بواعثه البعيدة. ولكن ما كانت تخشاه هذه القطاعات كان الخطر الذي كان كانْت بين أول من أشار إليه، وهو أن هذه المشاركة في آلية السلطة ستدفعهم بجدليتها الخاصة إلى التفكير والسلوك بطريقة مماثلة لطريقة هؤلاء الإداريين لأنها تعني النظر إلى الأشياء وقياسها من زاوية إدارية، في ضوء البنية الإدارية ومتطلباتها «المعقولة»، وتحت ضغوط الحاجات اليومية والآنية. عندئذ يضطرون إلى العمل من زاوية وجهة نظر إدارية معينة تعني تأمين الفاعلية الإدارية والعمل بالعمل السلس لمؤسساتها حتى عندما تتحول الإدارة عن مقاصدها، المقاصد التي كان يفترض بها الالتزام بالعمل وفقاً لها، أو حتى عندما تكون هذه المقاصد الأولى قد انهارت وأخذت تفرض صياغة مقاصد أخرى في ضوء أوضاع جديدة تدعو إليها(13). لهذا كان اليسار الجديد يتمسك بشدة بمبدأ الديمقراطية المباشرة كآلية منظمة للمجتمع الجديد، المجتمع - النقيض للمجتمع القائم، لأنه يوفر المخرج الوحيد من المراتبية والسلطة التحكمية أو الاستبدادية.

هذا كان يعني أن هذا المبدأ، مبدأ الديمقراطية المباشرة، كان مطروحاً كمبدأ يتجنب به اليسار الجديد أي تنظيم عام له، يهيكل بنيته ويترجمها إلى قواعد تضبط حياته السياسية العملية. فهذا النوع من التنظيم المنظم الذي يخلق ويوجه مراتبية جديدة يصبح جزءاً منها، جزءاً من نخبوية جديدة تكون، كالمؤسسات السياسية والبيروقراطية والإدارية السابقة، عاجزة عن الاستجابة لحاجات وتطلعات الجماهير. فكرة المجتمع الجديد الذي يقوم على الديمقراطية المشاركة أو المباشرة تفرض ذاتها إذن كالطريق إلى تحرير وتطهير المجتمع الموجود وحياته السياسية من المراتبية والنخبوية، والحيلولة دون ظهور أشكال جديدة لهما.

تجنب اليسار الجديد أية آلية تنظيم عام له «حوَّل أشكال النضال إلى أشكال ثورية ذات مطالب طوباوية تدعو إلى نظام سياسي «دون سيطرة»، يقترن بمشاركة كلية، وديمقراطية مباشرة واقعية، وإلى نظام اجتماعي هدفه ليس تحقيق مساواة في الفرص فقط بل في أوضاع المواطنين الفعلية»(14). ولكن تجنب آلية كهذه، بصرف النظر عن الشكل الذي يمكن أن تتخذه، كان يعني عثرة وتفتت قوى هذا اليسار، والعجز العملي التام عن تحقيق نظام أو ديمقراطية كهذه. «هذه الديمقراطية المباشرة حددت سيرورة التفاعل من أكبر الجمعيات العامة إلى أصغر لجان العمل... الحركة تجنبت بشكل عام اختيار قادة، وكل فرد يمارس مسؤوليات كبيرة كان غالباً يخضع لاستدعاء يعفيه منها لأن مراكز المسؤولية كانت تمارس بالتناوب»(15).

الكومون - الجماعة الصغيرة المستقرة الجذور في مكان معين والتي تسودها علاقات شخصية مباشرة يتماهى المشاركون فيها بعضهم مع بعض كوحدة متراصة أو كأنهم عائلة واحدة. هذه الكومون كانت الإدارة التي أرادت بها قطاعات كبيرة من اليسار الجديد، وخصوصاً في الولايات المتحدة، أن تجدد حياتها في العلاقات الإنسانية الحارة التي توفرها كبديل عن العلاقات السائدة في المجتمع الصناعي المتقدم التي أصبحت من النوع الذي يدفع إلى التعامل كأشياء وليس ككائنات إنسانية. لقد حدثت، في الواقع، مناقشات حادة وحارة حول حجم الكومون الذي يتلاءم مع هذه الغاية. بعض هذه القطاعات خلصت إلى النتيجة التالية وهي أن الكومون تخسر القصد من وجودها عندما لا يستطيع الفرد أن يتحدث إلى جميع الأعضاء دون أن يرفع صوته بشكل غير اعتيادي. فعندما يضطر المتحدث أن يعبر عن ذاته وكأنه يلقي خطاباً أو محاضرة، فذلك يعني شبكة من العلاقات اللاشخصية التي تنطوي على احتمال ظهور جميع مشاكل المراتبية، المنافسة، والسيطرة التقليدية. هذا يعني أن الحجم كان يجب أن لا يزيد عن بضع عشرات كي يمكن للكومون أن تحقق الغاية منها وهي تعزيز نمو الشخصية، العلاقات والمبادرات الشخصية والإنسانية المتبادلة بين الأعضاء.

الكومون كانت تتشكل عادة من عدد صغير من عشرات الأفراد الذين يعيشون معاً دون أية قوانين خارجية أو قمعية، وتصف ذاتها في بعض الأحيان «كعائلة» على الرغم من أن علاقات الدم قد تكون غائبة تماماً بين أفرادها. إن أحد الباحثين الذي درسوا حياة عدد من الكومونات - التي كان يقدر عددها كله في الولايات المتحدة بين ثلاثة وخمسة آلاف كومون - كتب «... إننا نجد هنا بعض الروابط التي توحد الأعضاء في جماعة حقيقية موحدة بدلاً من أن يكونوا عدداً صرفاً من الأشخاص الذين يشاركون في العيش تحت سقف واحد. روابط قوية كهذه تمثل عادة، في أمثلة كهذه، طموحات واحدة، معتقدات دينية أو فلسفية مشتركة. هنا أيضاً يتبين أنه من الممكن تماماً لعدد من الأشخاص دون أية رابطة أخرى، الانضمام معاً في جماعة موحدة بالمحبة وليس بالقانون القمعي. أعضاء جماعة كهذه قد يملكون الأشياء بطريقة مشتركة وإن كانوا غير مطالبين بذلك. ولكن ما يميزها هو أن علاقاتهم بعضهم مع بعض كانت تخضع فقط لقواعد قليلة يوافقون عليها جميعاً، وأن الالتزام بهذه القواعد يجد أساسه في المحبة وليس بالتهديد. قواعد السلوك في جماعة كهذه تتخذ شكل التقليد أكثر من شكل القانون، وتماثل العادات والممارسات اللطيفة التي يتبناها الناس في تفاعل اجتماعي ممتع بدلاً من أن تكون قيوداً تفرض ذاتها من الخارج... في جماعة كهذه يتحقق الحد الأعلى من الحرية ولكن دون أن يسيء ذلك إلى سلامة كل عضو نتيجة ضرر قد يأتيه من رفاقه»(16).

اليسار الجديد جاء بفكرة المؤسسات المتطابقة أو الموازية لمؤسسات النظام الذي تمرد ضده: المدارس الحرة، الجامعات الحرة، المدن الحرة، المعامل الحرة، الكومون الحرة، العائلة الحرة، إلخ... وذلك للتدليل على ما يجب على الناس صنعه، كيف يجب أن يعيشوا... هذا بالإضافة أيضاً إلى جيوب حرة ومتمردة في داخل المدن، الجامعات، الشركات التقليدية. حرب العصابات التي قامت بها جماعات معينة من هذا اليسار ظهرت أيضاً كرد على قوة عسكرية

مركزة بشكل ساحق، أي كجيب يمثل الحرية في هذه القوة:(17) «المدارس الثانوية، الجامعات، المكاتب، والمدن المحتلة التي نجحت في إقامة إدارة مباشرة كانت المنجزات الحية لرؤيا جديدة للمجتمع، رؤيا كانت موجودة تقريباً في جميع قطاعات الشعب الفرنسي في مايو 1968"(18).

❖ ❖ ❖

في مجرى الكلام عن الآلية المنظمة لمجتمع اليسار الجديد تجب الإشارة إلى أن كومون هذا اليسار - الوحدة الأساسية التي تقوم بها لبنية هذا المجتمع - كان يشكل امتداداً للتقليد الفوضوي الذي كان يدعو إلى اللامركزية التامة، ويؤكد على ضرورة ومرغوبية الكومونات الصغيرة التي تعيش حياة بسيطة حرة من فساد المجتمع المدني، ومن تعقيدات اقتصاد يقوم على العملة(19). لهذا لم يكن من الغريب أن يواجه، كالفوضوية سابقاً، ولكن على صعيد أضخم، مشكلة الآلية التي كانت سبباً أساسياً لسقوط الاثنين.

إن الفكرة الأساسية في الفوضوية، كما كتب ڤولين، أحد كبار الفوضويين في العشرينات من هذا القرن، هي فكرة بسيطة: يجب ألاّ يكون هناك أية جماعة ساسية أو إيديولوجية، تضع نفسها خارج أو فوق جماهير الشعب العامل كي تحكمها وتقودها، لأن جماعة كهذه لا تنجح أبداً في تحريرها حتى وإن كانت ترغب صادقة في هذا التحرير. فالتحرير الفعال يمكن أن يتحقق فقط نتيجة نشاط مباشر، واسع ومستقل عن مصالح العمال أنفسهم، لا يتركز تحت لواء حزب سياسي أو تشكيل إيديولوجي، بل في أدواتهم الطبقية الخاصة (نقابات الإنتاج، لجان مصانع، تعاونيات، إلخ... على أساس عمل مباشر وحكم ذاتي يساعدهم في ذلك دون أن يحكمهم ثوريون يعملون فوق مجموع الأدوات المهنية، التقنية، الدفاعية، بل في قلب هذه الأدوات وفي وسطها نفسه(20). الطلاب الجامعيون اليساريون الذين كانوا يشكلون محور اليسار الجديد كانوا يدركون أن الجيل الثوري السابق انتهى في الستالينية، ولكنهم كانوا يرفضون تماماً التفكير بأن ثورتهم يمكن أن تنتهي في سلطة دكتاتورية، في دولة بيروقراطية وبوليسية. إن الكثير من أفكارهم كان يعبر عن هذا التفكير.

لهذا كانوا يعلنون ويؤكدون أن ليس هناك قادة في ثورتهم، والشخصيات البارزة في حركتهم تؤكد أنها فقط أصوات صرفة للطلاب الآخرين(21). هذا المنطلق كان يعني بالنسبة لليسار الجديد، كما كان يعني في التقليد الفوضوي، أن الثورة نفسها التي تسقط النظام القديم وتحرر الإنسان من مؤسساته الفاسدة هي التي تخلق في سيرورتها ذاتها، في مجرى تحقيقها وجدليتها الخاصة، الإنسان المتحرر في مجتمع جديد لا يحتاج إلى أية آلية منظمة تضبط أو توجه عمله من الخارج. إن معظم العنصر الطوباوي في الحركة الثورية المعاصرة (أي اليسار الجديد) موجود في مفهومها حول ما هي عليه الحركة في ذاتها. إن شعور التحرر والاهتياج المبتهج الذي أثارته مثلاً المشاركة في أحداث باريس موثق في كل تقرير، وفي كل محادثة مع المشاركين فيها. هذا كان يذكر مرة بعد أخرى، بالغبطة التي رافقت الثورة الفوضوية في بارسلونة عام 1936. هذه الأحداث كانت توحي سواء في إسبانيا، فرنسا، أو الولايات المتحدة، «إن الطوبى أصبحت في مجرى التحقيق، توا، حالا، في سيرورة الثورة نفسها»(22).

إن ما رواه، مثلاً، طالب في جامعة كولومبيا، يقدم مثالاً نموذجياً عن هذه الحالة النفسية الجديدة، عن هذا النوع من الشعور الذي ينتج عن رؤية هذه الطوبى وهي تحقق ذاتها سريعاً عندما تكلم عن تجارب ثورة الطلاب عام 1968. فهو يقول:

«الاجتماعات دائماً، واجتماعات أخرى تستمر حتى ساعة متأخرة من الليل. الديمقراطية المشاركة. كان هناك روح وحدة جماعية حقيقية: كل شيء كان ملك كل فرد: البناء كان محرراً. البنات... كان لا ينتظر منهن القيام بأعمال المطبخ وحدهن لأن المكان كان محرراً، وكان على الشبان المساعدة في تلك الأعمال. العلاقة الجنسية كانت تحدث على مرأى من الجميع، لم يكن هناك من يهتم. إننا كنا متحررين. هنا كان يوجد كومون واحد لا مكان فيه لأكاذيب الأجيال الأكبر سناً، كومون واحد كان الناس يشاركون فيه على قدم المساواة، حيث الديمقراطية تقرر كل شيء، وحيث الناس تحرروا من قيم وشرائع تلك الأجيال»(23).

هذا صوت أصيل يعبر بوضوح عن التقليد الفوضوي في تفاؤله البريء وفي شعوره بأنه لا يمكن لأي شيء أن يستمر كما كان بعد الآن. حالة نفسية كهذه كانت ستبعد في ذاتها الحاجة إلى آلية منظمة للمجتمع الجديد تعلو عليه نسبياً كي تستطيع ككل آلية من هذا النوع، أن تنظمه وتوجهه من الخارج. اليسار الجديد كان لا يملك حتى المظهر الخارجي لآلية كهذه. إن إحدى نشرات هذا اليسار في جامعة بيركلي في أمريكا - النشرات التي تجاوزت التحدي الصرف للسلطة والدولة وصاغت رؤياه الخاصة للمؤسسات الجديدة - طرحت قضية الإدارة الذاتية أو الديمقراطية المشاركة بشكل يعبر بوضوح عن هذه الرؤيا. إنها تقول:

«إن تجديد بناء السلطة ليس عملاً آلياً... بل صيرورة سياسية في المعنى الخاص التقريبي الذي يشير إلى كومونوته من الأفراد الذين يساهمون في العمل الذي يحدد إدارة الأحداث والأوضاع التي تؤثر في حياتهم على أساس الاقتراب بأكبر قدر ممكن من المصلحة العامة... ليس هناك من تخطيط يمكن العمل به، ليس هناك مجموعة من التعليمات الواضحة التي يجب إطاعتها. إن شكل ومضمون التجديد للبناء الاجتماعي القديم يجب أن يكون من عمل نفس الناس الذين يتأثرون به... القرارات حول كيفية تحقيق السيرورة يجب أن لا تكون من صنع الإداريين، أو من صنع قادة الطلبة وحدهم، بل يجب أن تكون من صنع نفس الناس الذين تكون حياتهم مرتبطة بها، والذين يعملون جماعياً في الجماعات التي يعيشون فيها»(24).

النتيجة كانت عمل اليسار الجديد على خلق مناطق أو أمكنة محررة، أو بالأحرى جيوب من الجماعات أو الكومونات الصغيرة المستقلة في ذاتها في قلب المجتمع الصناعي الحالي أو خارجه، يمكن لأفرادها المشاركة الجماعية المباشرة في اتخاذ القرارات التي توجه حياتهم. ولكن الآلية التي تنظم هذه «الجيوب» كانت مفقودة تماماً. اليسار الجديد صاغ - على نقيض مفاهيم الثورة التقليدية كتغيير في الأقليات الحاكمة أو كتدمير للبنى الاقتصادية والاجتماعية السابقة - فكرة الثورة كفكرة إلغاء لأشكال السلطة التقليدية نفسها، في ذاتها، وتحويلها إلى شكل يقوم على اللامركزية والإدارة الذاتية، أي على الديمقراطية المشاركة أو المباشرة. اليسار الجديد أدرك الديمقراطية المباشرة كأساس لتنظيم ذاتي. «المشكلة التي واجهته في تكوين

هذا التنظيم كانت كيفية دمج اللامركزية بالتنسيق والقيادة الضروريين لها. الطلاب الذين كانوا ينشغلون بالموضوع طبقوا مبادئهم على أنفسهم، ولكن ما كان ينقصهم كان نظرية مدروسة حول التنظيم المشارك، الديمقراطية المباشرة»(25)، إن بعض الباحثين أشاروا، في الواقع إلى الكومون الذي قال بها اليسار الجديد كدليل بأن من الممكن إقامة حياة اجتماعية دون دولة أو سلطة سياسية. هذا صحيح. إننا نستطيع تجاوز هذا والقول إن جماعات كهذه كانت تشكل في الواقع، ظاهرة تاريخية ولكن الواقعة المهمة التي يتجاهلها قول كهذا هي كيفية تنظيم هذه الوحدت بشكل تعمل فيه كوحدة عامة، وليس وجودها الفردي الصرف، هذه الآلية المنظمة هي التي كانت غائبة عن اليسار الجديد.

بعد أن يذكر أن اليسار الجديد كان يعبر عن مشاغل أساسية ويعالج بجرأة مشاكل مهمة تواجه الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم، يكتب أحد الباحثين بأن هذا اليسار تجاهل رغم ذلك بعض القضايا الأساسية فلم يقترب منها، وبعد أن يعدد هذه القضايا يخلص إلى القول «ولكن علاوة على ذلك تغاضى هذا اليسار في كتاباته عن القضية التالية وهي كيف يمكن لنموذجه الديمقراطي أن يتحقق»(26)، أي الآلية التي يمكن لها أن تنقل هذا النموذج من الصعيد النظري إلى صعيد الممارسة. هذا يعني، كما يضيف هذا الباحث، مشكلة صعبة بشكل خاص في زمان تسود فيه خيبة كبيرة من التطلعات والرؤى السياسية المثالية. ثم يقول مرة أخرى «إن المعنى الكامل لمبدأ ما لا يمكن أن يحدد بدقة بشكل مستقل عن أوضاع تحققه»(27)، أي عن الآلية التي يفترض بها تحقيقه.

1968 كشفت في قمة قوتها - عندما أشرفت في باريس على إسقاط النظام الفرنسي، وحيث كانت في أمريكا قادرة على الأرجح، على إسقاطه لو أن العمال انضموا إليها كما صنعوا في فرنسا - عن الضعف الذي كانت تنطوي عليه نظرية اليسار الجديد الاجتماعية... إن وحدة هذا اليسار تفتت عندما رفض الشكل التنظيمي خوفاً من التحول إلى بنية مؤسساتية مبقرطة. البنى الاجتماعية السابقة التي نبذها هذا اليسار في رؤيا لمجتمع تحرر من الاغتراب رجعت عندئذ وأكدت وجودها. «فشل اليسار الجديد في تطوير تنظيم خاص به وبنية له قصر فاعلية نقده على صعيد الوعي أو الثقافة. مايو كان ثورة وعي وليس ثورة بنية، ثورة ثقافية دون ثورة سياسية»(28). هذا النقص كان يعود في الواقع بقدر كبير إلى اتجاهات ومذاهب فلسفية تقدمت مايو 1968. فعدد من المفكرين والفلاسفة الفرنسيين من أمثال جون بول سارتر، هنري ليفيفر، وكورنيليوس كاستورياديس، الذين أسهموا في قوة نظرية اليسار الجديد الاجتماعية أسهموا أيضاً في إضعافها أو ضعفها. ففي مذاهبهم التي كانت تعمل على الكشف عن التشويهات الموضوعية التي نتجت عن الماركسية التقليدية كان هؤلاء يميلون إلى الطرف النقيض - الإهمال الذاتي لوزن البنى الموضوعية(29).

هدف اليسار الجديد كان بناء مجتمع جديد لامركزي السلطة والإدارة يتكون من مؤسسات و«كومونات» تمارس الحكم الذاتي. ولكن الآلية التي يحتاج إليها مجتمع كهذا في تحديد العلاقات التي تربط بينهما، وتنظم هذه العلاقات كانت مفقودة. «إن كان هناك من خلل في اليسار الجديد، فإن هذا الخلل كان يتمثل في عجزه العام عن الانتقال من الاعتراض

المخاصم لوجود السلطة إلى بناء مجتمع جديد، وهو عجز يساعد في تفسير ظهور وانحطاط الحركة»(30). هذا العجز يعني طبعاً غياب الآلية التي يمكن بها تحقيق هذا الانتقال أو محاولة تحقيقه.

الديمقراطية المباشرة التي انطلق منها ودعا إليها اليسار الجديد كانت طريقه إلى تنظيف المجتمع السياسي وتطهيره من المراتبية والنخبوية، من البيروقراطية وأشكال السلطة التحكيمية. ولكن إزالة هذه المؤسسات المزمنة تاريخياً دون آلية محددة تربط بين الوحدات والمؤسسات والأمكنة والعلاقات الأساسية التي تحل محلها وتنظم علاقتها بشكل عام تترك فراغاً خطيراً قائماً بينها، أي في حالة لا يمكن لها الإستمرار طويلاً فيها، وهذا ما حدث. فاليسار الجديد سقط وانهار بنفس السرعة المدهشة التي ظهر وانتشر فيها مهدداً في مجراها وجود الأنظمة الغربية نفسه. إن كانت الوحدة المحلية الأساسية التي تمارس هذه الديمقراطية المباشرة أو المشاركة تواجه مشاكل على صعيد المجتمع ككل، هذا إن لم نقل على صعيد عالمي، وهو أمر كان هذا اليسار يدركه، يعترف به ويبني وعيه عليه، «كيف يمكن إذن»، كما كتب أحد وجوهه في أمريكا، «أن تربط بينها وبين المشاكل، أو بينها وبين الوحدات الأخرى في مواجهة وحل هذه المشاكل؟»(31). غياب الآلية المنظمة جعل ذلك غير ممكن التحقيق.

في حديثه عن اليسار الجديد في أمريكا كتب باحث يساري «اليسار الجديد كان يحدد ذاته كمعارض لكل شيء أمريكي، ولكنه انتقل من كراهية سليمة للبيروقراطية إلى اشمئزاز من كل تنظيم كان تقريباً. إنه عبر عن حدس خلاق في رفض وسائل الانضباط التي تفرضها بنى المجتمع الأمريكي ولكنه انتقل منها إلى بغضاء لكل انضباط كان تقريباً، حتى الانضباط الذاتي». ثم يضيف «إن أضعف حلقة في حركة اليسار الجديد لم تكن أساساً الإستراتيجية التي كانت تقود قادتها بل عجز هؤلاء عن العمل بحكمة وفقاً لها... إنها لم تكن قادرة بأن تحول المعارضة النامية للنظام إلى تنظيم فعال...»(32) هذا طبعاً يعود إلى غياب آلية تحدث هذا التنظيم*.

اليسار الجديد كان يريد أن يفصل ذاته ليس فقط عن النظام الرأسمالي الذي كان يرفضه بازدراء كبير، بل عن الأنظمة الاشتراكية الموجودة نفسها لأنها تمثل قمة تطور «البيروقراطية» و«الدولانية» (etatism) وبالتالي كانت تمثل عالماً مضاداً للمذهب الإنسوي. و«لكن هذا الرفض لم يستطع أن يتجسد عملياً ليس فقط في نظرية اجتماعية سياسية متناسقة، هذا إن لم نقل علمية، بل في أداة عملية تستطيع أن تنظم هذه التطلعات في الواقع ومعه»(33). فالكومونات الطوباوية والثقافية ـ المضادة التي أقامتها كانت تنبه إلى المشاكل الحقيقية التي على المجتمع الأمريكي مواجهتها، وبالتالي قامت بدور ثقافي نقدي ضروري، ولكنها لم تكن قادرة بأن تقول لنا أين نتجه والكيفية التي نعيد بها بناء المجتمع وثقافته(34).

* الكلام عن اليسار الجديد لا يكون كاملاً نسبياً دون الوقوف عند بعد الاسماء الفكرية التي عبرت عنه، هذا موضوع سأعود اليه عندما أتكلم، في قسم أطوار الحياة السياسية التاريخية، عن طور الديمقراطية المباشرة أو بالأحرى احتمال هذا الطور في مجتمع ما بعد ـ الصناعي.

- 6 -

الآلية المنظمة للمجتمع الجديد

تقييم عام

1-6

المقدمة

مراجعة فكرة المجتمع الجديد في المذاهب الفلسفية والسياسية والتجارب الإيديولوجية تكشف، كما رأينا، عن أرضية واحدة تلتقي فيها هذه المذاهب والتجارب في ما يتعلق بطبيعة هذا المجتمع. فهي كانت رغم اختلاف المراحل والأوضاع التاريخية التي تظهر فيها تنتهي بالقول بمجتمع متماثل. هذا اللقاء العام لا يكرر ذاته في ما يتعلق بالآلية المنظمة لهذا المجتمع. فبدلاً من آلية، أو آليات أساسية تعبر عن طبيعة هذا المجتمع وتنظمه في ضوء ذلك، وجدنا أن الأكثرية الساحقة من هذه المذاهب والإيديولوجيات لا تقترن، في الواقع، بأية آلية خاصة، واضحة البنية، متكاملة الجوانب في تنظيم هذا المجتمع، وأن الآليات القليلة التي نجدها هي آليات محدودة جداً، غامضة، ومهلهلة لا تصلح لهذا القصد. إنها مذاهب كانت تتطلع ضمناً أو صراحة إلى مجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة، ولكنها لم تنتقل من ذلك إلى آلية تنظمه كديمقراطية من هذا النوع. إنها انشغلت بآليات القصد منها إسقاط النظام القديم، أو تمهيد الطريق وخلق الأوضاع الملائمة للانتقال إلى هذا المجتمع، ولكنها أهملت النوع الثالث وهو الآلية المنظمة له.

ليس من المعقول أو الممكن أن يترك المجتمع الجديد معتمداً على قواه وإمكاناته الخاصة، أو على جدلية حركته، أو طبيعته ذاتها في تنظيم ذاته دون الاستعانة بأية آلية منظمة له تعكس طبيعته هذه. هذا يعني خضوعه تماماً وكلياً لأوضاع خارجية وداخلية لا يسيطر عليها أو يضبطها أي شيء في وجهة هذا المجتمع، وهذا يعني استحالة استمراره أو حتى تماسكه. لهذا كان على هذا المجتمع أن يهيمن على الأحداث وأن يضبط التحولات التي تواجهه إن أراد حتى البقاء الصرف. ولكن هيمنة كهذه غير ممكنة دون تنظيم ذاته كوحدة متماسكة فعالة، وهذا يفرض استبدال القاعدة العفوية الأساسية التي يقوم عليها في هذه المذاهب والإيديولوجيات بقاعدة مؤسساتية، أي في موضوعنا، بآلية منظمة. فالتخطيط للمستقبل، وضبط الأحداث، وليس فقط تكوين مجتمع جديد، يتطلبان دائماً آلية كهذه.

كل عمل عقلاني يجب أن يتجه إلى قصد معين، ودرجة العقلانية التي يحققها ترتبط

بنوع الوعي الذي يختار به آليته، الكيفية التي يحقق بها القصد، ودرجة الانسجام والتناسق التي يمارس بها هذه الآلية. دون هذه الأخيرة يصبح القصد السياسي، بكلمة أخرى، قصداً لا عقلانياً أو في أحسن الحالات، طوباوياً صرفاً. إختيار القصد يشكل الخطوة الأساسية الأولى التي يجب تحقيقها إن أردنا لسلوكنا بأن يكون عقلانياً، ولكن هذا غير كاف إذ يجب، بالإضافة إلى ذلك، أن نميز بين المقاصد الأساسية العليا والنهائية وبين المقاصد الثانوية والجزئية والمؤقتة التي تشكل جزءاً طبيعياً من النضال في سبيل الأولى فلا ندعها تنحرف بنا عنها. ولكن ما هو أهم هو تحديد الآلية التي يمكن بها تنظيم الشعب، الموارد والطاقات والعمل الفعال في تطوير الوضع نحو المقاصد. فإن نحن أهملنا المقاصد الثانوية والجزئية، أو تجاهلنا أن ندرس علاقتها بالمقاصد العليا، إن كانت تخدمها وتدفع نحوها أم لا، فإن عملنا يكون لا عقلانياً كما يجب أن يكون عندما نرغب في مقاصد معينة ولكن دون آلية فعالة في الوصول إليها، أو باستخدام آلية لا تناسب أبداً العمل لها. الخطوة الأولى لأية إيديولوجية، لأية حركة ثورية هي إسقاط النظام القديم قصد تكوين المجتمع الجديد، والخطوة الأولى في هذا التكوين هي عملياً الآلية الخاصة التي يمكن بها تحقيق المجتمع الجديد كما تراه هذه الإيديولوجية أو الحركة. هذا يعني أن هذه الأخيرة تنجح أو تسقط بقدر كبير في ضوء الآلية، طبيعتها وكيفية استخدامها. لهذا فإن انتصار الثورة يفرض مباشرة درجة من الوعي المنظم لهذه الآلية ومن الانشغال الأساسي بها لأنها هي التي تعيّن الطريق إلى هذا المجتمع.

الأصول التاريخية للديمقراطية ترجع إلى اليونان القديمة وتشتق من "demokratia" التي تتكون من كلمتين، demos التي تعني الشعب kratos التي تعني «سلطة» أو «حكم». لهذا فهي تعني نظاماً يمثل سلطة الشعب، وذلك على نقيض الأنظمة السياسية الأخرى، كالملكية، والأرستقراطية، الدكتاتورية، الأوليغاركية، إلخ... الديمقراطية تفترض إذن، في ضوء هذه الجذور التاريخية، نظاماً يمثل المساواة السياسية بين المواطنين ويمارس فيها الشعب عملياً هذه المساواة، مما يعني آلية ملائمة وفعالة لذلك. هذا المفهوم، «سلطة الشعب» وما يجب أن يرافقها من آلية تعبر عنها وتترجمها إلى الواقع، قد يبدو مفهوماً واضحاً يجب ألاّ يثير اختلافات وتناقضات مهمة حول معناه وتحقيقه. ولكن التجارب التاريخية التي كانت تعبر عنه تدل بوضوح على أن هذه الترجمة العملية له كانت بعيدة جداً عن تمثيل هذا الوضع النظري. فالديمقراطية كانت من حيث الفكرة والآلية، مسألة معقدة وغامضة مثيرة لشتى التفاسير والإختلافات والمشاحنات. هذه النتيجة كانت، في الواقع، ضرورة تاريخية تترتب أساساً وبقدر كبير على اختلاف الأوضاع والمراحل والأطوار التي كانت تمر بها وتعمل فيها*. العصر الحالي يعني أن كل ثورة يجب أن تكون ثورة ديمقراطية وأن يكون قصدها إقامة هذه الديمقراطية. ولكن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون من النوع الغامض المعنى، كالقول بأنها سيادة الشعب، إرادة الشعب، سيادة الأكثرية، إلخ... بل يجب أن تميز ذاتها بوضوح صريح دقيق بالآلية الخاصة التي تترجم بها ذاتها إلى الواقع.

* هذا موضوع سأقف عنده في كتاب «أطوار الحياة السياسية التاريخية» الذي أشرت اليه سابقاً.

هذه الآلية هي ما تجاهلته الأكثرية الساحقة من المذاهب الفلسفية والسياسية الحديثة التي رجعنا إليها. من الممكن القول في الواقع، أن تطور هذه المذاهب وتسلسلها بعضها بعض يعني أن الانتقال من نموذج إلى آخر أو من طور إلى طور آخر، كان يمثل، باستثناء الليبرالية والجماهيرية، درجة أقل من الانشغال بالآلية المنظمة أو إهمالاً أكبر لها إلى أن نصل إلى اليسار الجديد حيث لا نجد أثراً لها تقريباً، هذا على الرغم «من أن المشكلة الأساسية في النظرية الديمقراطية المعاصرة كانت توزيعاً أكثر عدالة للسلطة، ديمقراطية أكثر مشاركة»(1)، على الرغم من أن «المنظرين الديمقراطيين الذين جاؤوا في أعقاب القرن التاسع عشر كانوا يرون أن المشاركة السياسية تمثل فضيلة في ذاتها، وأنه بقدر ما تزداد هذه المشاركة بقدر ما تتحسن الديمقراطية. هذا قاد، في الواقع، إلى فكرة الديمقراطية المشاركة، وهي فكرة وجدت «ثورتها» بشكل خاص في اليسار الجديد»(2).

المذاهب السياسية التي رجعنا إليها ـ وهي أهم المذاهب الحديثة ـ كانت تتكون، في الواقع، كنقيض لليبرالية كمذهب وآلية، ولكنها لم تكن تسجل أي تقدم عليها من حيث الآلية ـ البديل التي تحتاج إليها إن هي نجحت في إسقاطها. إنها مذاهب كانت تقول بأن الديمقراطية الصحيحة غير ممكنة في ظل الليبرالية، ليس فقط لأن النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي تقترن به يتعارض مع هذه الديمقراطية، بل لأن الآلية الليبرالية نفسها غير ملائمة لها، ولكنها لم تكن توفر كما رأينا، آلية جديدة واضحة المعالم تحل محل هذه الآلية فتعتمد عليها في تنظيم المجتمع الجديد إن هي استطاعت إسقاط الليبرالية كنظام وآلية.

هذا لا يعني طبعاً أن توفر آلية مفصلة التركيب، دقيقة التوجيه كآلية منظمة للمجتمع الجديد (مجتمع الديمقراطية المباشرة)، يعني أنها تفرض أو يجب أن تفرض قبولها عفوياً، أنها ستكون الآلية الصالحة أو آلية ملائمة لهذا الغرض. كل آلية بصرف النظر عن طبيعتها وإمكاناتها، تنطوي على نقص ما، ويمكن توجيه النقد إليها من زوايا مختلفة «حتى فلسفة العلم معروفة تماماً بنزاعها المستمر حول المقاييس الأكثر ملاءمة لحل المشاحنات بين المواقف النظرية المختلفة»(3). لهذا عندما نقول إن هذه المذاهب لم توفر آلية منظمة للمجتمع الجديد، فإن القول يقرر واقعة أمبيريقية صرفة في سياق فكري ـ إيديولوجي تاريخي معيّن، وليس في ضوء أحكام معيارية. حتى المطالبة بضرورة هذه الآلية لأي مذهب يدعو إلى مجتمع كهذا هي مطالبة بواقعة كهذه. إن الرغبة في فكرة المجتمع الجديد أو الحافز الطوباوي إلى مجتمع كهذا تبقى رغبة مجردة إن لم تقترن ليس فقط بنقد تحليلي موضوعي دقيق لأسباب الشر الاجتماعي، بنقد يفترض في نفس الوقت إدراكاً لوسائل الكبت والقمع التي تشوه الإنسان والوعي الإنساني، بل تتجاوز ذلك إلى الكيفية العملية التي تترجم النقد إلى واقع.

الضرورة العلمية الأساسية هي تحليل وتقييم هذه الآلية في سياقها التاريخي الخاص، والابتعاد عن الأحكام المعيارية كي يمكن دراسة وإدراك قابليتها للتطبيق كمشكلة عملية تاريخية. هل هي آلية طوباوية في ضوء هذا السياق الذي تنتمي إليه، أو في إطار الفكرة التي تريد ترجمتها إلى الواقع؟... بما أن الديمقراطية المباشرة تمثل هذه الفكرة في موضوعنا، ما هي الآلية الأقرب عملياً إلى تحويلها إلى واقع ما؟... الباحث العلمي لا يعرف قبلياً أي شيء

كشيء جيد أو سيىء، فهو يدرس الظاهرة التي ينشغل بها كظاهرة أمبيريقية صرفة، في أوضاع وأزمنة مختلفة، فيحلل طبيعتها، القوى الاجتماعية التي تعمل فيها وقوانين حركتها. عندئذ «... يكون في موضع المهندس المعماري الاجتماعي الذي يستطيع أن يقول للمجتمع: هذه هي المواد، وهذه هي الكيفية التي تعمل بها، أو كانت تعمل بها، إنكم تستطيعون بناء قصر اجتماعي بها أو سجناً اجتماعياً، الخيار لكم»(4). هذا الموقع هو الموقع الذي إنطلق منه هنا. فعلى عكس الكثيرين من المفكرين، وخصوصاً الفلاسفة السياسيين، الذين ينطلقون من مواقع ومفاهيم تدور حول أحسن وأفضل أشكال التنظيم السياسي في تقييم ووصف أنظمة ومؤسسات سياسية فعلية، فإنني أنطلق هنا من موقع عكسي، أي من دراسة تحليلية وصفية تفسيرية لظاهرة موضوعية، وفي ضوء ذلك أنتقل إلى تقييم المعقولية العملية للآلية السياسية التي يفترض بها تنظيم المجتمع الجديد. إنها دراسة تتجه إلى عقل تحرر في تفكيره حول الحياة العامة أو السياسية من أشكال الفكر المجرد ومن الأفضليات المعيارية والمواقف الذاتية في تقييم ظاهرة أو ظواهر كالظاهرة التي تنشغل بها هذه الدراسة. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن التدليل العلمي والعقلاني على صحة نظرية ما (أو في موضوعنا هنا ضرورة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد، أو ملاءمة آلية معينة لهذا القصد) لا يعني الإقناع بها لأن الوعي الذي يتجه إليه قد يكون وعياً «مزوّراً» أو وعياً «مشوّهاً» لا يعبر عن ذلك العقل.

2-6

ضرورة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد

أول دراسة سياسية عملية حديثة كانت دراسة ماكيافيللي: «الأمير». ما يميز هذه الدراسة هو أنها تتمركز على آلية السلطة، الآلية التي يمكن بها ضمان هذه السلطة وممارستها بشكل فعال وليس على أي مذهب سياسي أو فلسفي. هل يمكن القول إن التطور السياسي رجع أو أنه سيرجع، بعد أربعة قرون ونيف، ولكن على صعيد أعلى، إلى هذا الانشغال بالآلية، ولكن هذه المرة بالآلية الديمقراطية الصحيحة أو حتى بالديمقراطية المباشرة كالديمقراطية الوحيدة التي يمكن لها أن تمثل حقاً هذه الأخيرة؟... هل يمكن القول إن مشكلة الديمقراطية تدفع إلى هذا الانشغال بالآلية والتركيز عليها كمخرج من الاشكاليات التي كانت تطرحها منذ ظهورها، من الأزمة الحالية التي تمر بها؟...

أرسطو كان يؤكد أن كل دولة تملك «دستوراً». ولكن ما كان يعنيه كان يختلف عما نفهمه حالياً من كلمة دستور. ما أراد قوله هو أن كل دولة تعتمد في وجودها على صيغة ما تحدد الكيفية أو الآلية التي يتم بها اختيار الذين يحكمون. الآلية تحدد إذن بشكل ما على الأقل، الدولة أو طبيعة الحكم السياسية. الفلسفة الديمقراطية قالت ما يمكن قوله أساسياً حول المبادىء الديمقراطية، وقد استنزفت، كما يبدو، إمكاناتها في ممارستها لذاتها، في النماذج المختلفة التي صاغتها كأساس لهذه الممارسة، وفي الآليات التي كانت تستخدمها هذه النماذج. المشكلة الآن أصبحت أساسياً الآلية. فهل يمكن لها التوفق إلى آلية جديدة تجدد حياتها التاريخية؟... هل يمكن القول إن هذه الآلية التي تستطيع هذا التجديد يمكن أن تصبح فقط كآلية لديمقراطية مباشرة؟... أي آلية تمثل حقاً فكرة المجتمع الجديد التي ننشغل بها في هذه الدراسة؟...

«الديمقراطية تعني قبل كل شيء إطاراً مؤسساتياً (للتعبير عن إرادة المواطن) ولإصلاح المؤسسات السياسية (خارج هذا الإطار)؛ إنها تجعل من الممكن إصلاح المؤسسات دون استخدام العنف، وبالتالي استخدام العقل في خلق مؤسسات جديدة وتكييف مؤسسات سابقة... إن الطريقة الوحيدة في تحقيق تحسينات معقولة في دولة غير ديمقراطية هي

إسقاط الحكومة بالعنف ثم اعتماد الإطار الديمقراطي»(1)، هذا يعني - كما يكتب بوبر هنا - أن الديمقراطية تعني الآلية التي تستخدمها في معالجة هذه القضايا الأساسية التي يشير إليها، إنها تعادل، في الواقع، الآلية التي تعمل بها.

القرارات السياسية التي تتخذ في أي صعيد كان هي، كما يكتب هيلد، قضايا مستقلة عن الكيفية الخاصة التي يتم بها اتخاذها، أي الآلية التي تستخدم في الوصول إليها، وتمثل الأرضية التي تضفي عليها الشرعية(2). الديمقراطية أو بالأحرى الآلية الديمقراطية تستطيع العمل إذن لمقاصد مختلفة، ولكن من الضروري أن لا نخلط بين هذه المقاصد وبين الآلية. شامبيتر كتب، في الواقع، «أن حكم الحزب البولشفيكي في ذاته لا يبرر تحديد الجمهورية السوفياتية بأنها غير ديمقراطية. إننا نستطيع ذلك فقط إن كان الحزب البولشفيكي نفسه يوجه بطريقة غير ديمقراطية؛ وهذا طبعاً هو الواقع»(3). هذا يعني أن الآلية هي الأرضية الوحيدة التي يمكن فيها وبها تحديد أية سلطة، أي نظام سياسي كنظام ديمقراطي أو غير ديمقراطي.

من الممكن تحديد جوهر الديمقراطية بأنه، كما يكتب كثيرون، الاعتراف ليس فقط بحق المواطنين في استبدال الحكام بحكام آخرين، بل الاعتراف أيضاً بقدرتهم أو كفايتهم على القيام بذلك، مما يحول بالتالي دون تحول هؤلاء إلى نخبة ثابتة مستقرة تمارس سلطتها في ضوء إرادتها ومصالحها الخاصة. فطالما أن الشعب قادر على تغيير حكومة بأخرى، وطالما أن المواطنين يستطيعون الاختيار بين مرشحين أو جماعات ذات برامج وسياسة مختلفة تتقدم بها وتدافع عنها أمام المواطنين، فإن هؤلاء يستطيعون حماية حقوقهم وإرادتهم، وكذلك أيضاً حماية النظام السياسي من الانحراف والتحول إلى دكتاتورية أو استبدادية ما. هذا يبرز بشكل واضح أهمية الآلية في تكوين الديمقراطية. فالديمقراطية هي، في الواقع، الآلية التي تسمح بتحقيق هذه المقاصد، الآلية التي تستطيع التعبير عن رغبات الشعب والمواطن العادي، وقيمتها العملية ترتبط بقدرة هذه الآلية على تسجيل هذه الرغبات وترجمتها إلى قرارات سياسية(4). قيمة هذه الآلية ترتبط إذن بالدرجة التي تستطيع بها تحقيق هذه الغاية، وكلما زاد قربها وفاعليتها في تحقيقها ازدادت ديمقراطيتها. هذا دفع بدوره عدداً من المفكرين، من أمثال باريتو، وموسكا، وفابر، وشامبيتر، إلى الانتقال من ذلك إلى صعيد آخر والقول بأن الديمقراطية تعني بالتالي آلية يختار بها المواطنون العاديون بين برامج نخبات أو أقليات متنافسة على أصواتهم.

كثيرون جداً، في الواقع، هم المفكرون الذين يرون حالياً أن «السياسة يجب أن تكون آلية فقط، وأن لا توجد إلاّ كوسيلة لأعمال الأفراد». بعض الذين يمثلون تماماً هذا الاتجاه يقولون «إن الآلية السياسية تعتبر في نموذجنا كمجموعة من الأدوات التي يستطيع بها الأفراد التعاون قصد تأمين بعض المقاصد المرغوب بها من قبلهم»(5). مراجعة المذاهب الديمقراطية والنتائج التي كانت تترتب عليها تدل بوضوح أن فاعليتها التاريخية كانت ترتبط بقدر كبير بالآلية التي تعتمد عليها. الجماعات التي كانت ترفض الانشغال بآليات تنظم التحرير، كانت تنتهي في بعض الأحيان في أشكال فردية وثقافية تتجه إلى تحقيق التحرر خارج المجتمع نفسه(6)،

فتعترف بذلك أنها، بكلمة أخرى، جماعات غير فعالة. النظريات التي تدعو إلى اللامركزية الجذرية التي كان يقول بها عدد من كبار المفكرين في العقود الأخيرة غير كافية لأنها لا تقترن بالآلية التي تحتاج إليها ديمقراطية صحيحة. «اللامركزيون - پول غودمان، لويس مامفورد، رالف بورسودي، أريك فروم، وآخرون - أرادوا إجراء تغيير في أسلوب معالجة مشكلة التنظيم، ولكن الكلام عن اللامركزية يشوه المنظور قليلاً. ما نحتاج إليه هو تغيير في شكل التنظيم»(7). التغيير يجب، بكلمة أخرى، أن يتجه إلى قلب هذه المشكلة، وكي يمكن القيام به لا تكفي الدعوة إليه وتفسير ضرورته، بل يجب على الشعب أن يختبر آلية مختلفة(8).

الكلمات الرهيبة التي نقلها سكيديدس عن پيريكليس والقائلة إن الرجل الذي لا ينشغل بالسياسة يجب أن يعتبر ليس كمواطن مسالم بل كمواطن غير مفيد «لا تزال تملك أهميتها كلها في المناقشات الحديثة. الديمقراطية لا تملك، في الواقع، معنى إن لم تكن مشاركة الشعب الفعالة مفيدة للمدينة»(9) ولكن كي يمكن لهذه المشاركة أن تكون فعالة ومفيدة يجب أن تتوفر لها آلية ما تجعل ذلك ممكناً لها، وبالتالي فإن عملها المفيد والفعال يرتبط، في ما يرتبط به، بهذه الآلية. «إن المفتاح الحقيقي للديمقراطية هو بالتالي الوعي الذي يكونه الشعب حول فائدته الخاصة، وهذا الوعي يجب أن يحدد بشكل ديناميكي، كممارسة وليس كخاصية ثابتة... الديمقراطية لا تعني إذن نظاماً بل جهداً، تماماً كالحرية التي تعني هي الأخرى جهداً للتحرير»(10). هذا يعني، من هذه الزاوية أيضاً، آلية ملائمة كإطار، كأساس لهذا العمل الديناميكي، آلية قادرة بأن تضبط وتوجه هذا العمل، فلا تتبعثر طاقاته في ترجمتها إلى الواقع.

يجب أن نذكر أن هناك مجموعة من المفكرين الذين يتكلمون عن الديمقراطية الكليانية، أي ديمقراطية يمكن القول إنها انتهت بالكليانية. كما انتهت مثلاً ديمقراطية روسو سابقاً في اليعقوبية - لأن الآلية الديمقراطية الصحيحة لها كانت مفقودة فيها. يجب أن نذكر أيضاً أن هذه الكليانية كانت تظهر أحياناً في ظل الليبرالية وتترتب على عملها، وأن هذه الأخيرة كانت حتى في أرقى أطوارها تتحول إلى دكتاتورية عندما تواجه أزمات كبيرة. روبسبير تصور أن الدكتاتورية الثورية كانت شكلاً سياسياً انتقالياً صرفاً. فتحالف الفضيلة والإرهاب يشكل فقط طوراً ضرورياً في تكوين الأوضاع التي تقود إلى سيادة الفضيلة الغير ملوثة بأي شكل من أشكال الإرهاب، الفساد أو الرذيلة. ولكن اليعقوبية لم تكن تملك آلية خاصة، تنظم مجتمعها ولهذا فإن سقوط روبسبير كان يعني سقوطها مع ما كانت تتوقعه من مجتمع جديد.

إن كان الإنسان كائناً اجتماعياً أو «حيواناً سياسياً» من حيث تكوينه نفسه كما قال عدد من الفلاسفة السياسيين إبتداء من الفلسفة اليونانية، وخصوصاً أرسطو، فإن توكيد هذا القول أو المبدأ يعني أن جميع الكائنات الإنسانية وليس فقط قسماً منهم، يجب أن يشاركوا في تكوين الحكومة أو الدولة التي يعيشون فيها، وأن يمارسوا بشكل ما المسؤوليات التي تفترضها. فإن كان الناس كلهم يتساوون تماماً في هذه الخاصية الطبيعية، وجب أن يعبر كل منهم بالتساوي عنها، وإن كانت العدالة تعني معاملة متساوية، تؤمن لهم كلهم عملياً الحقوق الطبيعية التي يتساوون بها، فذلك يعني في موضوعنا الحالي أن كل دولة يجب أن ترتبط

بإرادة المواطنين، جميع المواطنين الذين تتكون منهم، أنه لا يصح لأية سلطة سياسية أن تحكم دون هذه الموافقة أو المشاركة، وأن أحسن الآلات التي يتم بها ذلك هي الآلية التي تعبر عن هذه الموافقة أو المشاركة بأقل قدر ممكن من التشويه أو التفريط. الديمقراطية الصحيحة تفترض آلية كهذه. إن كانت الغاية أو فكرة المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه هذه المذاهب الحديثة التي راجعناها تعني مجتمعاً ديمقراطياً يقوم على الديمقراطية المباشرة، وإن كانت هذه الديمقراطية تعني في ما تعنيه، إعادة بناء المجتمع حول مبادىء وأشكال حرة تماماً من الاتحاد والتعاون، التضامن والترابط، فإن هذا يفترض وجود سياسة أو بالأحرى آلية مشاركة حرة تعمل على إعادة تنظيم المجالات الاقتصادية والاجتماعية وحتى العائلية والثقافية نفسها، وليس فقط السياسية، في صورتها، في مؤسسات وعلاقات حرة لا تعرف أية أشكال قمعية خارجة عنها، أو في داخلها. آلية كهذه فقط تستطيع أن تجابه مباشرة مشكلة السيطرة التي تعني أيضاً مشكلة الكيفية التي تمارس بها السلطة. إن «المساواتية التي تطالب بها الرؤيا الاشتراكية يمكن أن تتحقق فقط في حل لمشكلة المشاركة. عندما لا تكون هذه المشاركة موجودة تتراكم الطاقات النفسية والمادية بشكل يقوي الضرورة التنظيمية، سواء كان السياق رأسمالية الدولة أو رأسمالية الشركات، سياسة المشاركة تتطلب احتراماً لروابط التضامن الأولية بين الأفراد والتي يمكن تحديدها كـ «كومينوته». هذه «الكومينوته» تنمو، في دورها، فقط في إطار اتحاد إرادي وحر»(11).

إن كان من الممكن لهذا المجتمع المساواتي وللديمقراطية المباشرة التي يقوم عليها الوجود والاستمرار، فإنه يحتاج في غياب الدولة - التي يعني زوالها - إلى الحفاظ على وحدته، إرادته، وحركته الديناميكية. وهذا لا يمكن أن يتحقق عفوياً كما توحي أساسياً أكثرية المذاهب السياسية التي رجعنا إليها، بل هو يحتاج إلى آلية تنسق أعماله وعلاقاته ومستوياته المختلفة. إن كانت فكرة المجتمع الجديد تعني ما تعنيه هنا، أي مجتمعاً دون دولة، ويقوم على الديمقراطية المباشرة، فإن الآلية المنظمة الأحسن والأكثر إنسجاماً تكون الآلية التي يمكن أن تترجم بفاعلية نسبية، أي أحسن من آليات أخرى، هذه الجوانب المختلفة. إن دور أو مستقبل أية نظرية سياسية ترمي إلى صنع الواقع في صورتها يرتبط عملياً بالآلية (القوى) الاجتماعية والآلية التنظيمية اللتين تقول بهما وتعتمد عليهما في تحقيق مقاصدها. لهذا فإن من الضروري تحليل وتقييم هاتين الآليتين وعقلانيتهما العملية في تحقيق مقاصدها. هنا كان التركيز طبعاً على الآلية الثانية ليس فقط لأنها هي الآلية التي ترتبط بموضوعنا، بل لأن الآلية الأولى تكون دون فاعلية، في تحقيق هدفها الأعلى وخصوصاً إن كان هذا الهدف يعني ديمقراطية مباشرة.

جون ستوارت ميل كتب مرة حول المقياس الذي يجب أن يقيس الدولة الصالحة «إن أهم ميزة يمكن أن يمتلكها أي شكل سياسي هي تعزيز فضيلة وذكاء الشعب نفسه. السؤال الأول بالنسبة لأية مؤسسات سياسية هو المدى الذي تشجع فيه على غرس الفضائل الأخلاقية والفكرية المرغوبة في أفراد المجتمع»(12). على الرغم من أن مفاهيم كالفضيلة والذكاء تكون في كثير من الأحيان متناقضة وهي عادة غامضة، يمكن القول إنه عند تقييم آليات سياسية

مختلفة أو أية مؤسسات سياسية أخرى تنطلق من مواقع فلسفية أو إيديولوجية متماثلة، وتهدف إلى مقاصد متماثلة، كمجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة، مثلاً، يكون آنذاك من السهل نسبياً الاتفاق على خيار معين، وهو الخيار الذي يكون في حالة كهذه الآلية العملية التي تستطيع أن تحقق هذا المجتمع، أو بالأحرى أن تقترب منه أكثر من الآليات الأخرى. ولكن كيف يمكن المقارنة بين آليات كهذه؟ يجب، أولاً، أن تكون موجودة كآليات منظمة للديمقراطية المباشرة التي يقوم عليها المجتمع الجديد، وليس فقط كآليات في إسقاط النظام القديم أو تنظيم السلطة أو النظام الذي يفترض به أن يكون انتقالياً إلى المجتمع الجديد، وثانياً، يجب أن تكون آليات لا تقتصر على بعض الملاحظات أو الملامح العامة، حول طبيعتها وعملها، طبيعة وعمل هذا المجتمع في إطارها وبالاعتماد عليها. جون ستيوارت ميل كان يريد أن يقول بأن الآلية التي تستطيع في الممارسة التي تترتب عليها، أن «تعزز الفضائل الأخلاقية والفكرية المرغوبة» تكون الآلية الأحسن، ويرى طبعاً أن الآلية الليبرالية ـ في ذلك الوقت على الأقل (1861) ـ هي الآلية الأحسن لهذا الغرض.

«الاشتراكية النقابية»، وغيرها من نظريات تقول بديمقراطية اقتصادية أو صناعية، كانت تؤكد على هذه الممارسة أيضاً كآلية في خلق هذه «الفضائل» ولكنها كانت ترى أن مكان العمل أو المصنع هو المكان الطبيعي لهذه الديمقراطية المباشرة وللممارسة التي تحتاج إليها. فهذه الممارسة في هذا الإطار تعزز، كما تقول، النمو الإنساني الذي تتطلع إليه الاستعدادات والميول التي تحتاج إليها، الفاعلية السياسية والحس بضرورتها، تخلق جماعة تعاونية متحدة متجانسة تقوم على العمل كأساس لها، تقلص الشعور بالاغتراب، تضعف التركيز على المصلحة الشخصية، وتكرس الولاءات للمصلحة العامة(13).

باريتو كان يؤكد في فلسفته السياسية أن جميع المفاهيم و التحديدات التي نستخدمها في التمييز بين نماذج مختلفة من السلطة السياسية هي دون معنى أو قيمة «من وجهة نظر منطقية ـ اختبارية» لأن هناك دائماً وبصرف النظر عن الشكل أو النموذج، أقلية محدودة تمارس السلطة وتشكل النخبة السياسية، لهذا ليس هناك في الواقع، من فرق أساسي بين الديمقراطية، الملكية، الأرستقراطية، إلخ..ولكن باريتو يعترف في نفس الوقت أن المذهب الديمقراطي يمارس، ككل أسطورة أخرى، نتائج عملية مهمة في دفع الناس على العمل أو السلوك بطرق معينة تستثني طرقاً أخرى. هذا يعني أن هذا المذهب يتميز بممارسة خاصة به تترتب عليها نتائج أخلاقية وفكرية تقتصر عليها. ولكن إن كان المذهب الديمقراطي يمارس هذه النتائج رغم أسطوريته، وبما أن النتائج تعكس بقدر ما حالة نفسية، وحتى سياسية ترتبط بها، فإن ذلك يعني أن هذه النتائج تختلف بقدر ما على الأقل بين النماذج أو الآليات الديمقراطية التي تستخدمها وتقترن بها، فتزداد تحسناً وإيجابية وتقدمية مع تكامل طبيعتها الديمقراطية، جدية ممارستها، وطبيعة الأوضاع أو التحتية النفسية والاجتماعية التي تعمل فيها.

ماركس كتب مرة عبارة ممتازة، ولكن الماركسيين تناسوا في أكثريتهم معنى هذه العبارة التي تقول: «إن غاية تتطلب وسائل غير عادلة ليست غاية عادلة». البعض يقول إنه هو نفسه

تجاهل أيضاً هذا المعنى. ورد سورس كتب هو الآخر، وقبل ماركس، «إن واجبنا يجب أن يكون استخدام وسائل الحرية والفضيلة الصحيحة لأجل الحرية والفضيلة»(14). كثيرون في الواقع قالوا ذلك بأشكال مختلفة. هذا يعني أن هذه المذاهب التي خاصمت الآلية الليبرالية وقالت بمجتمع جديد يحل محل مجتمعها ويقوم على الديمقراطية المباشرة تحتاج، أو بالأحرى، كانت تحتاج ليس فقط إلى آلية منسقة متكاملة الجوانب مثلها، بل إلى آلية تكون، علاوة على ذلك، من طبيعة هذا المجتمع الجديد، قادرة أن تعكس معناه من حيث بنيتها، هذا إن لم يكن من حيث الممارسة التي تترتب عليها. هذه هي المشكلة التي واجهت ولا تزال تواجه النظريات والمذاهب الداعية إلى شكل من أشكال الديمقراطية المباشرة. ما يستوقف النظر هو أن هذه النظريات والمذاهب لا تزال مستمرة على مخاصمة أو رفض الآلية الليبرالية ولكن دون تقديم هذا النوع من البديل لها*.

رغم نقده للديمقراطية الليبرالية والآلية التي تقترن بها يعتقد شامبيتر مثلاً، أن نظريته أوضحت العلاقة بين الديمقراطية والحرية. إنه يكتب «إن كانت الحرية تعني وجود نطاق فردي خاص للحكم الفردي الذاتي، فإن الآلية الديمقراطية تتطلب، من حيث المبدأ، أن يكون كل فرد حراً بأن ينافس الآخرين حول القيادة السياسية»(15). شامبيتر لا يعتقد كما أشرنا في سياق سابق أن الآلية الليبرالية الحالية تحقق هذا الشرط، وهذا يعني أن هذه اليمقراطية التي تكرس حرية الفرد وتعكسها تحتاج إلى آلية ملائمة لذلك، ولكن شامبيتر لا يحدد آلية كهذه. هذا، في الواقع، ما يواجهنا باستمرار، نظريات ومذاهب تعترض على الآلية الليبرالية من حيث الأساس، ولكن دون اقتراح آلية أخرى منسقة ومنظمة تحل محلها. في دراسة قيمة حول «الخلاص والمجتمع الكامل» يخلص المؤلف إلى القول «هكذا تبقى المشكلة أو كيف يمكن تحقيق انتصار الأخوة (أي المجتمع الكامل الذي يقوم عليها) مسألة مفتوحة لكل أمة وحتى للكومينوته العالمية»(16). المشكلة إذن هي مشكلة الأداة أو الآلية. والتوفق إلى آلية ممكنة يشكل جوهر القضية، قضية المجتمع الكامل، أو المجتمع الجديد، وإلى درجة يمكن معها القول بأن هذه الآلية هي، في الواقع، هذا المجتمع وخصوصاً عندما يحدد كمجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة.

الفيلسوف الأنسي، كوريس لامانت، يكتب «إن تحديد العلاقة بين الوسيلة والغاية أو اختيار الوسيلة الملائمة لقصد معين كان من أهم المشاكل التي تواجه الإنسان في مجراه التاريخي. إن الإعلان عن مثل أخلاقية تتحول، وإن كانت رائعة جداً، إلى نزوة عاطفية صرفة أو ديماغوجية، إن عجز الذكاء عن ابتكار أو خلق وسائل تحولها إلى واقع، فالرجل الفاضل هو الذي يملك ليس فقط حوافز جيدة، ويعمل وفق العقل، بل يكون أيضاً فعالاً في تكييف ناجح للوسائل مع الأهداف. الفاعلية في هذا المعنى الأولي هي، كما أفكر، جزء أساسي من الحياة الفاضلة»(18). العقلانية - كما أشرت في سياق سابق - تعني في ما تعنيه، اختيار أو القدرة على اختيار الوسيلة الملائمة لقصد معين.

---

* هناك الآن بديل يطرح وجوده خارج المجتمع الغربي الحديث، عالم هذه النظريات والمذاهب ويتمثل، كما رأينا سابقاً، في الآلية الجماهيرية.

التطلعات إلى مجتمع جيد يقوم على الديمقراطية المشاركة أو المباشرة كانت تحفز، كما رأينا سابقاً، جميع المذاهب السياسية الثورية الحديثة، ويشارك فيها، علاوة على ذلك، أكثرية المفكرين والفلاسفة السياسيين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر من الذين أرادوا إيضاح «العلاقة بين سيادة الدولة وسيادة الشعب»(18).

ما يجب الإشارة إليه وتوكيده هنا كي يتكامل سياق الموضوع هو أن هذه التطلعات كانت تتمحور على مفهوم أو مبدأ الاستقلال الذي كان يربط بينها ويشكل قاعدة لها. هذا المفهوم يشير إلى قدرة الكائنات الإنسانية على الوعي الذاتي، التفكير النقدي، تكوين ذاتهم، الاختيار بين إمكانات سلوك مختلفة، الدراسة التحليلية النقدية وإصدار الأحكام العقلانية على الموضوعات التي ينشغل بها هذا السلوك والأعمال التي تصدر عنه سواء كان ذلك في الحياة الخاصة أو العامة. إنه مفهوم يقول إنه يجب على الأفراد أن يكونوا متساوين وأحراراً في تحديد أو تكوين الأوضاع التي يحيون فيها، أي أن من حقهم أن يشاركوا بحقوق متساوية في تعيين أو تكوين الإطار الذي يخلق ويحدد الفرص المتوفرة لهم طالما أنهم لا يستخدمون ذلك في نقض حقوق الآخرين(19). الديمقراطية تعني في جميع نماذجها وأطوارها، نظاماً سياسياً يقوم على الانضباط الذاتي ويفترض قدرة الفرد على ممارسة هذا الانضباط. إن خسر الفرد هذا فإنه يتطلع عندئذ إلى ضابط خارجي ينظم سلوكه، وهذا يعني إلغاء الديمقراطية والاعتماد على «دكتاتورية» أو كليانية ما، لهذا كان البعض يصف الديمقراطية بأنها «نظام المغامرة التاريخية، أي نظام الحرية»(20). لهذا من الممكن، أو بالأحرى، من الضروري القول بأن أحد الأسباب الأساسية في قبول نظام أو سلطة سياسية معينة هو أنها تعزز فردياً وجماعياً الحرية الغائية الفعالة في سلوك جميع الذين يعيشون في المجتمع. «هذا يعني أن السلطة تكون شرعية بالقدر الذي تكون فيه ضرورية لتعزيز أو توكيد حرية كهذه»(21).

كلمة الاستقلال الذاتي تعني إعطاء الإنسان لذاته، أو بالأحرى قدرته على إعطاء هذه الذات قوانينها الخاصة، وهو يدرك أنه يقوم بذلك*، ويقوم به دون رجوع إلى أية سلطة خارجية. في هذا المعنى تفقد الكلمة، كما يكتب كاستوريادس، المعنى الذي يدل عليه مذهب كانْت، وخصوصاً لأنها لا تعني، كما يقول هذا الأخير، العمل وفق قانون تمّ اكتشافه في عقل ثابت لا يتغير، وتمّ تكوينه مرة واحدة وأخيرة بشكل دائم. إنها تعبر، على نقيض ذلك، عن استجواب مستمر أو تشكك غير محدود. كلمة الـ "autonomy" أو الاستقلال الذاتي «تمثل نشاط العقل التفكيري الذي يخلق ذاته في حركة دون نهاية، وذلك كعقل فردي وجماعي»(22). إن فكرة هذا الاستقلال الذاتي «تستمر غامضة ومنغلقة علينا... إن لم تنتقل من الصعيد الذي طرحها كانْت فيه، أي كالتزام «بقانون العقل»، الذي يتجاهل الصعيد الاجتماعي التاريخي الذي يجب أن تطرح فيه»(23).

---

* الكلمة (Autonomy) او الاستقلال الذاتي ـ تأتي من الكلمة اليونانية "Autos - nomos" التي تعنى بالضبط هذا المعنى.

الديمقراطية هي طبعاً هدف وأسلوب، إنها «الأسلوب الأكثر ذكاء في إدارة الحياة السياسية، في تحقيق تحولات اجتماعية، وفي تسوية الاختلافات في دنيا القضايا العامة. إن حياة العقل، الاحتكام إلى محكمة العقل العليا التي تدافع عنها الفلسفة، يعني في جوهره نفسه الإقناع المسالم عن طريق التبادل الحر للأفكار والمنافسة الفكرية في نطاق المناقشة الاجتماعية الواسعة. إن المثال الفلسفي هو تغيير خصوماتنا الاقتصادية والاجتماعية المرة إلى حوارات أفلاطونية كبيرة تمارس ذاتها في الهيئات التشريعية وأدوات الرأي العام...»(24) الخاصة المميزة للإنسان، كما أشرت بشكل موسع في سياق سابق من هذه الدراسة، هي أنه كائن لا يتكيف مع الوسط الخارجي كما هو، وكما يجده، كما تصنع الكائنات الحية الأخرى، بل عن طريق صنعه أو إعادة صنعه، أي سيادته والسيطرة عليه. هذا هو المعنى الذي يعبر عنه مفهوم «الاستقلال الذاتي» autonomy. ولكن هذا المعنى يحتاج، كي يتحول من وجود مجرد إلى عامل الواقع، إلى أداة عملية ما. إنه معنى يفترض في موضوعنا السياسي الحالي، آلية تعبر عن هذه الخاصية الإنسانية، آلية من طبيعة ممارستها أن تساعد الإنسان على ممارسة إنسانيته، أي على الشعور بأنه قادر على ضبط سلوكه والهيمنة على وسطه الاجتماعي السياسي، وأن عمله يؤثر في تغيير أو توجيه هذا الوسط في وجهة معينة.

هذا المفهوم يعني كائناً أخلاقياً يتميز بالحرية، يقول بكائن قادر بأن يختار أعماله ويقبل المسؤولية التي تترتب على هذا الاختيار وتقترن به. إنه يدرس الموضوع، يقيمه ويحلل عناصر الوضع الذي يقوم فيه، ولكنه هو الذي يمارس مسؤولية الاختيار الحر بين الإمكانات التي قد يكشف عنها هذا الوضع. إنه قد يستشير آخرين أو يتناقش معهم في جوانب المشكلة التي يواجهها ولكنه هو الذي يجب نهائياً أن يتخذ بنفسه وملء إرادته القرار النهائي حول ما يجب عليه صنعه، وكيف يجب عليه صنعه، وأن يتحمل مسؤولية ذلك(25).

آخرون يكتبون، على عكس كاستوريادس الذي أشرنا إليه أعلاه، بأن «هذا المبدأ» أي (autonomy)، «يعني في مذهب كانْت أن الكائن الأخلاقي هو المشرع الخاص لذاته، ولكن هذا لا يعني هنا... أنه يستطيع أن يخلق القوانين الأخلاقية التي يعمل بها بطريقة اعتباطية، أي كما يشاء ويرغب، بل يجب عليه، كي يصح عمله ككائن أخلاقي، أن يعمل وفق طبيعة العقل والأحكام العامة التي يأمر بها، إنه كائن يلتزم بهذا العمل، أي العمل وفق القانون الأخلاقي لأن واجبه يفرض ذلك»(26)*.

مبدأ «الاستقلال الذاتي» يفرض، في الواقع، إعادة التفكير في العلاقات السياسية في

---

* إنني لا اريد مناقشة هذين الموقفين، الموقف الذي يقول برفض القانون الاخلاقي الذي قال به كانت كأساس «لمبدأ الاستقلال الذاتي». الموقف الآخر الذي يرجع اليه في تحديد المعنى الذي يكشف عنه هذا المبدأ، ولكن من الممكن القول هنا إن هذا المعنى يحتاج من ناحية عامة الى قانون اخلاقي ما (فلسفي او ايديولوجي) يساعد الفرد على تجاوز ذاته والرجوع اليه كمقياس لأعماله، إنه قانون لا يحتاج بأن يكون على طريقة «كانت»، وهو كان دائماً يتخذ أشكالاً أخرى، ولكنه يجب ان يمثل مثالاً او حقيقة ما تتجاوزه. هنا أيضاً يجب التنبيه الى ان النتائج التي تترتب على كلا الموقفين هي من النوع الذي يتداخل فيه الايجابي بالسلبي، الجيد بالفاسد، وترتبط سواء كان ايجابياً أو سلبياً، بالأوضاع التاريخية التي تحدث فيها. النقطة الأساسية بالنسبة لموضوعنا هنا هي ان الموقفين يلتقيان، رغم هذا الاختلاف، في التوكيد على اهمية هذا المبدأ في تمييز انسانية الانسان، وفي المعنى الأساسي الذي يتخذه.

ضوء بعض المبادىء الأساسية التي تفرض وجودها وهي، أولاً، أن هذه العلاقات هي علاقات كائنات إنسانية، إن ما يميز هذه الكائنات هو القدرة على العقل، وخصوصاً «العقل» الذي يمارس النقد العقلاني. ولهذا فإن الإنسان الذي يعي حقاً ويحترم انسانيته، بل يستحق هذه الإنسانية، هو إنسان يعمل بهذا العقل، أو يحاول أن يعمل به، ويحترم أفكار الذين يعملون به إن كان غير قادر على العمل به، ثانياً، إن المعرفة تعني تراكم المعرفة، وأن الوعي يعني، في ما يعنيه، استيعاب المعرفة. إن الإنسان يجب أن يمارس جهداً فكرياً منظماً يرجع فيه إلى هذه المعرفة، فيحقق فيها ويدرسها في بناء فكره وما يتطلع إليه من نضوج فكري في مجال (أو مجالات) معين من هذه المعرفة، وأن الإنسان يستخدم العقل والمعرفة المتوفرة له في تحقيق قفزات كبيرة في صعيد الحرية، في تحقيق أكبر درجات ممكنة منها. فالإنسان كائن ينظم حياته، أو يفترض به أن ينظم حياته تبعاً للعقل والحرية. لهذا كان مبدأ الاستقلال الذاتي وما يقترن به من حرية إرادة واختيار يؤكد على الديمقراطية ويقترن بها، أو على حق جميع المواطنين بالمشاركة الفعلية في تحديد ومعالجة القضايا العامة التي تواجه المجتمع. هذا يعني في دوره أن المسألة الأساسية هنا هي تأمين قدر أو «حصة صحيحة» في عمل السلطة أو النظام السياسي. هذه الفكرة تطالعنا لأول مرة بشكل أساسي جدي في الديمقراطية الأثينية التي كانت تقول إن الفضيلة السياسية كانت، بقدر ما، مرادفاً لحق المشاركة في القرارات النهائية لسياسة المدينة ـ الدولة. هذا المبدأ الحديث، مبدأ الاستقلال الذاتي، يطالب بأن يتم الاعتراف ليس فقط بحق الشعب بأن يشارك في الحياة السياسية العامة، بل بأن تتوفر الأوضاع الملائمة لهذه المشاركة، وبذلك يحافظ على مثال المواطن الفعال. ولكن هذا ليس كافياً في ذاته، فالدعوة إلى الاعتراف بضرورته كجزء من الحياة السياسية شيء، والعمل به شيء آخر. فهذا العمل يتطلب، كي يكون ممكناً، آلية ملائمة(27) أي آلية تعبر عما يقول به من حرية، إرادة مسؤولة، فردية، عقلانية، ومن ممارسة تغذي وتعزز هذه «الفضائل السياسية»*. ليس من الغريب إذن، كما يكتب كاستوريادس، أن يرافق ظهور الديمقراطية ظهور الفلسفة. فالأسباب التي دعت إلى الأولى دعت إلى الثانية. «الفلسفة والديمقراطية ولدتا في نفس الوقت وفي نفس المكان... إن وحدتهما جاءت من الواقعة التالية، وهي أن كلتيهما ترفضان صحة وشرعية «قواعد» السلوك التقليدية أو ما يقول به المجتمع والناس «لأنه شيء موجود» كما ترفضان أية سلطة خارجية (وخصوصاً عندما تكون إلهية)، أي مصدر اجتماعي خارجي للحقيقة والعدالة... أو بكلمة أخرى، أن النضال لأجل الديمقراطية هو النضال لأجل الحكم الذاتي الحقيقي»(29).

* «الدوس هكسلي، يكتب انه في مجرى التطور كانت الطبيعة تعمل دون توقف وبشكل غير محدود كي يكون كل فرد مختلفا عن كل فرد. إننا نتناسل بدمج جينات الأب بجينات الأم، العناصر الوراثية يمكن ان تندمج تقريباً بعدد من الطرق اللانهائية. إن كل واحد منا كائن فريد عقلياً وعضوياً. اية ثقافة تقيس الفرد الإنساني باسم الفاعلية او باسم اية عقيدة سياسية او دينية ترتكب إهانة ضد طبيعة الانسان البيولوجية نفسها(28)، هذا يعني: ان الآلية الديمقراطية التي تنسجم على احسن وجه مع هذه الحقيقة هي التي يشير اليها هكسلي، هي الآلية التي تسمح لهذه الفردية ان تعبر عن ذاتها في أحسن شكل ممكن.

هذا المبدأ كان في كثير من الأحيان، أو بالأحرى، أغلب الأحيان، الموقع الذي ينطلق منه عدد كبير من المفكرين في نقدهم للمجتمع الصناعي المتقدم. إن عدداً من الباحثين الحديثين مثلاً، من أمثال ماركوز، بروان، فروم، غودوين، أكدوا بشكل خاص على حرية الشخصية السيكولوجية في المجتمع الجديد وترجموا هذه الحرية كتعبير عفوي عن مشاعر بدائية.

هذا المفهوم يقوم على الفرضية القائلة بأن القمع السيكولوجي يكمن وراء جميع أشكال الاستبداد والاستثمار التي تميز حضارة تتركز على الإنتاج والفاعلية، وليس على نمو الشخصية*. ولكن كي يمكن تأمين هذه الحرية السيكولوجية، وجب تأمين وضع سياسي يستطيع ليس فقط أن يغذيها ويعززها بل أن يعبر عنها ويسمح لها بالنمو عن طريق ممارسة ذاتها سياسياً، وهذا يتطلب أداة ملائمة لهذا النوع من الممارسة. مبدأ الاستقلال الذاتي كان بشكل بالتالي فرضية أساسية في المذاهب الحديثة التي رجعنا إليها. جميع هذه المذاهب والتقاليد الفكرية التي ترتبت عليها كانت، ولا تزال، تعطي أولوية مباشرة أو غير مباشرة لنمو هذا المبدأ. «ولكن قول هذا - ثم محاولة صياغة معناه في مبدأ مجرد جداً - لا يقول، وهذا ما يجب توكيده، شيئاً كثيراً...»(31). هذه المذاهب قد تلتقي في إعطاء أولوية لهذا المبدأ، ولكنها تختلف في تحديد الآليات (القوى الاجتماعية والتاريخية) التي تدفع إليه وتحقق انتصاره ضد النظام القديم. ما تسكت عنه، كما رأينا، هو الآليات التي تنظمه في المجتمع الجديد.

الملاحظات السابقة حول مبدأ الاستقلال الذاتي تدل، كما رأينا، أن هذا المبدأ لا يقتصر على أفراد دون آخرين، على جماعات و أمم دون أخرى، إلخ... بل يمتد إلى جميع الناس، كل الناس، يميزهم ككائنات إنسانية بصرف النظر عن أوضاعهم التاريخية وخلفياتهم الثقافية المختلفة، ويفترض بالتالي أن تنشغل كلها بهذه الخاصية المميزة لها، بَل إنه من واجبها الانشغال بهذه الخاصية، التعبير عنها في سلوكها السياسي، وتحويلها إلى قاعدة للحياة السياسية. هذا يعني أن الآلية التي يمكن أن تترجمها إلى قاعدة لهذا السلوك وهذه الحياة يجب أن تكون آلية جامعة تمتد هي الأخرى إلى جميع الناس، كل الناس، فتكون قادرة بأن تصبح آلية منظمة للمجتمع ككل، في جميع مستوياته وقطاعاته، فلا تقتصر على أحدها، كما نرى مثلاً، في الديمقراطية الصناعية أو مبدأ التسيير الذاتي.

موضوع السياسة هو السلطة وممارسة السلطة، التدخل في الوسط الاجتماعي والطبيعي نفسه لخدمة مقاصد معينة، مؤسسات وكفايات وإرادات في تغيير هذا الوسط، تصحيحه، أو الحفاظ عليه. إنه القدرة على التأثير في هذا الوسط، وفي سلوك الآخرين ودفع الطرفين في وجهة معينة. هذا يعني في دوره أن موضوع السياسة هو أيضاً حول العلاقات الاجتماعية ككل، وحول الإمكانات والقوى والموارد المختلفة التي تشكل ممارستها وتؤثر في

---

* روسو اشار الى هذا النوع من القمع السيكولوجي عندما كتب بأن «الحرية تعني اولاً ان الفرد لا يخضع لإرادة ورغبات الآخرين والعمل وفقاً لرغباته الخاصة، وبأنها تعني أيضاً عدم اخضاع ارادة الآخرين لإرادتنا الخاصة. فمن يكون سيدا على آخرين لا يكون هو نفسه حراً - وحتى من يحكم يطيع» ثم يميز بشكل واضح بين الاستقلال والحرية، فيقول بأن المحاولات التي تخلط بينهما كانت كثيرة، رغم انهما يختلفان أساسياً «فعندما يصنع كل فرد ما يريده، فإنه يصنع ولا شك اشياء تسيء الى آخرين، وهذا لا ينطبق حقاً على دولة حرة». روسو يكتب في سياقات أخرى ان الحرية والمساواة تترابطان ولا يصح الفصل بينهما وذلك لأن «العقد الذي ينطلق منه المجتمع يقيم المساواة بين المواطنين...»(30).

هذه الممارسة. إن كانت السياسة تعني إذن، في ما تعنيه، التأثير في سلوك الآخرين، التدخل فيه أو السيطرة عليه بشكل يدفع به في وجهة معينة أو لخدمة مقاصد معينة، فإنها تكون بالتالي ظاهرة عامة تتسرب إلى الحياة اليومية نفسها، وتؤكد وجودها ليس فقط بين جميع المؤسسات والجماعات وحتى العلاقات الخاصة نفسها، بل في داخل هذه المؤسسات والجماعات والعلاقات. إنها تعبر عن ذاتها «في جميع أشكال التعاون، والمفاوضة، والصراع حول استخدام وتوزيع الموارد، وهي موجودة في جميع العلاقات، المؤسسات والبنى التي تتضمنها أنشطة الإنتاج والتناسل في حياة المجتمعات. السياسة تخلق وتحدد جميع جوانب حياتنا ...»(32) إدراك السياسة بهذا الشكل يبرز طبيعة السياسة كبعد أساسي عام من الحياة الإنسانية، لا يرتبط بأي نطاق خاص، أو مجموعة من المؤسسات الخاصة*.

إن كانت السياسة تعني هذا وتدرك بهذا الشكل، فإن تحديد أوضاع الديمقراطية الصحيحة ومبدأ الاستقلال الذاتي الذي تفترضه يعادل تحديد أوضاع مشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات المهمة بالنسبة لهم. هكذا يكون من الضروري النضال من حيث المبدأ نحو حالة تشكل فيها الحياة السياسية المنظمة ديمقراطياً ـ بعداً أساسياً في حياة جميع الناس. هل يمكن تحديد هذه الحالة بدقة أكبر؟... هل يمكن إعادة تنظيمها بهذا الشكل؟... كيف يمكن دمج الدولة والمجتمع المدني بشكل يعزز مبدأ الاستقلال الذاتي؟... ما هي الآلية التي يمكن أن تترجم ذلك إلى الواقع؟... هذه هي بعض الأسئلة التي تترتب على هذا الإدراك الأساسي لمعنى السياسة. إنها سؤالات أخذ يطرحها، في الواقع، الفكر السياسي الحديث في مرحلته الحالية، وهي أسئلة من النوع الذي أخذ ينبىء بطور ديمقراطي سياسي جديد.

اقتران الديمقراطية بمبدأ الاستقلال الذاتي الذي يمثل جوهرها ويشكل أساساً لها، وتحديد السياسة بالشكل الذي أشرنا إليه أعلاه، يعنيان أن المواطن لا يستطيع، حتى وإن أراد، تجنب مسؤوليته السياسية فلا ينشغل بالسياسة، على الرغم من أن كثيرين يحاولون هذا أو يعتقدون أنهم نجحوا به، وذلك لأن حياتنا الاجتماعية والأنشطة والأعمال التي تترتب عليها، تفترض الرجوع الواعي أو اللاواعي إلى مفهوم أو منظور خاص حول المجتمع والدولة. إن سلوك المواطن الذي لا ينشغل بالحياة السياسية، ويعتقد أنه وضع نفسه خارجها لا يتجنب هذه الحياة أو يهرب منها لأن موقفه هذا يكرس، في الواقع، هذه الحياة كما هي، ويضفي عليها ضمناً الشرعية التي تحتاج إليها.

تحديد السياسة بهذا الشكل الذي يعني امتدادها إلى جميع مستويات وقطاعات الحياة الاجتماعية يعني، في نفس الوقت، امتدادها إلى عدد ضخم من المصالح المختلفة، ولهذا فإنها تفترض آلية تستطيع أن تترجم ديمقراطية حقيقية ـ أو الديمقراطية الحقيقية ـ إلى الواقع. إن عدداً كبيراً من المفكرين، من باريتو إلى شامبيتر، ومروراً بڤابر، كانوا ينتقدون ويهاجمون فكرة «المصلحة العامة» كشيء لا وجود أمبيريقي له، لا يمكن التدليل عليه عقلانياً، ولا يمكن لكل

---

* إدراك السياسة بهذا الشكل يثير أيضاً قضايا معقدة، وخصوصاً في امتداده الى الصعيد الخاص، وإن كان من الممكن لهذا الصعيد ان ينسجم معه.

الشعب الموافقة عليه. فالمجتمع يتشكل من جماعات متباينة ومصالح متناقضة، والتزامات وولاءات مختلفة، إلخ... ولا يمكن صهرها في مفهوم، مصلحة أو إرادة واحدة. مفهوم كهذا ليس فقط مفهوماً مجرداً لا ينطبق على الواقع، بل هو مفهوم خطر أيضاً. فالناس لا يشاركون في مقاصد ومصالح واحدة، ومفهوم الإرادة أو المصلحة الواحدة يمكن أن يدفع إلى سياسة قمعية تعمل على خلقها وفرضها. حتى عندما يتفق هؤلاء على بعض المقاصد العامة، فإنهم يختلفون حول وسائل تنفيذها والعمل بها. درجة توزيع المجتمع الواحد إلى جماعات ومصالح وإرادات جزئية متنوعة ومختلفة زادت كثيراً، وهي على ازدياد مستمر في المجتمعات الصناعية المتقدمة، وهذا يعني تعدد وتنوع واختلاف الزوايا التي يتم الانطلاق منها في تحديد المصلحة العامة. هذا يفترض، أو بالأحرى، يحتاج إلى آلية ديمقراطية قادرة أن تمثل هذا الواقع الجديد وتعبر عنه، ولهذا ليس من قبيل المصادفة ظهور انشغال كبير متسع بفكرة الديمقراطية المشاركة أو المباشرة في هذه المجتمعات وخصوصاً في أمريكا. ولكن حتى الآن لم تظهر أرضية لقاء حول الآلية التي يمكن أن تترجم هذا الانشغال إلى واقع. هذا الانشغال لم ينشغل في الواقع، بمسألة الآلية بشكل إيجابي واع منظم.

إن كان لا يمكن الكلام عن مصلحة أو إرادة عامة يلتقي فيها المجتمع أو الشعب في جميع قطاعاته ومستوياته، أو أن يصل إليها عن طريق الحجة العقلانية والأدلة الموضوعية، وإن كانت هذه المصلحة أو الإرادة تعني باستمرار أشياء مختلفة لجماعات واتجاهات مختلفة، وأوضاع متباينة تقود إلى مفاهيم متناقضة حولها، وإن كان هناك تحولات تاريخية تفرض باستمرار إعادة النظر بهذه المصلحة، وإن كان المواطنون الذين يتكوّن منهم أي مجتمع، وخصوصاً في المجتمعات الحديثة المتزايدة التعقيد، يختلفون باستمرار حول الأهداف الأساسية التي يجب أن ترتبط بها مجتمعاتهم. إلخ... فإن هذا يعني كما يكتب شامبيتر، مثلاً، أن «مفهوم الإرادة العامة (أو المصلحة العامة) التي قالت بها المذاهب الديمقراطية الحديثة المختلفة، إبتداء من روسو والقرن الثامن عشر هي إرادة أسطورية تترجم ذاتها موضوعياً كإرادة أكثرية، إرادة أقلية استطاعت أن تفرض إرادتها كإرادة جماعية، أو إرادات جماعية متعددة تحاول التعايش في المجتمع الواحد الذي تنتمي إليه»(33) هذا الوضع يعني أن الآلية الجديدة الصحيحة التي يحتاج إليها المجتمع الديمقراطي يجب أن تكون قادرة على استيعابه وترجمته بطريقة ديمقراطية.

«إن نحن أردنا حقاً أن يتحول التاريخ السياسي إلى علم فإن المحك الحقيقي لذلك هو التدليل بدقة على الوسائل التي كانت تتغير وتتطور بها المؤسسات والأنظمة الاجتماعية»(43). الشيء نفسه ينطبق على فكرة الديمقراطية، فإن نحن أردنا تحويل دراستها إلى علم، يجب أن نكشف أيضاً عن الوسائل التي كانت تعتمد عليها هذه الفكرة في تحقيق ذاتها لأنها دون ذلك، دون هذه الآليات، تبقى مفاهيم مجردة عاجزة عن الدخول إلى الواقع والعمل فيه. لهذا كان من الضروري دراسة هذه الآليات المختلفة ليس فقط من زاوية فكرة المجتمع الجديد التي ترتبط بها في ترجمة ذاتها إلى الواقع كديمقراطية مباشرة، بل بشكل عام في كل مذهب سياسي، لأن الآلية تعكس طبيعة المذهب وتكشف عنها في مجرى ترجمتها له إلى واقع

سياسي. تقييم الآليات المختلفة، وخصوصاً من حيث تماثل القصد النهائي الذي يتمثل في مجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة كما تكشف المذاهب السياسية الحديثة التي رجعنا إليها، هذا التقييم ضروري أيضاً لأن الالتزام بإحداها يفترض المقارنة بينها قصد إدراك طبيعتها، حدودها، وإمكاناتها.

هذه المقارنة تزداد أهمية في ضوء ما أشرنا إليه سابقاً وهو أن فكرة الديمقراطية المباشرة تطرح ذاتها الآن بقوة على المجتمع الصناعي المتقدم، ويمكن أن تتحول إلى طور سياسي محتمل يدخل إليه هذا المجتمع في حركة انتقاله إلى ما يسمى الآن بالمجتمع ما - بعد - الصناعي. لهذا كان من الضروري، كي يتكامل الموضوع، دراسة هذه الفكرة في علاقتها مع هذا المجتمع الآخر الذي أخذ يتمخض عنه المجتمع الحالي فنحدد إمكاناتها ودرجة احتمالها بدراسة عامة جامعة لطبيعة هذا المجتمع وجدليتها التاريخية. هنا أكتفي فقط بالإشارة إلى أهمية هذا الموضوع، ولكنني سأعود إليه، كما أشرت سابقاً، في دراسة هي قيد الإعداد، وبعنوان «أطوار الحياة السياسية التاريخية». بما أن فكرة الديمقراطية المباشرة تبقى مفهوماً مجرداً، أو طوبى صرفة، طالما أنها لا تقترن بآلية قادرة على أن تحولها إلى واقع سياسي، وطالما أن الآلية - كما ذكرنا في سياقات سابقة مختلفة - هي وحدها تستطيع أن تحولها إلى احتمال ممكن في المستقبل، فإن الانشغال الأساسي بهذه الآلية يفرض ذاته بالتالي كقضية أساسية، أو حتى كالقضية السياسية الأساسية التي قد تواجه الإنسان في القرن الواحد والعشرين، في الطور السياسي التاريخي المقبل. فكيف يمكن تنظيم المجتمع وحياته السياسية؟... كيف يجب أو يمكن لهذه الديمقراطية أن تترجم ذاتها إلى واقع سياسي؟... كيف يمكن تضييق التناقض، بين المثال الديمقراطي والممارسة العملية له؟... كيف يمكن تحقيق توزيع السلطة الحقيقي؟... هذه القضايا ترتبط كلها مباشرة بالآلية الديمقراطية. هذا يعني أننا لا نستطيع تجنب السؤال التالي: ماذا يجب أن تعني الديمقراطية المباشرة كطور سياسي محتمل يأتي في أعقاب الطور الحالي؟... ما هي الآلية الأصح نسبياً في تحقيقها؟...

دراسة فكرة الديمقراطية المباشرة واحتمال تحولها إلى طور سياسي جديد في حركة الحياة السياسية التاريخية، والانطلاق من هذا الموقع في دراسة التاريخ السياسي، يساعد الإنسان على إدراك مجرى أو حركة التاريخ نفسه من هذه الزاوية الخاصة، وتحقيق الوعي التاريخي الذي يحتاج إليه في تحديد التاريخ نفسه، وتحديد موقعه منه كعقلانية تاريخية تنظمه. هذا هو، في الواقع، هدف الدراسة الحالية، فالإنسان يكشف باستمرار عن رغبة أساسية في الكشف عن عقلانية من هذا النوع تعطي معنى للتاريخ.

36

غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد

تفسير عام

القسم السابق قدّم عرضاً شاملاً للآلية المنظمة للمجتمع الجديد في المذاهب السياسية الحديثة وكشف أن هذه الآلية مفقودة فيها*. إنها مذاهب كانت، كما رأينا، تتكون كنقيض لليبرالية كمذهب وآلية ـ وبشكل خاص كآلية ـ ولكنها لم تكن تقدم آلية خاصة بها تحل محل هذه الأخيرة. الفصل السابق قدم عرضاً تحليلياً للأسباب الأساسية التي تدعو إلى هذه الآلية وتكشف عن ضرورتها لفكرة المجتمع الجديد التي قالت بها هذه المذاهب، وذلك في ترجمة هذه الفكرة إلى الواقع.

هذا كشف عن نقص أساسي كانت هذه المذاهب تنطوي عليه. كيف كان يمكن لهذا النقص أن يحدث؟... لماذا هذا النقص؟... إن آلية كهذه تبدو كضرورة بديهية، فلماذا تجاهلتها هذه المذاهب؟... كيف كان يمكن لها أن تغفل الحاجة إليها؟... كيف كان يمكن لها تجاهل ضرورتها؟... كيف كان يمكن، بكلمة مختصرة، لهذا النقص أن يتكرر وكأنه صادر عن مصدر واحد؟... إنه نقص قد يبدو لأول وهلة شاذاً، ولكن استيعاب هذه المذاهب في سيرورتها، وتكوينها الأساسي، والعقلانية الداخلية التي تحركها، يكشف أن ليس هناك أي داع للدهشة، وأن ما يبدو كظاهرة شاذة يعود، في الواقع، إلى أسباب منطقية تنتج عن هذه العقلانية، الجدلية التي تحركها. لهذا كان من الضروري، كي يتكامل البحث، الوقوف عند هذه الأسباب والكشف عنها. فما هي هذه الأسباب؟.

هذه المذاهب كانت تعني إسقاط الدولة وإلغاءها أو تقليص دورها إلى أدنى حد ممكن، أي تحرير المجتمع منها لأنها كانت ترى أن المجتمع لا يحتاج إلى هذه الأداة القمعية الخارجية في تنظيم ذاته. هذا كان، في الواقع، ميزة كل ثورة حديثة. موشيالي، مثلاً، يرى في دراسته لأشكال التمرد والثورة التاريخية أن إلغاء الدولة كدولة كان مطلباً أساسياً فيها، «فالمطلب الدائم لكل تمرد ولجميع البنى الطوباوية نفسها هو مطلب الحرية كما تعبر عن ذاتها أولاً كاحتجاج ضد الدولة. من السهل القول إن الدولة التي كان يحتج على وجودها أو يتمرد عليه الناس باسم

* ولكن باستثناء الليبرالية والجماهيرية حيث نجد آلية منسقة متكاملة الجوانب.

الحرية هي شيء آخر، يختلف عن دولة الجمهورية المثالية التي تكون من حيث فرضيتها نفسها دولة عادلة، ولكن هذا الاعتراض ليس كافياً، لأن الدولة التي تتجه ضدها المطالبة بالحرية ليست دولة خاصة، بل كل دولة من أي نوع كانت. إنها تنكر حتى مفهوم الدولة نفسه»(1).

هذا الرفض العريق للدولة كان يترجم ذاته في رفضه لأية آلية مركزية في تنظيم المجتمع، لأن آلية كهذه توحي على الأقل، بأنها تحل محل الدولة كأداة قمع خارجية، وهو شيء كانت هذه الثورات والمذاهب السياسية الثورية تريد تحرير المجتمع منها وتجسد ذلك في فكرة المجتمع الجديد. هناك في الواقع، ما يمكن تحديده كتقليد يدفع بوجوده ذاته إلى إهمال مسألة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد. إنه تقليد حديث بشكل خاص، يبدأ في الليبرالية نفسها رغم أن الليبرالية تتميز عن غيرها بصياغة آلية محددة واضحة المعالم. «إننا لا نزال مرتبطين» كما يكتب المفكر الفوضوي بينيلو، «بتقليد ليبرالي تقدمي يقول إن نحن حررنا الإنسانية من قيودها الاستغلالية، فإنها تنتقل بسهولة عندئذ إلى الطوبى. إننا نشارك، كما يبدو، في الاعتقاد الماركسي بأن التطلع بدقة إلى شكل المجتمع الفاضل يكون عملاً طوباوياً، أي غير عملي»(2). بينيلو يضيف «هناك، من ناحية أخرى، تقليد يبدأ من ماكيافيللي في القرن السادس عشر، وينتهي في پاريتو، موسكا، ڤابر، وسي رايت مليز في القرن العشرين، يركز على دراسة طبيعة النخبات الحاكمة في ذاتها بدلاً من التركيز على المؤسسات والأشكال التنظيمية التي قادت إليها. هذا كان، في الواقع، يدعم بطريقة غير مباشرة الاتجاه الشعبي التقليدي إلى التحول الاجتماعي السياسي الذي كان يمارس نفوذاً على اليسار الذي كان يرى بالتالي أن التحرر من النخبات الحاكمة (أي الدولة) وإسقاطها يعني أن الشعب سيجد عندئذ الأشكال الأكثر ملاءمة للحكم الذاتي، والمشكلة تجد حلاً لها»(3).

تجاربنا اليومية ذاتها توحي لنا عادة بشكل عفوي أن الحرية تكون ممكنة فقط في نقض نظام معين، ومؤسسات معينة، أي خارج وضد البنى الاجتماعية الموجودة، وبالتالي فإن كل هذه البنى تصبح بنى جائرة وقمعية. لهذا ليس من الغريب غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد، لأن آلية كهذه تعني أشكالاً اجتماعية من هذا النوع القمعي والجائر، ولذلك نجد أن «المحاولات التي تعمل على خلق أشكال اجتماعية جديدة ـ تعاونيات، كومونات، وحدات جماعية، مدارس حرة وما شابه ـ كانت تنهار أمام هذه المعضلة، لأنها كانت ترى أن جميع القواعد والقيم والالتزامات المطلوبة تمثل قيوداً على الحرية الشخصية، وبالتالي فهي أشياء غير مرغوب بها»(4).

زوال الدولة كان يعني أساسياً، في هذه المذاهب التي رجعنا إليها، ظهور الحريات والحقوق المكبوتة، ولكن هذا لم يكن يعني فراغاً، لأن هذه الحريات تمثل نظاماً آخر تكشف عنه مباشرة وعفوياً عند نهاية النظام السابق. إنه نظام قد لا يكون ظاهراً أو مرئياً كسابقه ولكنه لا يقل عنه تسرياً إلى المجتمع كله. «إنه نظام طبيعي» يفرض ذاته عند زوال العوائق والضغوط التي كانت تجمده، ويحل الاستقلال الذاتي محل التبعية أو الخضوع. ولكن القوانين والقواعد التي يحتاج إليها السلوك تكون موجودة، وتقوم بعملها وهو ضبط هذا السلوك. «الفرق هو في طبيعتها الجديدة التي تحولها، من قرارات اعتباطية لسلطة مستبدة، لمصلحة دولة أو حكومة غير ديمقراطية، إلى مقاصد عامة للتعاون، للإخلاص للخدمة العامة، للوحدة،

لإرادة المواطنة الصرفة، وهي مقاصد تكون عندئذ جوهر كل فرد»(5). هذا يفسر ما رأى بعض المؤرخين أنه يشكل ظاهرة شاذة في المجتمعات الطوباوية وهو تعدد خانق كثيف للمؤسسات والتشكيلات المتنوعة. هذه الظاهرة موجودة ولا شك، ولكنها ليست شاذة كما تبدو لهؤلاء. فهي طبيعية وليست غريبة. إنها مجتمعات تريد أن تحل المؤسسات الاجتماعية محل القوانين والأجهزة السياسية لأنها تريد تحرير المجتمع من الدولة، ولهذا فإن المؤسسات الكثيرة تصبح ضرورية في تمثيل جوانب المجتمع المختلفة والوظائف العديدة التي تحتاج إلى من يقوم بها. هذا يعني من ناحية أخرى، أن هذا المجتمع لا يفترض فقط التعاون الجامع المترابط والعفوي الذي يحل محل القمع الذي يلازم القوانين وضغوط الدولة الخارجية، بل يفترض أيضاً أشكالاً محددة تترجم تلك الجوانب والوظائف الغير محدودة تقريباً وتنقلها عملياً إلى عادات مستقرة. إنه مجتمع «لا تكون فيه دولة في معنى أنه لن يكون هناك أي شيء قمعي، أية ضغوط قسرية، أو أي شيء شاذ، غريب، غامض في السلطة التي يخضع لها المواطنون في المدينة المثالية، ولكن ستكون هناك دولة في معنى آخر، في معنى وجود نظام ثابت مستقر في الإرادات المدنية نفسها»(6)، أي دون الاعتماد على أية أداة خارجية أو قمعية خارج المجتمع ذاته. غياب الدولة كما عرفناها على الأقل، من هذا المجتمع، أو طبيعة الدولة الخاصة التي تتغير جذرياً عما كنا نعرفه في السابق فتقوم على التجانس المتكامل، المشاركة في جوهر واحد تتطابق فيه الحرية مع الترابط الاجتماعي والتنظيم، يعني أن المواطنين أصبحوا كائنات حرة لا تحتاج إلى أي إرغام في تنظيم حياتها أو وجودها المشترك، إلى إطاعة أية سلطة خارجية قسرية. فهي قادرة على تنظيم ذاتها بإرادتها أو بإطاعة هذه الإرادة «لأن الكشف عن كينونتها الاجتماعية يجعل هذه الإرادات والحريات الخاصة قادرة على تنظيم ذاتها. هنا تتحول «الدولة» إلى إرادة منظمة تترجم النظام الطبيعي والمصلحة المشتركة إلى الواقع»(7).

هذا التوكيد العام بأن المجتمع يستطيع تنظيم ذاته عفوياً بالرجوع إلى «جوهره» الاجتماعي، إلى «النظام الطبيعي» المتأصل فيه، فلا يحتاج إلى أداة قسرية خارجية كالدولة، يشير أن هذه المذاهب السياسية الحديثة التي رجعنا إليها تقول ضمناً، في الواقع، «بآلية» ولكنها آلية عفوية تتماهى مع هذا المجتمع، تنتج عن كينونته نفسها. هذا يعني أن من الصعب جداً على أي مذهب يرمي إلى خلق مجتمع جديد أن يتجنب مسألة الآلية، وأنه عندما يقوم بذلك من حيث التخطيط النظري الواعي أو الفلسفة التي ينطلق منها، فإنه يجد نفسه ينجر تلقائياً، وبشكل غير منظم لا واعٍ تقريباً إلى بديل ما. هذا البديل قد يكون دون أية فائدة من ناحية موضوعية أو من حيث قدرته على التحول إلى واقع أمبيريقي، ولكنه يدل، على الأقل، على ضرورة هذه الآلية المنظمة، وأنه من غير الممكن في الواقع، تجاهلها.

الملاحظات السابقة لا تقتصر، كما هو واضح، على مذهب دون آخر، بل تنطبق عليها كلها تقريباً*. فهي تعبر، رغم الاختلافات القائمة بينها، عن أرضية أساسية واحدة تلتقي فيها

* ولكن باستثناء الليبرالية والنظرية الجماهيرية كما أشرنا سابقاً.

من حيث الموقع الفلسفي الأساسي الذي تنطلق منه في ما يتعلق بالآلية المنظمة للمجتمع الجديد، وذلك تماما كما التقت ـ كما شرحنا سابقاً ـ في فكرة المجتمع الجديد وتصوراتها لطبيعته الأساسية الواحدة رغم الاختلافات الفردية الكبيرة التي قد تميز بينها. لهذا كان من الضروري، كي يتكامل البحث، الرجوع إلى مواقف هذه المذاهب حول هذه المسألة، مسألة تنظيم المجتمع الجديد، فنتركها «تعبر» هي نفسها عما تعنيه بفكرة أو طبيعة المجتمع الجديد الأساسية التي تلتقي عندها.



الماركسية والفوضوية، أهم هذه المذاهب، تعبران بوضوح عن هذه المواقف المشتركة، وأية مراجعة جدية لما تقولانه أساسياً حول الموضوع كافية في إبراز هذه الأرضية المشتركة.

الإيديولوجيات والمذاهب السياسية التاريخية تكشف، كما أشار أحد المؤرخين، أن دعاتها وأتباعها كانوا باستمرار يقيمون الأنظمة السياسية وفق مقاصدها وليس وفق آلياتها(8). هذا قد يكون صحيحاً، ولكن ما يجب إضافته ولا يصح إغفاله هو أن هذه الآليات كانت تعكس هذه المقاصد، أو أن هذه الأخيرة كانت تفرض أو توجه إلى آليات تعكس طبيعتها، وتكون ملائمة لها. لهذا يجب أن لا ننسى هذه الظاهرة أو الرابطة عند الكلام عن غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في هذه المذاهب الحديثة.

الماركسية التي نبدأ بها توفر لنا مثلاً واضحاً على ذلك. لقد رأينا في فصل سابق صورة المجتمع الجديد الذي تقول به وما يعنيه من كمال يمثل فكرة هذا المجتمع في هذه المذاهب. فهو مجتمع تتحقق فيه الفلسفة، في تطابق المثال مع الواقع، وهو يمثل تحرر الإنسان النهائي من عالم الضرورة والانتقال إلى عالم الحرية، عالم يسيطر فيه ليس فقط على الوسط الذي يعيش فيه، بل على ذاته نفسها. إنه مجتمع يمثل مملكة الحرية، يتحرر فيه الإنسان من القوى والحوافز اللاعقلانية التي كانت حتى الآن تتحكم في الإنسان ومجتمعاته، ويكون فيه العقل سيد الوضع، إلخ...؛ مجتمع كهذا «لا يحتاج»، في الواقع، إلى آلية منظمة له. كمال متكامل كهذا يعفي هذا المجتمع من الحاجة إلى آلية كهذه. فالمجتمع الشيوعي الذي يعلن عنه يعني مذهباً أنسوياً إيجابياً يسترجع الجوهر الإنساني للإنسان ولأجل الإنسان، ويشكل بالتالي «الحل الحقيقي للتناقض بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان، الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والجوهر، بين تموضع وتوكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع، إنه حل للغز التاريخ، وهو يعني ذاته كهذا الحل»(9) البديل السياسي الذي يقدمه ماركس إبتداءً «من مخطوطات فلسفية اقتصادية» كان، كما أسماه، «الديمقراطية الحقيقية» التي كانت لا تنقض فقط الديمقراطية الليبرالية، أو الجمهورية البورجوازية، بل تعني أيضاً إلغاء الدولة، ومجتمع الاغتراب، إلغاء الانفصال بين العام والخاص، بين الاجتماعي والسياسي»(10).

ماركس وأنجلز كانا يمتنعان ـ كما أشرت في سياق سابق ـ عن الحديث عن المجتمع الجديد، وخصوصاً الحديث المحدد، ولكن «نقد برنامج غواتا»، الذي كان بين النصوص القليلة التي أشار فيها ماركس إلى هذه الناحية، يقول إن بعض أشكال اللامساواة الاجتماعية تستمر

في المرحلة الأولى من حركة الانتقال إلى المجتمع الجديد حيث يكون الإنتاج منظماً وفق المبدأ القائل «لكل فرد حسب إنتاجه». ولكن في المجتمع الشيوعي الذي يعني زوال تقسيم العمل، زوال التناقض بين العمل الفكري والعمل اليدوي، وتقدم أو نمو قوى الإنتاج إلى درجة تخلق الوفرة الاقتصادية للجميع، يزول مبدأ التوزيع السابق، ويحل محله المبدأ الجديد الذي يعلن: «من كل فرد حسب إمكاناته، ولكل فرد حسب حاجاته». هذا يعني، بكلمة أخرى، أن الأسباب التي كانت تستدعي عادة وجود سلطة مركزية ما تنظم المجتمع تكون قد زالت. بما أنه لا تكون هناك عندئذ حاجة لسلطة كهذه، لا تكون هناك بالتالي أية ضرورة لما كانت تحتاج إليه، وهو آلية تعتمدها في تنظيم ذاتها وتنظيم المجتمع معها. ولكن من الواضح الآن أن تقسيم العمل باق لا يمكن وضع نهاية له، وأنه كان بالضبط يزداد نمواً وتعقيداً مع تقدم المجتمع الصناعي. هذا يعني أن أي شكل من أشكال الديمقراطية المباشرة أو المشاركة في أي مجتمع أو طور سياسي جديد يحتاج، مهما كان الطور أو المجتمع متقدماً، إلى آلية منظمة لها، وأن فاعلية هذه الديمقراطية في ترجمة ذاتها إلى واقع سياسي ترتبط بفاعلية هذه الآلية.

هناك إجماع عام تقريباً بين الباحثين الذين انشغلوا بالدراسات الماركسية أن ماركس كان يتطلع، كما كتب أحدهم مثلاً، إلى مجتمع يحقق المشاركة التامة لجميع «المتساوين والأحرار» في مؤسسات الديمقراطية المباشرة. إنه تصور لمجتمع ما ـ بعد ـ الرأسمالي كاتحاد لجميع العمال، كاتحاد تندمج فيه المساواة والحرية وتتطابقان، لأنه مجتمع يلغي السياسة ويضع نهاية لها، يعني التنظيم الديمقراطي لعمله، الاستخدام لتخطيط فعال في استثمار الموارد، الفراغ المتسع، والإنتاج الفعال. ولكن هل يمكن تحقيق تخطيط فعال للحياة الاقتصادية أو الإنتاج دون آلية منظمة لهذا المجتمع الجديد؟... هل يمكن حتى تحقيق هذا الإنتاج دون آلية منظمة لهذا المجتمع الجديد؟... هل يمكن حتى تحقيق هذا الإنتاج أو التخطيط مع هذا التنظيم الديمقراطي؟... هل يتطابق نموذج الديمقراطية المباشرة مع عملية صنع القرارات السياسية بشكل ينتج العدد الكافي من القرارات التي يمكن أن تنفذ دون آلية منظمة لهذه الديمقراطية في مجتمع متقدم معقد، قادرة على تنسيق هذا المجتمع على صعيد عام؟... هل ينسجم الإنتاج أو التخطيط الاقتصادي الفعال مع إلغاء تقسيم العمل؟... ماركس توقع المشاركة التامة للعمال المتساوين والأحرار في مجتمع الديمقراطية المباشرة، ولكن ما هي بالضبط الطريقة التي يعمل بها هذا المجتمع؟ الآلية التي تنسق أعماله الكثيرة والمعقدة؟... كيف يمكن بالضبط تأمين هذا؟... كيف يمكن الكشف عن إرادة المجتمع أو الشعب؟... التعبير عن إرادة أكثرية أو أقلية، إرادة توافق وإرادة تعارض؟... ماذا يحدث إن استمرت خلافات في المصلحة بين جماعات مختلفة، في أعمال، مناطق وأديان مختلفة؟... ماذا يحدث إن تبين أن أشكال الاتحاد الجديد غير قادرة على العمل في المدى القريب، أو أنها غير صالحة للعمل أبداً بشكل ملائم في المدى البعيد؟... إن الانشقاقات المعاصرة التي كشفت عنها الماركسية، وكانت ترافقها باستمرار، تعود جزئياً إلى نقص في تفكير ماركس حول هذه القضايا، أو بكلمة أخرى، حول وجود الآلية المنظمة لهذا المجتمع. أسئلة أو تساؤلات متشككة كهذه يمكن، في الواقع، أن تطرح فقط لأن الماركسية لا توفر آلية كهذه لمجتمعها الجديد(11). كثيرون من الماركسيين لا

يزالون «يرون أن المشكلة ليست التخطيط لأشكال اجتماعية جديدة وتطويرها، وذلك لأن هذه الأشكال ستظهر عفوياً عندما يتم إسقاط الأشكال القديمة»(12).

هنا تجدر الملاحظة أن بعض الباحثين أشاروا الى أن تصور ماركس للمرحلة الإنتقالية من المجتمع الرأسمالي يتناقض مع مفهوم دكتاتورية البروليتاريا السائد. فهم يقولون إن ماركس يدعو في الواقع، إلى ديمقراطية اشتراكية يمارس فيها المنتجون مبدأ التسيير الذاتي أو الإدارة الذاتية(13). فهذا المبدأ الذي سيمارسه العمال، أو يجب عليهم ممارسته في المصانع، كان أساسياً بالنسبة للمرحلة التي تنتج عن إسقاط النظام الرأسمالي(14). إن دراپر، الباحث المتخصص في الدراسات الماركسية وقضاياها، يخلص إلى نتيجة مماثلة في دراسة من أهم ما صدر حول الدولة وفكرة الثورة في نظرية ماركس. فهو يكتب، مثلاً، إن ما قاله ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا يختلف جداً عن المفهوم الذي قال به أتباعه في ما بعده، وفي طليعتهم لينين وستالين(15). مصدر هذا التناقض حول معنى الدولة، أو النظام الذي يظهر في أعقاب إسقاط النظام الرأسمالي يعود، كما يبدو، إلى الخلط بين المرحلة الإنتقالية التي تمثلها دكتاتورية البروليتاريا وبين المجتمع الجديد الذي يعقب ذلك، وتزول منه الدولة، وهذا الخلط يعود، في *دوره*، لغياب آلية منظمة واضحة للمجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي، في الماركسية. توفر آلية منظمة دقيقة واضحة ضرورية إذن لأي مجتمع جديد، حتى عندما يكون مجتمعها مجتمعاً يفترض به أن يقوم على الديمقراطية المباشرة، بل على الأخص عندما يكون مجتمعاً من هذا النوع. الماركسية أهملت ذلك، فكانت النتيجة مدمرة لها.

الفوضوية تجد، كالماركسية، الحافز الأساسي الذي يحركها ويوجهها في قناعة عميقة متفائلة بتطلعات الإنسانية إلى التحرر، بإمكاناتها على تحقيقه بعيداً عن كل شكل من أشكال السلطة والتحكم، وفي إقامة مساواة تامة متكاملة تضع نهاية لجميع التناقضات والشرور في المستقبل. رؤيا كهذه «لا تحتاج»، هي الأخرى، إلى آلية منسقة تنظم مجتمع هذا المستقبل.

المطلب الفوضوي الأساسي يتجه كمطلب العدمية، ضد الدولة، الآلة الاستبدادية من حيث معناها ذاته، وذلك باسم اتحادات اجتماعية عفوية تعتمد على نظام طبيعي يتسرب إليها ويتغلغل فيها. إرادة المشاركة والتعاون معاً، التي تترتب على هذا النظام بعد تحريره من الدولة، تكون كافية في إفراز المجتمع الجديد المتحرر. الفوضوية لا تخلص إذن من اعتراضها الأساسي على الدولة ورفضها الكلي لها ولوجودها، «إلى القول بحرب الكل على طريقة هوبز، ولا تتصور الإنسانية المتحررة كغابة بعد زوال الدولة». إنها بدلاً من ذلك تدعو إلى تنظيم المجتمع المتحرر في شكل لامركزية سياسية وإدارية متكاملة تحل كبديل عن الدولة أو بالأحرى تلغي الدولة كضرورة، وتحقق الاستغناء عنها. ولكن هذه اللامركزية لا تنظم عملها في إطار آلية واعية منظمة تخطط لها وتشكلها بطريقة دقيقة واضحة التركيب. فهي تكشف فقط عن سيرورات الاتحاد العفوي، بالابتداء من الوحدات الاجتماعية الصغرى إلى اتحاد جميع الشعوب في اتحاد أعلى يقوم في السلم والحرية. هنا نجد أيضاً أن «الفوضوية تجد أساسها في نظام طبيعي متأصل في الحياة الاجتماعية نفسها»(16). لهذا فإن إزالة الدولة لا تقود إلى «الفوضى»، «الغابة»، أو «هوبز».

كروبوتكين يكتب في أحد كتبه، إن الفوضويين يفكرون بمجتمع تكون فيه جميع العلاقات المتبادلة بين أفراده غير منظمة بالقوانين، وبالسلطات، سواء كانت من النوع المنتخب أو المفروض ذاتياً، بل باتفاقات متبادلة بين أفراد ذلك المجتمع، وبعدد من العادات والتقاليد الاجتماعية التي لا تكون متحجرة نتيجة قانون، روتين، أو وهم ما، بل تنمو وتتكيف باستمرار وفق متطلبات متزايدة لمجتمع حر يحفزه تقدم العلم، الاختراع، والنمو المستمر لمثل أكثر علواً. عندئذ لا تكون هناك أية سلطات، أي حكم للإنسان بالإنسان، أي جمود، بل تطور مستمر كالذي نراه في الطبيعة(17). وبرودون كتب، في دوره، «الجمهورية هي فوضى إيجابية». وفي رسالة كتبها قبل وفاته ببضعة أشهر، نراه يكتب بشكل أكثر دقة بأن الفوضوية» هي شكل من الحكم أو دستور يمكن فيه للوعي العام والخاص، الذي يتكون في نمو العلم والقانون، أن يكون كافياً وحده في الحفاظ على النظام، ولضمان جميع الحريات»(18).

الإحجام عن أي تحديد واضح مفصل لآلية منظمة للمجتمع الجديد يعبر عن موقف فوضوي نموذجي يمثل بدرجات مختلفة مواقف المذاهب السياسية الحديثة التي تجد، كالفوضوية، أن الكشف عن الخلل الذي يميز الأنظمة الموجودة، من ناحية، ثم الإعلان عن الأساس، أو الطبيعة العامة للنظام الجديد، من ناحية أخرى، كاف في ذاته لتكوين روح الحرية الجديد الذي يحتاج إليه الشعب في تطوير واستكمال المؤسسات والعلاقات والآليات التي تحقق مقاصد المجتمع الجديد(19)، ما لا يدركه كثيرون حول الفوضوية هو أنها تشجب وتنكر حتى صنع القرارات السياسية الأكثر مثالية ديمقراطية كقرارات تحكمية واستبدادية أو كشر، لأن إرادة الفرد صاحب السيادة يجب أن لا تذعن لأي مطلب خارجي. ماذا يجب صنعه إذن عندما يختلف الناس في أي مجتمع منظم حيث يجب على الناس العيش معاً؟...» الفوضوية لا تملك أي جواب على ذلك. فهي تنبذ لفظياً الديمقراطية والحكم المطلق كأنظمة استبدادية وتتلمس طريقاً إلى بديل ثالث، ولكن لا يوجد هناك شيء، كل ما نجده هو «فن خطابي» حول الحرية»(20).

«إن الاتجاه الفوضوي الفردي يجب أن يدرك كنقد الأشراك التنظيمية، وكرغبة في العمل المباشر دون أية تسوية تكتيكية...» أي دون آلية تنظيمية أو سياسية. فالفوضوية كانت تعني كما يكشف باكونين، بشكل خاص، «نقداً للسلطة من الجذور، يمتد أولاً من نقض لفكرة الله... ويعبر عن تطلع لاتحاد شامل من الكومونات الصغيرة، أصغر ما يمكن، ودون إقامة أية مراتبية بينها... فالمجتمع يعاد بناؤه على أساس الاتحاد الإرادي الذي يمكن دائماً نقضه من قبل جماعات حرة (ومنها الاتحاد الحر للزوجين)، كومونات حرة، مناطق حرة، إلى أن تبلغ قمة الإنسانية التي تولد من جديد متحررة من الخوف من الله»*(21). الفوضوي الأمريكي، توكر،

---

* هيرزن، المفكر الثوري الروسي الكبير في القرن التاسع عشر، كتب معبراً عن شعوره حول باكونين، بعد ان قرأ مقالاته في إحدى الصحف «هذه لغة رجل حر، لغة تبدو لنا كلغة كائن متوحش»(23).

هنا تجدر الاشارة الى ان باكونين كان في حياته الثورية، او في ما يمكن تسميته الطور الاول من هذه الحياة، متأرجحاً بين ثورة من تحت وبين إصلاح جذري من فوق. هذا التردد استمر أكثر من عشرين عاماً، وكانت أكثرية جيله تشارك فيه. الاتجاه الشعبي الثوري كان يمكن ان يؤكد وجوده بعد التغلب على هذه المشاعر، التغلب الذي حققه اولاً المثقفون الذين نشأوا في روسيا في اثناء الستينات من القرن الماضي، ثم باكونين بعد ذلك. الأمل في دكتاتورية يمارسها القيصر الذي يعمل باسم الشعب ضد النبلاء، كان ذلك الوقت أحد قطبي رؤياه الثورية، القطب الثاني كان أمله الكبير بثورة تنتج في ما بعد عن الانتفاضات الثورية المبعثرة التي كان يقوم بها الفلاحون الذين يعملون كرقيق على أرض البلاد(24).

كتب في القرن التاسع عشر معبراً عن جوهر المذهب الفوضوي «إن العامل الأساسي في الوجود الاجتماعي هو أن الفرد سيكون حراً تماماً وبشكل مطلق بأن ينظم حياته نتيجة احتكاك اختباري مع أفراد آخرين أحرار مثله، وفي الاتجاه الذي يبدو أنه يوجه فيه هذه الوجود»(22). موقف فلسفي كهذا لا يمكن أن يتطابق مع آلية منظمة فعالة التركيب للمجتمع الجديد. فهو عندما ينطلق من الفرد - أو أصغر وحدة أخرى يقول بها - ككائن مستقل قائم في ذاته، يحيا وجوده كنتيجة تترتب عفوياً على تفاعله اليومي مع كائنات أخرى مماثلة، فإنه يخرج الفرد والمجتمع «عفوياً» من آلية كهذه ويوجه «عفوياً» إلى إهمال الانشغال بها. النظريات الفوضوية «كانت دون أية آلية واضحة تنظم أو تربط بها وحدات المجتمع المتحرر، وترى أن إسقاط النظام القديم وخلق مجتمع اشتراكي ثوري، دون دولة، تحررمن بيروقراطيات دولة الخدمات الاجتماعية، السجون، مؤسسات الأمراض العقلية، المدارس القمعية، والصناعات الطبيعية الخالقة للأمراض، يكون كافياً لظهور المجتمع الجديد... فهذا الظهور يبدو وكأنه ينتج عفوياً عن هذا الإسقاط لمؤسسة «الدولة الرأسمالية» في أوروبا الشرقية الشيوعية أو أوروبا الغربية الرأسمالية. فهو كاف في ذاته، كما يبدو، لظهور هذا المجتمع الجديد واستمراره»(25).

الفوضوية كانت تبدو في بعض الأحيان وكأنها أكثر وعياً لهذه الضرورة الآلية من الماركسية، لأنها كانت ترى هنا وهناك بوضوح أن الآلية المنظمة ضرورية للمجتمع الجديد، ولكنها لا تلبث أن ترجع إلى موقفها الأساسي «العفوي» الذي يتناقض معها ويغفل أمرها. لهذا فشلت هي الأخرى في صياغة هذه الآلية الفعالة، لأن منطلقاتها الفلسفية نفسها كانت تمتنع على آلية كهذه. كروبوتكين، مثلاً، كتب «إن الاشتراكية يجب أن تخلق شكلاً خاصاً بها للحياة السياسية، تماماً كما خلق النظام البورجوازي شكلاً خاصاً به؛ التمثيل البرلماني»(26)*. برودون كتب أيضاً «ما يكون ناقصاً عادة، في ما يتعلق بقضايا الإصلاح، ليس القصد أو الإرادة في الوصول إليها، بل الوسائل»(27). برودون يوجه هذا الاتهام أو النقد ضد خصومه، «ولكنه ينطبق عليه أيضاً لأن إحدى الميزات الأهم في نظريته هي الهوة بين مقاصدها الطموحة والوسائل العاجزة التي يعتمد عليها في بلوغ هذه المقاصد. السبب لهذه الهوة يرجع إلى ميول برودون الكمالية في ما يتعلق بقيمه العليا(28).

الفوضوي الإيطالي ملاتيستا نفسه يكتب أيضاً حول الفوضويين الذين ينكرون ضرورة أي تنظيم من أي نوع كان وبأي شكل كان، «إنهم في إيمانهم، نتيجة تأثير التربية الاستبدادية التي نشأوا عليها، بأن السلطة هي روح التنظيم الاجتماعي، أخذوا ينكرون هذا الأخير ويناضلون ضده في معركتهم ضد الأولى. الخطأ الأساسي في موقف هؤلاء الفوضويين هو الاعتقاد بأن التنظيم غير ممكن دون سلطة، ثم رفض كل تنظيم كان كنتيجة للقول بهذه

---

* في أواخر حياته ابتدا كروبوتكين «يفكر بمجتمع فوضوي قروي كتجربة جديدة تحل محل التجارب السابقة الفاشلة، انه عاش كي يشاهد شخصياً سقوط هذه التجارب واحدة بعد الأخرى، من تعاونيه ديمتروف، وتجربة الأوشينا في روسيا، الى الكومونة المدينية في باريس، الى التجربة الفوضوية الخاصة في سويسرا الى اتحادات العمال الانكليزية، والى النقابات الفرنسية»(27). مراجعة هذه التجارب تدل بوضوح على ان غياب آلية صحيحة عملياً كان بين الاسباب الرئيسية لهذا الفشل المتتابع.

الفرضية، على قبول أقل سلطة ممكنة... إن كنا نؤمن بأن ليس من الممكن وجود تنظيم دون سلطة فإننا نصبح متسلطين لأننا سنفضل أيضاً السلطة التي تعثر وتجعل الحياة حزينة على انهيار النظام الذي يجعلها مستحيلة»(29).

ڤولين، فوضوي روسي معروف في بداية القرن العشرين، يتابع النقد الذي عبر عنه ملاتيستا، يوسعه ويجعله أكثر وضوحاً. فهو يكتب، مثلاً، «هناك تفسير خاطىء يزعم أن المذهب الفوضوي يعني غياب كل تنظيم، ليس هناك من شيء أكثر خطأ. فالمسألة ليست مسألة رفض أي تنظيم أو غياب التنظيم، بل مسألة مبدأين مختلفين حوله... الفوضويون يقولون طبعاً بأن المجتمع يجب أن يكون منظماً. ولكن هذا التنظيم الجديد... يجب أن يصنع بحرية، اجتماعياً، وقبل كل شيء بالانطلاق من القاعدة. فمبدأ التنظيم يجب أن يخرج ليس من مركز خلق مقدماً كي يستولي على الكل ويفرض ذاته عليه، بل - وهو بالضبط النقيض - من جميع النقاط قصد الانتهاء في علاقات تنسيق، مراكز طبيعية موجهة إلى تأمين جميع هذه النقاط...» ولكن ڤولين لم يحدد، مثله مثل ملاتيستا والفوضويين الذين ينتقدهم، أية آلية منظمة لهذه «المراكز» أو «النقاط»(30).

إن «آمال الفوضويين العزيزة عليهم، والتي يشارك فيها ماركس وكثير من الماركسيين وتقول إن الحلول للطريقة التي يحكم بها مجتمع المستقبل ستنتج عن سيرورة الصراع نفسها، دللت بأنها كانت آمال وهمية»(31). هذا يعني أن الماركسيين والفوضويين لم ينشغلوا بآلية تنظيم المجتمع الجديد. ما كان ينقص التحليل الماركسي هو نفس الشيء الذي كان ينقص التحليل الفوضوي، أي نظرية واضحة متناسقة حول الديمقراطية، أو بكلمة أدق، حول ديمقراطية مباشرة. هذا لم يكن نتيجة إغفال غير مقصود بل نتج عن الاعتقاد بأن جدلية النضال الثوري نفسها، الجدلية التي تجاري حركة التاريخ - وخصوصاً في الماركسية - تفرز في نفسها «الآلية» الملائمة. «ما كان ينقص التحليل الماركسي كان نظرية ديمقراطية دقيقة، الماركسيون الكلاسيكيون كانوا يميلون إلى المشاركة في الافتراض الفوضوي بأن الثورية... ستخلق عفوياً المؤسسات والإجراءات الضرورية لصنع القرار والمجتمع الديمقراطي»(32).



الاشتراكيون الطوباويون، روبرت أوين، سان سيمون، وشارل فورييه، كانوا أول من صاغ الفكرة أو النظرية القائلة بمشاركة العمال في إدارة العمل، وبالتسيير الذاتي. الاشتراكيون تأثروا في ما بعد بهذه الأفكار وحاولوا صياغتها في أشكال جديدة(33). هؤلاء كانوا بالتالي يؤكدون أنه يجب أن يمارس العمال أنفسهم سيطرتهم على عملية الإنتاج، وعلى الرغم من أن التصنيع كان قد بدأ باتخاذ أشكال كبيرة، فإن المثال الذي كانوا يتطلعون إلى تحقيقه كان في المعمل الصغير المستقل الذي تقدم على ظهور الصناعة الحديثة، ولكن دون الانشغال الجدي بآلية تنظم وحدات العمل على صعيد عام(34). هذا النقص يعود أساسياً، كما هو واضح، إلى طبيعة هذا المثال نفسه. فانشغاله بالمعمل الصغير المستقل في ذاته واقتصاره عليه في تحقيق ذاته كديمقراطية مباشرة كان يعبر عن نموذج إنتاج سابق على التصنيع الحديث، أي وحدات

إنتاجية محلية مستقلة لا توجه بوجودها ذاته إلى ضرورة آلية عامة تنظمها، ولهذا فإنها كانت تدفع إلى إغفال هذا الجانب. التصنيع على نطاق واسع كان يعني تقليص إمكانات العمال في الهيمنة على أوضاع عملهم. ولكن بدلاً من التطلع إلى آلية ما تنظم هذه الأوضاع الجديدة بطريقة ديمقراطية فعالة وتؤمن سيطرة العمال عليها وعلى قدرهم، إتجه أعلام هذه الاشتراكية إلى الوراء وأرادوا معالجة الوضع أو الخروج منه بالرجوع إلى طور سابق، أو طور محتوم عليه الزوال أمام تقدم قوى التصنيع الحديثة.

بعض المذاهب الأخرى ـ النقابية الثورية، الاشتراكية النقابية، مثلاً ـ كانت ترى أيضاً أن إعادة تكوين العلاقات الاجتماعية في مكان الإنتاج تحدد في ذاتها العلاقات الاجتماعية على صعيد اجتماعي. «فسيطرة اتحاد العمال على عملية الإنتاج تمنح، عاجلاً أو آجلاً، السلطة السياسية لطبقة العمال، وتقيم بالتالي «جمهورية العمل الصناعية»(35).

الطوباوية تشير كنموذج عام، إلى عدد غير محدود تقريباً من الطوباوات الفردية التي تملك عادة آليات خاصة بها، ولكن ليس بينها من طوبى تقدم حقاً آلية منظمة للطوباوات الأخرى. هذه الآليات الخاصة، كانت من ناحية أخرى، تبدو وكأنها ذات طبيعة قسرية إلزامية تفرض وجودها، وتميز بها السلطات الطوباوية. لقد أشرنا في سياق سابق من الفصل الحالي إلى تفسير معين لهذه الظاهرة يقول به عدد من الباحثين. هنا نشير أيضاً إلى تفسير آخر يقدمه باحثون آخرون، ولا يقل انتشاراً أو أهمية عن سابقه. هذه الظاهرة كانت تثير في الواقع، دهشة البعض. ولكن هذا التفسير يقول إن ما كان يتجاهله هؤلاء، أو لا ينتبهون إليه، «هو أن الطوبى تعني أسطورة ساخرة من السلطة وتريد أن تكون تصوراتها «كشفاً» عن الطبيعة الحقيقية لكل سلطة» وبالتالي دعوة ضمنية إلى التحرر منها. لهذا رأى كثيرون أنها تمثل تطلعات إلى المساواتية والديمقراطية»(36). فالطوبى «تمارس أولاً» وظيفة نقدية للمجتمع الذي تظهر فيه... والنقد يكون في أكثر الأحيان نقداً غير مباشر... وهي كانت، بعد مور، لا تنطوي أبداً تقريباً على نقد صريح. فعندما تؤكد للقارىء، مثلاً، أن المدينة الطوباوية تقوم على العقل، فإن على القارىء نفسه أن يستنتج أن العالم الذي يعيش فيه لا يعتمد على العقل»(37).

الطوباوية كانت تعني، كما رأينا سابقاً، خلق المدينة المثالية التي تنتشر عن طريق العدوى والتقليد، ولكن دون تحديد أية آلية منظمة خاصة تنظم المدن ـ المثالية الجديدة التي تنتج عن ذلك ـ هذا إن افترضنا جدلاً قدرتها على الانتشار بهذه الطريقة. «إنها كانت تحدد بنية هذه المدن بشكل مفصل دقيق يشمل كل جانب من جوانبها، حتى اللباس، هندسة البيوت، نوع الطعام، استخدام الفراغ، إلخ... وتجنب العامل السياسي كي تحقق مباشرة الإصلاح الاجتماعي الذي تريده...»(38) الطوباوية تعني «آليات» عديدة، وبعدد الطوباوات تقريباً، آلية«الحاكم» أو «القائد ـ المؤسس» هي الآلية الأعم، ولكنها ليست آلية يمكن الكلام حقاً عنها كآلية واحدة لأن كل حاكم أو قائد ـ مؤسس قد يختلف عن الآخرين في الكيفية التي يوجه وينظم بها الطوبى. ثم إنها آلية لا تستطيع تنظيم تجارب أو طوباوات عديدة في اتحاد أو وحدة عامة. ممارسة الديمقراطية المباشرة فيها مماثلة لما نجده في مذهب روسو، أي ممارسة تقتصر على جماعة صغيرة، ودون أية آلية يمكن بها تجاوز هذه الجماعة.

ولكن من الضروري التنبيه هنا الى أن الطوباوية الحديثة كانت، في الواقع، الطوباوية الاشتراكية ـ وما تفرع عن نموذجها العام (أو نماذجها!) من طوباويات خاصة ـ التي تقترن بمذاهب الأسماء الثلاثة التي أشرت إليها سابقاً، وهي كلود هنري دي سان سيمون، شارل فوريه، روبرت أوين. هذه الطوباوية التي ترتبط بهذه الأسماء هي التي مارست الأثر السياسي الفعال في الفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ولكنها لم توفر الآلية المنظمة التي كانت ناقصة في الأشكال الطوباوية الأخرى. هذا على الرغم من أن سان سيمون وأوين، وفوريه كانوا، رغم الاختلافات الموجودة بين مذاهبهم، يلتقون في رفض المرور بالسياسة أو الانتقال إلى المجتمع الجديد عن طريق الدولة(39).

غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في اليسار الجديد، آخر مثل نشير إليه في التمثيل على وجود هذا الغياب، كان بارزاً أكثر مما كان عليه في الأمثلة السابقة. فهذا اليسار كان يعمل في الواقع، وكأن آلية كهذه هي العدو الأول لمقاصده. المنظرون الذين كانوا يعبرون عنه في معارضته الجذرية لليبرالية وآليتها، المعارضة التي كانت تعيد معارضة المذاهب الأخرى لها، كانوا يدافعون عن ضرورة هذه المعارضة وما تقول به من قيم ومثل جماعية جديدة لأنهم اقتنعوا بأن هذه الليبرالية عاجزة عن تحقيقها أو حتى تعزيزها. فأي التزام جدي بها، بالحرية، والعدالة والمساواة يتناقض معها ويدعو إلى هذه المعارضة، لأن العمل على تحقيقها، كقيم ومثل يحتاج إليها الإنسان في المجتمع الحديث، يصطدم مع نظام يخضع للملكية الخاصة، والاقتصاد الرأسمالي، وتمثيل مزيف لإرادة الشعب، إلخ... ويتطلب بالتالي نضالاً يؤمن دمقرطة المجتمع نفسه وليس الدولة فقط. فهذه الدمقرطة وما تعنيه من مسؤولية تستطيع وحدها تقديم الحماية ضد جميع أشكال السلطة القمعية وتأمين عمل ونمو الأفراد ككائنات حرة ومتساوية(40).



ولكن هذه الدمقرطة بقيت مجردة، نقداً نظرياً، لأن هذا اليسار لم يوفر لها الآلية التي تحولها إلى ديمقراطية عملية تعكس مثلها وتطلعاتها. اليسار الجديد يختلف في الكثير من القضايا مع الماركسية، ولكنه كان يشاركها على الأقل في اهتمام أساسي وهو الكشف عن الأوضاع التي يمكن فيها «للتطور الحر لكل فرد» بأن ينسجم مع «التطور الحر للجميع» ويكون شرطاً له، ولكن هنا أيضاً بقي هذا الهدف الواحد هدفاً مجرداً لأن الآلية المنسقة القادرة على تحقيقه، ظلت غائبة عن هذا اليسار كما كانت غائبة عن الماركسية والمذاهب الأخرى.

اليسار الجديد، كان، من ناحية أخرى، متأثراً باليسار الفرويدي الذي كان يمثله مفكرون معروفون من أمثال نورمان براون، رايخ، وهيربرت ماركوزه، الذي كان في الواقع، أحد أصواته الفكرية الأساسية. لهذا نراه يدعو إلى تحرير الغريزة الجنسية من كل كبت، ويعتبر أن قمع هذه الطاقة الغريزية هو السبب الكامن وراء مشاكل الإنسان الحديث. اليسار الجديد كان بالتالي يماثل هذا اليسار الفرويدي في كونه يدعو إلى تدمير البنى القمعية، أو بالأحرى، ما كان يعتبره كبنى قمعية، مما كان يعني بنية المجتمع الليبرالي ـ الرأسمالي كلها وفي جميع

مؤسساتها، ويعتقد مثله بولادة مجتمع جديد يظهر عفوياً نتيجة هذا التدمير. لهذا لا حاجة هناك لأية آلية منظمة تضبط، تنسق وتوجه عمل هذا المجتمع. هذا اليسار كان يعني، في الواقع، اعترافاً عاماً بأن المحاولات الفردية والمنعزلة، التي قام بها في إقامة كومونات مثالية، كانت لا تستطيع النجاح داخل المجتمع الليبرالي الرأسمالي بسبب خلل أساسي فيه. فهو مجتمع يقدم فقط مادة إنسانية مشوهة ولا يستطيع بالتالي أن يغير ذاته بأي شكل أساسي ونوعي من الداخل، لهذا كان على دعاة هذا النوع من التغيير الخروج منه وإعادة تكوين حياتهم خارجه. هذا ما حاول في الواقع، صنعه هذا اليسار في أمريكا، وذلك بإقامة آلاف من الكومونات المنعزلة عنه.تفكير كهذا يوجه عفوياً إلى إهمال الآلية المنظمة لمجتمع جديد.

لهذا كان من الممكن القول إن اليسار الجديد «كان يرجع إلى كلمات فارغة من معناها، ومغلق عليها في كتب التاريخ، «مجلس»، «سيطرة العمال»، «ديمقراطية مباشرة»، «لجان الإضراب»(41). ثورة مايو 1968، التي كانت تمثله والتي كادت تسقط النظام الفرنسي الذي كان يرأسه الجنرال ديغول نفسه في ذلك الوقت «كانت عميقة النزعة المساواتية: رفض للمراتبية في المعرفة، في الشهادات، في المرتبات، في الوظائف، في الثقافة، في الخطابات، وفي الأمكنة...». مفهوم الاستقلال الذاتي أو التسيير الذاتي «كان مفهوماً أساسياً في حركة مايو، إنه مفهوم قد يكون غامضاً، ولكنه كان يعني، في ما يعنيه، غياب التنظيم. الاستقلال المحلي كان يعني أن المصنع يديره العمال، والصوربون من قبل الطلاب»(42). رؤيا كهذه لا تنسجم طبعاً مع أية آلية تنظم هذه الوحدات من الخارج لأنها توحي بأداة قمعية تفرض عليها. «في كلامه عن الديمقراطية المشاركة، كشف اليسار الجديد عن بصيرة نافذة فردية القيمة... ولكن كان عاجزاً عن ترجمة هذه البصيرة إلى استراتيجيا في تحقيق التغيير»(43)، أي إلى آلية تنظيم التغيير.



هذه الوقائع والملاحظات - وخصوصاً عندما يضاف إليها ما ذكرناه حول الموضوع في سياق آخر، في قسم «الآلية المنظمة للمجتمع الجديد»، تكون كافية تماماً في إبراز غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الأكثرية الساحقة من المذاهب السياسية الثورية الحديثة. في مجرى ذلك كانت الإشارة تتم باستمرار إلى بعض الأسباب الأساسية التي ترجع إلى طبيعة هذه المذاهب نفسها وتقود عفوياً تقريباً، بسبب منطلقاتها الفلسفية نفسها، إلى إغفال الانشغال بهذه الآلية. ما ذكرناه في الصفحات السابقة، حول الماركسية، الفوضوية، الطوباوية، واليسار الجديد كان تمثيلاً مباشراً على ذلك. في الصفحات التالية سنتابع معالجة الموضوع بالتركيز السريع على عدد آخر من هذه الأسباب الأساسية التي تساعد إضافياً في إدراك طبيعة الموضوع، أي تفسير أي غياب هذه الآلية المنظمة.

قبل المذاهب السياسية الحديثة وفلسفة التنوير، تصور زينو، فيلسوف الكلبية اليوناني مجتمعاً فاضلاً على طريقة هذه المذاهب، وبشكل خاص طريقة فلسفة التنوير الفوضوية في آن واحد. فهو مجتمع فوضوي تعيش فيه كائنات إنسانية عقلانية في حالة كاملة من السلام

والأخوة، المساواة والسعادة، دون أية حكومات أو مؤسسات أخرى تنظم علاقاتهم وتهيمن عليها، وذلك لأن كائنات عقلانية كهذه لا تحتاج إلى مؤسسات من هذا النوع، إلى دولة، إلى عملة، إلى محاكم أو قضاء. بما أن هذه الكائنات عقلانية، فإن تطلعاتها ورغباتها تكون أيضاً عقلانية، وبالتالي لا تكون هناك أية حاجة لحياة اجتماعية سياسية منظمة من الخارج، «لهذا أشار بعض المؤرخين والفلاسفة إلى زينو كالفيلسوف الفوضوي الأول»(44).

هذا القول يختصر، منذ ألفين وخمسمائة عام، السبب الاساسي الذي يفسر غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في هذه المذاهب الحديثة. فهذه الأخيرة تجد موقعها أو الأساس الذي تنطلق منه في مفهوم يقول بطبيعة إنسانية ليس فقط عقلانية بل صالحة وجيدة، وأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية الفاسدة هي التي تشوه عملها، ولهذا فإن تحريرها من هذه المؤسسات والقوى الإيديولوجية التي تمثلها يكشف عن هذا «الجوهر» العقلاني الفاضل فيها ويبرز نقاءها. موقع كهذا يقود بطبيعته ذاتها إلى إهمال الآلية التي يجب أن تنظم المجتمع بعد تحقيق هذا التحرر، أو قد يوحي بأن آلية كهذه غير مهمة، أو من الممكن تأجيل الانشغال بها. إن كانت هذه الطبيعة الإنسانية صالحة وعقلانية، وإن كان فسادها يعود إلى فساد الأوضاع التي تنشأ فيها، فإن تغيير هذه الأوضاع بأخرى صالحة وملائمة يكشف عندئذ عن جوهر هذه الطبيعة، وبالتالي لا تكون هناك أي حاجة لآلية تنظم المجتمع المتحرر لأن أسباب الشر التي تستدعي ذلك تكون قد زالت. ضرورة هذه الآلية التي تعني في وجودها ذاته درجة ما من القمع والعنف تنتج عن طبيعتها ذاتها، عن طبيعة كل تنظيم. هذه الضرورة تزول.

المذاهب التي رجعنا إليها قد تعبر بطرقها الخاصة، ومن زوايا مختلفة عن هذا المنطلق الفلسفي، ولكنها كانت تلتقي فيه كأرضية واحدة تشارك فيها وتنطلق منها كروبوتكين، مثلاً، لم يقتصر على طرح هذا المنطلق كفرضية فلسفية ينطلق منها كما كان يصنع عادة الآخرون، بل حاول أن يقدم الدليل الإمبيريقي عليها، وبذلك كان يمثل عدداً محدوداً جداً من فلاسفة هذه المذاهب الذين حاولوا الاهتمام بهذا النوع من الدليل. ففي دراسة أصبحت الآن كلاسيكية، وقد تكون أهم دراسة صدرت عن الفكر الفوضوي من حيث التزامها بهذا الدليل أو بالأحرى بالمنهج العلمي، ينكر كروبوتكين ـ ككل فوضوي ـ ضرورة الدولة، الحاجة إليها أو إلى أية سلطة سياسية مركزية أخرى كأساس لوحدة المجتمع وتماسكه، ويحل بدلاً من ذلك مبدأ «المساعدة المتبادلة» كالعامل أو المبدأ البيولوجي الذي يربط الكومون أو المجتمع الفوضوي معاً كبنية واحدة منسجمة.

في كتاب خاص بالموضوع يعتمد على كمية كبيرة من الوقائع الأمبيريقيّة والأمثلة الكثيفة المتنوعة، حاول كروبوتكين ـ البعض يقول بنجاح ـ بأن يدلل على أن هذا المبدأ كاف لهذه الغاية. فمبدأ الانتقاء الطبيعي الذي قالت به الداروينية مبدأ لم يدرك تماماً كما هو، وقد أسيء فهمه وتفسيره. فالطبيعة لا تقوم عليه ولا تمثل عالم حرب بين كل كائن حي والكائنات الاخرى. فهذا يمثل جانباً محدوداً وثانوياً في الحياة الطبيعية لأن المبدأ الأعم والأهم والأكثر تمثيلاً بين هذه الكائنات هو اندماج الأفراد معاً في جماعات موحدة تزيد كثيراً من قدرتهم على مقاومة تحديات، مخاطر، وصعوبات هذه الحياة، وحماية أنفسهم من الأنواع أو

الجماعات الأخرى. فالذين ينجحون في تحقيق هذا الاندماج أو التعاون يوسعون جداً من قدرتهم على البقاء ضد الذين لا ينجحون في ذلك أو لا يحققون درجة كافية منه. فالتعاون وليس النزاع، الاتحاد وليس المنافسة، هو إذن المبدأ الذي تقوم عليه الحياة. هذا يولد، مع الوقت، بين الذين ينجحون في البقاء غريزة لحماية ومساعدة بعضهم بعضاً. لهذا فإن الإنسان لا يحتاج ـ كنتيجة للعصور الطويلة التي كرست فيه هذا المبدأ، مبدأ المساعدة المتبادلة ـ إلى دولة أو أية سلطة مركزية قمعية في تنظيم حياته الاجتماعية. فهو كائن قادر على ممارسة الحرية الفردية، يؤتمن على ذلك، ويتعاون عفوياً مع الآخرين في مجتمع يقوم على حياة اجتماعية واحدة ومنسجمة، لأن عملية التطور الطبيعي نفسه غرست فيه المبدأ الأخلاقي القائل: «عامل الآخرين كما تريد أن يعاملك الآخرون في أوضاع متماثلة»(45). لهذا كان من الضروري، بل، من الطبيعي رجوع المجتمع إلى ذاته، والاستغناء عن هذه الآليات الخارجية القمعية كالدولة وغيرها من أشكال السلطة المركزية.

الماركسية التي يمكن الإشارة العابرة إليها، كمثل إضافي، صاغت المنطلق نفسه بشكل آخر، فهي تقوم ـ كالمذاهب الأخرى التي رجعنا إليها ـ على المبدأ القائل بأن إزالة الأنظمة والمؤسسات الفاسدة، وفي طليعتها أشكال الملكية الخاصة، تحرر الإنسان من العوامل التي تفسد أصالته، طبيعته، تلغي جميع أشكال الاغتراب التي تشوه وجوده، وتعيده بالتالي إلى جوهره.

هذا المنطلق الإنتروبولوجي الفلسفي حول تكوين الإنسان الطبيعي وما يترتب عليه من نتائج اجتماعية وسياسية كان يتكرر ـ كما شرحت في قسم «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب والتجارب الثورية الحديثة» ـ في المذاهب الأخرى، لهذا ليس من الضروري هنا الرجوع إلى هذه الأخيرة، مذهباً، مذهباً، في التمثيل عليه. حتى الماركسية نفسها التي تبدو في ضوء نظريتها الاقتصادية الاجتماعية، بعيدة عن هذا المنطلق، تعترف كما رأينا بهذا التكوين الأساسي، بهذا «الجوهر» الطبيعي للإنسان وترجع إليه في صياغة تطلعاتها المستقبلية.

هذ المنطلق يعني في ما يعنيه الفرضيات «أو الاعتراضات!» التالية وهي، أولاً، وجود معنى أو جوهر إنساني حقيقي ثابت، ثانياً، أن هذا المعنى يتفرع مباشرة من طبيعة إنسانية حقيقية تشارك فيها وفي جوهرها الثابت جميع الكائنات الإنسانية، ثالثاً، إن هذ الجوهر يدفع أو يستطيع أن يدفع بذاته نحو المجتمع الجديد الكامل، رابعاً، إن هذا الجوهر ينطوي في ذاته على الخير وإمكانات الخير فقط، أو هو حيادي دون شر أو خير متأصل فيه. ولهذا فإن إزالة المؤسسات و الأنظمة الفاسدة واستبدالها بأخرى صالحة كاف في تحرير المجتمع من المفاسد والشرور التي كانت تعذب الإنسان حتى الآن. ولكن إن كانت هذه الفرضيات غير صحيحة، فإن النتيجة التي تتفرع منها لا تتحقق، وبالتالي فإن النظام الجديد يفرز أشكالاً جديدة خاصة به من الاغتراب، القمع، المراتبية، إلخ... تتناقض جذرياً مع فكرة المجتمع الجديد التي انطلق منها. هذه المذاهب لم تقدم، في الواقع، دليلاً أمبيريقياً من أي نوع كان على صحة هذه الفرضيات التي يتشكل منها منطلقها الأنتروبولوجي الفلسفي حول تكوين الإنسان، ولهذا لم يكن من الغريب أن تكون قد انتهت إلى نتيجة لم تكن تتوقعها.

هنا تجدر الإشارة أيضاً الى أن هذا المنطلق كان يعني أن هذه المذاهب ترى أن سبب الشر يكمن كلياً في المجتمع، مما يعني في دوره وضعاً غير متساوق ينتج فيه الخير عن الفرد والشر عن المجتمع، وتتجنب فيه هذه المذاهب العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع أو الوضع الإنساني ذات، الجدلية التي يخلق فيها الناس أو الأفراد أنفسهم ذاتها في مجرى السيرورة التي يخلقون بها المجتمع. فالطبيعة الإنسانية لا تمثل في ذاتها، الخير أو الشر، وهي تكون مجرّدة صرفاً خارج هذا التفاعل الاجتماعي، لهذا يجب تفسير الخير والشر، بالرجوع إلى جدلية هذا التفاعل.

هذه الفلسفة الأساسية التي تكشف عنها هذه المذاهب في نظرتها إلى الإنسان كانت تعني، على صعيد آخر، أو غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد يتطابق دون تخطيط أو حتى وعي مسبق مع مذهب كانْت الذي يقول إن الإنسان أو الفرد كائن يتميز ـ كما أشرنا في سياق سابق ـ بالاستقلال الذاتي ويجب عليه بالتالي إعطاء نفسه قوانين عقلانية ذات طبيعة شاملة، وتطبق على صعيد إنساني عام. لهذا لا يمكن لأية سلطة أو قوة خارج الفرد أن تجرد هذا الفرد من هذا العنصر الأساسي المكون لإنسانيته. إن كان الإنسان كائناً عقلانياً، وإن كانت هذه العقلانية تعني هذا الاستقلال الذاتي، فإن الإنسان لا يحتاج بالتالي إلى أية دول أو سلطة خارجية تحدد له ما يجب وما لا يجب أن يصنع، أو إلى أية آلية تفرض عليه من الخارج تنظيماً معيناً للمجتمع الذي يعيش فيه، لأن القانون الأخلاقي الذي ينقاد إليه هو قانون واحد لجميع الكائنات العقلانية. هذا يعني أن لا تناقض هناك بين استقلال الفرد الذاتي وبين القانون الأخلاقي، بل إنهما يتكاملان، وأن الأول يحتاج إلى الثاني كي يكون. لهذا إن كانت القوانين والقواعد التي تسيطر على المجتمع هي قوانين وقواعد عقلانية وأخلاقية، فإنها لا تمس عندئذ حرية أي فرد، أو تتدخل في قدرته على ممارسة استقلاله الذاتي، وهذا يعني أنها تكون من النوع الذي يعفيه، أو يمكن أن يعفيه، من الحاجة إلى آلية منظمة للمجتمع الجديد الذي يتطلع إليه، فيفكر به ويتصوره عندئذ دون آلية كهذه.

هذا الصعيد أو المبدأ دفع بدوره إلى مبدأ آخر يساعد إضافياً في تفسير غياب الآلية المنظمة، وهو الاعتماد على المعرفة وحاملي المعرفة في الإعداد للمجتمع الجديد، الوصول إليه وتكوين.. هذا المبدأ كان أساسياً في تصورات فكرة المجتمع الجديد الحديثة إبتداءً من فلسفة التنوير، وهو يرجع، في الواقع، إلى «جمهورية» أفلاطون. فإن كان الإنسان هذا الكائن العقلاني الذي يعبر عن تكوين طبيعي عقلاني وصالح، قادر بالاعتماد على هذه العقلانية أن يمارس استقلاله الذاتي، يصبح من «الطبيعي» عندئذ القول إن الذين يمثلون هذه العقلانية يجب أن يمارسوا مسؤولية التوجيه والإرشاد إلى المجتمع الجديد.

لا شك أن المعرفة ضرورية وأساسية في بناء أي مجتمع تقدمي، أي نظام ثوري جديد، وليس فقط في تحقيق «فكرة المجتمع الجديد» أو العمل نحوها، ولكن ما يجب التنبيه إليه هو أن النظريات والمذاهب والتصورات الطوباوية أو المثالية التي كانت تقول بهذه الطريق، طريق المعرفة إلى هذا المجتمع، كانت تفترض رابطة مباشرة ضرورية بين هذه المعرفة ـ والمعرفة العلمية بشكل خاص في التصورات الحديثة ـ وبين فكرة المجتمع الجديد. لكن هل يصح هذا

حقاً؟... هل يعني تقدم المعرفة العلمية إدراكاً صحيحاً للكيفية التي يجب أن تطبق بها كي يمكن الوصول إلى هذا المجتمع أو كي يتم تكوينه؟... هل يعني حتى الإرادة على صنع أو محاولة هذا؟... ألا يعني تقدم هذه المعرفة أيضاً نتائج سلبية تترتب عليها، ويمكن أن تكون مدمرة للمجتمع نفسه أو لإمكان التقدم؟...

سجل التاريخ الحديث يدل، بوضوح وبشكل لا شك فيه، على خطأ المبدأ الأساسي الذي كانت تنطلق منه، ابتداء من فلسفة التنوير، أهم المذاهب الحديثة القائلة بفكرة المجتمع الجديد، والذي يقول بأن تحرير الإنسان من الجهل والمؤسسات والأنظمة الفاسدة الموجودة سيكشف عن كائن عقلاني يحدد العقل وجوده، وتوجه سلوكه حوافز العمل العقلاني على تحقيق العدالة، الحرية، المساواة، الرفاهية للجميع، الأخوة بين الناس، السلام العالمي، والمجتمع الكامل أو الفاضل نفسه. التاريخ الحديث القائم على العلم والعقل العلمي، الذي كان يفترض به الاتجاه بالإنسان نحو هذه الأهداف كشف في الواقع، عن نتائج ساخرة بهذا المبدأ لأن المعرفة العلمية التي كانت هذه المذاهب ترجع إليها في التدليل على ظهور هذا الإنسان كانت بالضبط العامل الذي كشف عن خطأ هذا المفهوم، فجميع الدراسات العلمية التي انشغلت بهذا الموضوع وصلت إلى نتائج مختلفة ومضادة لهذا المبدأ. «فكل مدرسة حديثة في البيولوجيا والسيكولوجيا، ومعظم المدارس في علم الاجتماع والإنتروبولوجيا، خلصت إلى القول بأن الناس ينقادون أساسياً في سلوكهم لمشاعر ونزوات لاعقلانية عميقة الجذور، وغالباً مضادة للعقل، وأن طبيعتها ووجودها نفسه يخرجان عادة عن إدراك العقل الواعي»(46).

الكثير من الحوافز التي توجه سلوك الإنسان هي كما تقول هذه العلوم الآن، من النوع العدواني، الممزق للحياة الاجتماعية، والمضر بالآخرين، والمدمر للذات نفسها، يدفع بها إلى البحث حتى عن الألم، العذاب، والموت نفسه. هذه الحوافز اللاعقلانية والهدامة ليست أقل أهمية في تكوين الإنسان وسلوكه من الحوافز الأخرى الإيجابية التي تعمل في وجهة المثل التي كانت تطرحها تلك المذاهب الداعية إلى فكرة المجتمع الجديد. «إننا ابتدأنا نكتشف فقط بعد فرويد الديناميك الدقيق الذي يحول الإنسان إلى كائن صغير خانع بهذا الشكل المأساوي، ولماذا كانت كل النداءات التي تدعونا إلى سيادة مخاوفنا، إلى الوقوف منتصبي الرأس، إلى تأسيس علم حول المجتمع يعكس السيطرة العقلانية، كانت كلها طوباوية»(47) وقائع كهذه دفعت بعض المؤرخين إلى القول بأننا «عندما ننظر إلى الألفين وخمسمائة عام القصيرة التي تكوّن الحضارة الغربية نجد أنه لم يحدث تقريباً أي تغيير يذكر في جوهره الأساسي»(48).

هذه الفرضيات التي أشرنا إليها قادت، في دورها، إلى إهمال العامل السياسي وتجاهل الصعيد الخاص الذي يعمل فيه، فكانت هذه المذاهب تتكلم. كما يدل غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد. وكأن هذا العامل أو الصعيد هو دون أي وجود خاص به، أو كأن هذا المجتمع سيكون قادراً على تنظيم ذاته عفوياً. فإن كان تكوين الإنسان هو ما تعنيه هذه الفرضيات، فإن تحرير هذا التكوين وترجمة طبيعته الحقيقية إلى الواقع يكون كافياً في ذاته، ولا تكون هناك بالتالي ضرورة للانشغال بهذا العامل. الفكر السياسي الذي رافق هذه المذاهب

انشغل بزوال الدولة، تحرير المجتمع من الدولة، كيفية تقليص دورها، وسائل إسقاطها والقوى التي تقود إلى إلغائها، وبالتالي لم يوفر، كما يبدو، اهتماماً كافياً لتنظيم المجتمع الجديد أو لدراسة علاقة العامل السياسي، في وضعيّته أو جدليته الخاصة، بهذا المجتمع*. لهذا لم يكن من الغريب أن نجد ـ كما دلت التجارب التاريخية التي عبرت عنها ـ أن هذ العامل كان يفرض وجوده عليها وينتقم منها بشراسة.

العداء للدولة والسلطة السياسية كان، كما رأينا، موقعاً انطلقت منه الليبرالية في بداية عصر المذاهب والإيديولوجيات الثورية الحديثة، وماقالت به من ريبة بها ومعارضة لها كان يتكامل مع الوقت إلى أن انتهى إلى القول بإلغاء الدولة تماماً وتحرير المجتمع نهائياً منها. هناك بعض المذاهب، كمذهب «التعددية» (pluralisme)، مثلاً، تنكر نظرية سيادة الدولة، ولكن هناك مذاهب أخرى كما رأينا في المذاهب التي رجعنا إليها، تنكر وجود الدولة، وتقول إن أحسن طريق في إفراز واستقرار النظام الاجتماعي، العدالة، الحرية، المساواة، تكامل الإنسان، إلخ... هي الطريق التي تظهر عندما لا تكون هناك أية مؤسسة تتميز بمهمة خاصة، وهي التنسيق التسلطي الخارجي للمجتمع. ولكن هذه المذاهب لم تتجاهل فقط ضرورة آلية أخرى تعبر عن هذه الفكرة وتحل محل الدولة في تنظيم هذا المجتمع، بل تجاهلت صعيد العامل السياسي وجدليته الخاصة، فلم تنشغل به بغية تطويعه أو الخروج منه في خدمة هذا القصد أو المجتمع. هذا يعني أنها ارتكبت خطأين أساسيين كان عليها أن تدفع ثمناً سياسياً باهظاً لهما في التجارب الثورية التاريخية التي عبرت عنها. هذا لا يعني طبعاً وبأي شكل من الأشكال تجاهلاً للنتائج التاريخية التقدمية الضخمة التي نتجت عن عملها في سبيل هذا القصد أو فكرة المجتمع الجديد، ولكن هذه النتائج لم تكن ما كانت تخطط له، وقد نتجت، كما يحدث عادة، عن جدلية هذا العمل نفسه، بصرف النظر عن المخططات والأهداف الواعية لتي تحفز وترافق وتوجه العمل**.

---

* الكثير من الدراسات كانت حتى الامس القريب تفسر، مثلاً، ليس فقط ان الشيوعية تعني مجتمعاً تزول منه الدولة، ويقوم على الديمقراطية المشاركة او المباشرة، بل إن دكتاتورية البروليتاريا نفسها تعني ديمقراطية مماثلة يسيطر فيها الشعب نفسه مباشرة على جميع المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، الخ، ولكن على الرغم من هذا التفسير الذي كان يؤكد في سياقات مختلفة، فإن هذه الدراسات كانت تتجاهل تماماً مشكلة الآلية المنظمة وخصوصاً للمجتمع الشيوعي، فلا نجد فيها تقريباً أي شيء مهم أبداً حول هذه الآلية. فإن كان هذا المجتمع مجتمعاً يلغي الدولة او أية آلية سياسية مركزية، كيف إذن ينظم هذا المجتمع نفسه، وخصوصاً عندما يكون مجتمعاً معقد البنية، متشعب التركيب كما يكون المجتمع الصناعي المتقدم الذي يظهر فيه؟... هذا ما كانت تتجاهله هذه الدراسات.

** اننا نجد في فلسفة التنوير، «أم» هذه المذاهب، مثلاً واضحاً عن ذلك، فهذه الفلسفة كانت تعبر عن ازدراء واضح للشعب، وفلاسفتها كانوا يقولون «باستبدادية» او سلطة مركزة كما كان يتصورها القرن الثامن عشر. هؤلاء رجعوا، في الواقع، وبطريقة عمياء الى الملوك كأداة في تأمين التطور السلمي الذي كانوا يرغبون به. «وهذا يفرض علينا استبعاد الفرضية كما كان يتصورها القرن الثامن عشر. هؤلاء رجعوا، في الواقع، وبطريقة عمياء الى الملوك كأداة في تأمين التطور السلمي الذي كانوا يرغبون به. «وهذا يفرض علينا استبعاد الفرضية القائلة باتجاه الفلاسفة الى الجمهورية»(49)، هناك ايضاً في هذه الفلسفة ـ بالإضافة الى ذلك وكوجه آخر له ـ مفهوم الشارع الكبير، المؤسس لمجتمع جديد على طريقة مفهوم الدكتاتورية في المعنى الروماني، أي دكتاتورية تجد تبريرها في خطر يتهدد سلامة الشعب العامة، وتقتصر على المرحلة التي يتسمر فيها الخطر. ولكن تراث هذه الفلسفة، تراث الثورة التي ارتبطت بها كان تراثاً ليبرالياً: النظام التمثيلي، المساواة المدنية، الامكانات الجديدة التي اصبحت متوفرة للطبقة الوسطى»(50) وهو تراث لم تخطط له هذه الفلسفة.

المثل الكلاسيكي على النتائج التي ترتبت على هذين الخطأين يتمثل ولا شك في الثورات الشيوعية التي كانت تعني ترجمة الماركسية إلى الواقع وبناء المجتمع الجديد الذي قالت به، فكانت النتيجة جدلية ثورية موضوعية قادت إلى نظام أو مجتمع ـ نقيض. فالبلدان الشيوعية وجدت أن عليها أن تواجه ما لم تكن تتوقعه من حيث المنطلق الإيديولوجي وفي طور الصراع ضد النظام الرأسمالي، وهو مشكلة قيام سلطة مركزية بيروقراطية تمثل نظاماً طبقياً جديداً يعتمد على الحزب والعسكريين. هذه الظاهرة كانت، في الواقع، ترتبط بقدر كبير بالنظرية الماركسية نفسها، بنقص في المشروع الثوري الذي قدمته، بالتحليل الذي قامت به للتنظيم الاجتماعي ولطبيعة السلطة السياسية. فهي أعلنت عن الحاجة إلى إسقاط النظام الرأسمالي، عن الضرورة التاريخية التي تدفع إلى استبداله بنظام آخر عن طريق ثورة العمال التي تستولي على الدولة، وتقيم دكتاتورية البروليتاريا كآلية انتقالية إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي الجديد، ولكنها أهملت في مجرى ذلك ليس فقط طبيعة السلطة السياسية بل جدلية ممارستها وما قد يترتب عليها من نتائج لا تنسجم مع هذا المشروع. «الخلل كان يعود إلى كون الماركسية لم تحلل المشكلة التنظيمية العامة التي تكمن ليس فقط وراء الطبقات الاقتصادية بل وراء البيروقراطية وسلطة الدولة أيضاً»(51).

ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن تلك الفرضيات التي انطلق منها ماركس دفعته، في ما دفعته إليه، إلى تجاهل مسألة من أهم المسائل السياسية وهي ظاهرة القيادة، طبيعتها، دورها، مصيرها، إلخ... ماركس لا يقول شيئاً حول هذا الموضوع، حتى في ما قاله حول دكتاتورية البروليتاريا، أو بالأحرى في مجرى كلامه عنها. أنجلز صرف النظر عن الموضوع كله ببعض الملاحظات التي علق بها على انشغال توماس كارليل الأساسي به، وقال بأن الحوافز التي تحرك الناس في المجتمع الاشتراكي ستكون مختلفة تماماً عن تلك التي كانت تحركه في الماضي، فلا يكون هناك بالتالي أي مكان أو سبب للخوف من السلطة، أو سوء استخدام السلطة. لهذا كانت الخدمة الأساسية التي قدمها غرامشي للفكر الماركسي هي «صياغة نظرية سياسية ماركسية مما كانت تنطوي عليه ضمناً كتابات ماركس». في مجرى ذلك خلص غرامشي إلى نتيجة(52) لا تعترف فقط بأن السياسة تشكل نشاطاً مستقلاً في سياق قوى مادية تاريخية متطورية، بل أن «السياسة هي النشاط الإنساني الأساسي، الوسيلة التي يتصل بها الوعي الواحد مع العالم الاجتماعي والطبيعي في جميع أشكاله»(53).

إن توكيد غرامشي على السياسة نتج عن الوضع التاريخي الذي عاش وشارك فيه كقائد فكري يلتزم بحركة بروليتارية جماهيرية ـ في تورين ـ أثناء الحرب العالمية الأولى والأعوام التي أعقبتها مباشرة. إيطاليا مرت في ذلك الوقت في صراع كبير بين قوى اليسار وقوى اليمين انتهى بانتصار الفاشستية عام 1922. إنه شاهد، كعضو رئيسي في الحزب الاشتراكي أولاً، ثم الحزب الشيوعي، فشل حركة عمال جماهيرية ثورية، وصعود الفاشستية الرجعية المدعومة بقسم كبير من طبقة العمال نفسها. هذه التجربة التاريخية دفعت غرامشي إلى صياغة نظرية ماركسية حول الدولة، «المركب الكامل للأنشطة العملية والنظرية التي لا تبرر به الطبقة الحاكمة سيطرتها فقط، بل تعمل به أيضاً على كسب الموافقة الفعالة من قبل الذين

تحكمهم»(54). غرامشي يرفع، في الواقع، الوعي إلى صعيد جديد بارز «في فلسفة التطبيق» أو الممارسة، كما كان يسمي الماركسية، ويرى أن السيطرة على هذا الوعي تعني نطاقاً مماثلاً، أو حتى أهم للصراع السياسي مما هي عليه السيطرة على قوى الإنتاج نفسها. «علاوة على ذلك، هناك افتراض آخر لفلسفة التطبيق أصبح هو أيضاً منسياً ويقول إن المعتقدات الشعبية وأفكار مماثلة تشكل هي نفسها قوى مادية»(55)؛ فالدولة التي «تعمل كأداة للهيمنة البورجوازية يجب أن تكون مشاركاً صميمياً في الصراع لأجل الوعي»، فالنمو البورجوازي لا يتحقق بنمو قوى الإنتاج فقط بل «في الهيمنة أيضاً في نطاق الوعي، ودون هذه السيطرة في الصراع حول الوعي، تتجه البورجوازية إلى الاعتماد على سلطة الدولة القمعية كوسيلتها الأولى في توكيد سيطرتها»(56).

هذه الأسباب التي ذكرناها في تفسير غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد لا تستنزف طبعاً «جميع» الأسباب التي يمكن الرجوع إليها لهذا الغرض، ولكن مجال الدراسة لا يتطلب أكثر من ذلك، وخصوصاً لأنها تمثل الأسباب الأساسية لهذا «الغياب». ولكن بين الأسباب الأخرى التي نستطيع الإشارة إليها يمكن القول إن فكرة المجتمع الجديد تعبر عن حوافز ورغبات ومثل أخلاقية إنسانية عميقة الجذور والأبعاد تتطلع إلى الخلاص النهائي من شرور المجتمع أو العالم الذي يحيا فيه الإنسان. ولكن بما أن التخطيط الموضوعي العقلاني لهذا المجتمع الجديد يعني التفكير بنواح وضرورات عملية يجب القبول بها وبما يترتب عليها من تسويات تتنافى مع طبيعة هذا المجتمع وفكرة الخلاص التي يقوم عليها، فإن الابتعاد عن الإنشغال بها والتركيز عليها يصبح أمراً يفرض ذاته تقريباً بشكل عفوي.

المقاصد العليا التي تمثلها هذه المذاهب وتدعو إليها في فكرة المجتمع الجديد هي أيضاً مقاصد شاملة بعيدة المدى، وهذا يبرز بوضوح الصعوبة في تحديد الطريق إليها وكيفية تنظيمها، ثم إن التخطيط لها في هذا الصعيد يعني نتائج غير مقصودة والانتهاء في حالة قد تتغاير جذرياً مع الحالة التي كان يتجه إليها التخطيط. ولكن لو كانت هذه المقاصد من النوع المحدود، المتواضع، القصير المدى، لكان من الممكن والأسهل نسبياً الانشغال بها عملياً والعمل على تنظيم تحقيقها. علاوة على ذلك، إن الناس ينشغلون عادة وأساسياً بمقاصد مباشرة، ولهذا فإنهم بعد انتهاء ما يمكن تسميته بالمرحلة الديناميكية للمذهب، يتخلون عن النضال والعمل في سبيل المقاصد البعيدة التي يمثلها المذهب أو فكرة المجتمع الجديد، ويرجعون إلى تلك المقاصد المباشرة يركزون نشاطهم عليها، وهذا يعني عدم الانشغال الطويل بمشكلة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد.

وأخيراً يمكن القول أيضاً إننا عندما ندرس فكرة المجتع الجديد كمثال ديمقراطي نجد أن هذا المثال كان يعبر أولاً عن ذاته كرفض، وتمرد. هذه سمة أساسية واضحة ابتداءً من الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر. برغسون يكتب في هذا الموضوع مؤكداً على هذه الناحية «المثال الديمقراطي دخل إلى العالم بشكل خاص في صورة احتجاج. كل جملة في «إعلان حقوق الإنسان» كانت تحَدِّياً في وجه تعسف ما. فالمسألة كانت وضع نهاية للآلام التي لا تحتمل»(57). إننا لا نستطيع أن نحدد المناخ الجديد دون معارضة المناخ الملوث السابق،

والمجتمع الجديد يستطيع أن يحدد ذاته بوضوح صريح وسهل الفهم نسبياً في هذا النقض وليس في وصف بنية الحياة الجديدة التي يرمي إليها. فالتحديدات السلبية لما لا نريد تكون دائماً، كا نعرف من التجربة الفكرية، السياسية، والإيديولوجية، أكثر سهولة ووضوحاً، وأقرب منالاً من التحديدات الإيجابية لما نريد. إن تحديد معنى الحرية، مثلاً، كان يستقطب عندما يكون من النوع الأول اتفاقاً عاماً وموقفاً موحداً بين الناس المتمردين والثائرين على وضع أو نظام ما، ولكنه كان يخسر هذه القدرة على الاستقطاب الموحد عندما يكون من النوع الثاني. التحديدات السلبية التي تقاوم واقعاً ما تستطيع عادة أن تحقق الاتفاق في مجرى المناقشة لها، ولكن التحديدات الإيجابية لما يجب أن يكون، أو يحل محل الواقع، تكون عادة مصدر سوء تفاهم مستمر.

هذه الأسباب المختلفة التي وقفنا عندها توفر تفسيراً عاماً لغياب «الآلية المنظمة للمجتمع الجديد»، وهي تكشف أن هذا الغياب لم يكن اعتباطياً، كما قد يبدو لأول وهلة، ولا ينتج عن إهمال للموضوع أو تجاهل له، بل يعود إلى أسباب مهمة عميقة الجذور تمتد إلى طبيعة المذاهب السياسية الحديثة التي رجعنا إليها، وإلى المواقع الفلسفية التي تنطلق منها، وإلى علاقتها بفكرة المجتمع الجديد. غياب الآلية المنظمة لهذا المجتمع يكشف بالتالي بقوة أكبر وإدراك أعمق عن طبيعة هذه العلاقة ومعناها.

4-6

أزمة الآلية الليبرالية

مراجعة فكرة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في المذاهب السياسية الحديثة دلت بوضوح، كما رأينا، على أن هذه الآلية مفقودة فيها كلها باستثناء الليبرالية والنظرية الجماهيرية. هذه المذاهب كانت، في الواقع، تطرح ذاتها كنقيض لليبرالية وتحاول أن تنتزع منها المد التاريخي الذي كانت تمثله، وذلك بالتوجه إلى مجتمع جديد يقوم على الديمقراطية المباشرة التي تتناقض جذرياً معها، ولكن ما كان ينقصها كان الآلية الملائمة لهذا المجتمع أو للديمقراطية المباشرة التي تعتمدها كقاعدة له. فمنذ إسقاط النظام القديم والملكية المطلقة ودعوتها إلى دولة جديدة تكون محدودة السلطة جداً، يقتصر دورها على الحد الأدنى منها أو بعض الوظائف الأساسية العامة، كانت الآلية البرلمانية التمثيلية التي قالت بها الليبرالية كأساس للدولة الجديدة، هي الآلية التي تنشغل بها هذه المذاهب كنقيض لها، ولكن دون أن توفق إلى بديل حقيقي عنها. «الأفكار الحديثة الغير ليبرالية، كالمذاهب الاشتراكية، وخصوصاً الماركسية، كانت تحدد ذاتها كلها بالنسبة إلى الليبرالية الاقتصادية، في معارضتها وكنقيض لها»(1). ولكن بما أن هذه المذاهب الأخرى لا تملك آلية خاصة بها في تنظيم المجتمع الجديد، فإنها كانت تنطوي على ضعف أو نقص عند المقارنة مع الليبرالية(2). فعصر التنوير كان يعتقد أن الديمقراطية غير ممكنة خارج جماعة صغيرة - وهي بالتالي - غير صالحة لمجتمع كبير. هذا الاعتقاد كان يشكل مبدأ أساسياً فيه، تعبر عنه جميع اتجاهات ذلك العصر من روسو إلى مونتسكيو، إلى ڤولتير. المذاهب الأخرى ذهبت إلى أبعد من ذلك، وصاغت ذاتها وكأن المجتمع الجديد هو مجتمع لا يحتاج كما رأينا في سياقات مختلفة، إلى آلية منسقة ومنظمة لأنه يعني في ظهوره ذاته زوال الأوضاع والأسباب التي تفرض آليات كهذه. إنه مجتمع يوحي، على الأقل، أنه لا يحتاج بالتالي إلى هذه الأخيرة. «هذه المذاهب كانت ترى، بكلمة أخرى، أن لا حاجة هناك إلى تقديم بديل عن آلية الدولة أو السلطة التي تقول بتدميرها»(3).

هذه المذاهب هي التي هيمنت على الحياة السياسية الحديثة، الصراعات الإيديولوجية، والنزاعات الفكرية التي رافقتها. من الممكن القول وبكلمة أكثر دقة تاريخية، في الواقع، «أن

الليبرالية والاشتراكية فقط تهيمنان على هذه الحياة وأن المذاهب الأخرى كانت تحدد ذاتها، تجد وتعين مواقعها بالنسبة إليها...»(4). الاشتراكية الديمقراطية كانت من حيث الآلية جزءاً من الليبرالية لأنها تبنت آليتها، والاشتراكية الشيوعية اعتمدت على آلية الحزب، ولكن كآلية انتقالية إلى المجتمع الجديد، وليس كآلية منظمة لهذا المجتمع. لهذا كانت الليبرالية وحدها التي تتميز بآلية متكاملة خاصة بها، هي الآلية التي هيمنت حتى الآن. الشيوعيون كانوا لمدة طويلة يتهمون الاشتراكيين الديمقراطيين بالانحراف والانتهازية لأنهم شاركوا في الآلية الليبرالية، الآلية التمثيلية الديمقراطية البورجوازية «... الانتهازيون الذي يمثلون الديمقراطية الاشتراكية الحالية قبلوا الأشكال السياسية البورجوازية للدولة الديمقراطية البرلمانية كالحد الذي لا يجب تخطيه، إنهم ضربوا جباههم وهم يصلون أمام هذا «النموذج» واتهموا بالفوضوية كل رغبة بتدمير هذه الأشكال»(5). ولكن الأحزاب الشيوعية نفسها انضمت في ما بعد إلى هذه «الانتهازية» في المجتمعات الغربية، والآن نجد أن الدول الجديدة التي أسفر عنها سقوط الاتحاد السوفياتي تركز جهودها على ممارسة هذه «الانتهازية» وتتطلع إلى تحقيقها كغاية أولى لها.

الماركسية حلت، في أسوأ أشكالها، محل أشكال الرأسمالية البدائية، كما حدث في روسيا، وأقامت مكانها جماعية* بيروقراطية كانت قمعية أكثر منها. «... في الديمقراطيات البرلمانية تمّ استبدال هذه الاستراتيجيا، كما حدث في فرنسا وإيطاليا مثلاً، بالتخلي عن الوسائل الثورية وقبول الوسائل البرلمانية في الوصول إلى السلطة. هنا، وفي أمكنة أخرى كما نجد في أمريكا اللاتينية، كانت الأحزاب الشيوعية تتجه إلى دعم البرلمانية البورجوازية ضد مختلف الحركات التي تبنت حرب العصابات والمعارضة خارج البرلمان»(6) لهذا ليس من الغريب أن يظهر عدد متزايد من المفكرين الماركسيين في العقود الأخيرة - أي قبل سقوط الشيوعية السوفياتية - من الذين كانوا يتجهون إلى آلية «الدولة البورجوازية» نفسها، أي إلى الليبرالية أو الديمقراطية التمثيلية كآلية منظمة للمجتمع الاشتراكي الجديد. هؤلاء يقولون إن الدولة البوجروازية هي نتيجة الصراع الطبقي والمكان الذي يحدث فيه هذا الصراع. فهذا الصراع غيّر إلى حد ما طبيعة هذه الدولة فأصبحت دولة تهيمن عليها بشكل ما البورجوازية، ولكنها ليست دولة بورجوازية كما كانت سابقاً، لأن هذا الصراع عدل جداً من طبيعتها، ولكن الإنتقال إلى الاشتراكية هو وحده الذي يستطيع تطوير هذا الاتجاه وتعميق هذه الديمقراطية، لهذا فإن الاشتراكية الديمقراطية تعني الاحتفاظ بالديمقراطية التمثيلية كأحد الأسس التي تقوم عليها. بعض هؤلاء المفكرين لا يقفون هنا بل ينتقلون إلى القول بأن الديمقراطية تتجاوز المؤسسات الموجودة إلى حركات اجتماعية ذات قواعد جماهيرية عريضة تشارك سياسياً داخل أجهزة الدولة وخارجها، في إدارة المصانع، السيطرة على أوضاع العمل، إلخ... مؤسسات كهذه تقوم على أساس جماهيري هي التي تحدد عندئذ، كما نبّه كثيرون، الديمقراطية وتسيطر على الدولة نفسها(7).

Collectivism *

هذه الملاحظات حول تبني الآلية الليبرالية البرلمانية التمثيلية على نطاق واسع يمكن أن توحي بأن هذه الآلية تعيش في عصر ذهبي، وأن هيمنتها مستقرة. هذا يشكل انطباعاً خاطئاً جداً لأن هذه الآلية تجابه، في الواقع، أزمة تواجهها بتحديات ومخاطر تهدد وجودها، بل تنبىء بنهاية هذا الوجود في قناعة عدد كبير من المفكرين الذين ينتمون إليهاأو يتعاطفون معها، وليس فقط الذين يرفضونها من حيث المبدأ والمنطلق. فالكلام عن هذه الأزمة - أو حتى المأزق - أصبح، في الواقع، يمتد إلى قطاعات فكرية واسعة مختلفة في مجالات الفكر السياسي الحالي، ويشكل بقدر كبير حديث هذا الفكر*. إننا نقول أزمة الليبرالية لأن هذه الأخيرة وصلت في تحولها أو سيرورتها إلى نقطة أصبحت تراوح فيها في مكانها، في مواجهة تناقضات لا تبدو قادرة على تجاوزها إلى صعيد تاريخي خلاق جديد، منعطف تاريخي تتجاوز فيه ذاتها. في هذا المعنى يمكن حتى الكلام عن مأزق الآلية الليبرالية، عن طريق مسدود ترتطم به.

إن الفكرة التي رافقت الليبرالية في طورها الديناميكي السابق والقائلة بسيادة عقلانية على الوسط الخارجي وحتى على الذات الفردية نفسها، هذه الفكرة أصبحت في أزمة خانقة، تراوح في مكانها عاجزة عن تحقيق هذه السيادة أو حتى على التدليل على أنها ممكنة، سواء كان في الصعيد الأول أو الصعيد الثاني. لقد أشرت في سياق سابق الى أن العلوم الاجتماعية والنفسية الحديثة كشفت أساسياً أن هذه النظرة العقلانية لا تنطبق على الفرد أو الحياة الاجتماعية السياسية. ولكن الفكر السياسي الحديث كان متأخراً في الاعتراف بهذا التطور وإدراك ما يترتب عليه من نتائج سياسية. الحرب العالمية الأولى كانت تمثل هذا المنعطف. «المحللون السياسيون لم يقدروا قطّ، على أي نطاق واسع، علم النفس، على الرغم من أن فرويد وأتباعه كانوا قد قدموا دراسة منظمة (Systmatic) لمفهوم اللاوعي والعدوانية اللاواعية، قبل انفجار الحرب العالمية الأولى. الانشغال بالعوامل النفسية الأساسية للديمقراطية عبّر عن ذاته فقط نتيجة حدوث تلك الحرب»(8). السؤال الملح الذي أخذ يطرح ذاته آنذاك، في أعقاب الحرب، كان: كيف يمكن الاحتفاظ بفكرة الديمقراطية أو التمسك بالحياة السياسية التي تترتب عليها في وسط تلك اللاعقلانية التي كشفت عنها تلك الحرب والحكومات المسؤولة عنها؟ هذا السؤال دفع المحللين السياسيين إلى دراسة مباشرة للحوافز العدوانية الكامنة في الإنسان، وللعلاقة بين الشخصية والسياسية(9). فرويد كان يقارن «الانا الواعية» (Ego) برجل يمتطي حصاناً، ويرى أن عليه أن يكبح باستمرار قوة الحصان المتفوقة. «إن الحيوان في داخل الإنسان يهدد» كما يكتب، «بإسقاط الراكب الذي يمتطيه». فرويد أراد بذلك أن يدل على ميل الإنسان إلى التدمير وطاقته عليه، ولكن هناك أيضاً علماء نفس كبار عارضوا هذا الاتجاه وظلوا يعتقدون، رغم ما كشفت عنه تلك الحرب، بأن من الممكن لهذه العقلانية التي قالت بها

* هنا سأكتفي فقط بالوقوف عند بعض جوانب هذه الازمة، او بالأحرى هذا المأزق الخانق، في ضوء علاقتها المباشرة بموضوعنا الحالي، ولكن في جزء قادم من دراسة «التاريخ: دورات ايديولوجية، وبعنوان «الدورة الليبيرالية»، سأعود بشكل موسع جامع الى الموضوع، وأحلل بطريقة منظمة (Systematic) الابعاد المختلفة لهذه الدورة، القوى والتحولات والتناقضات او بكلمة أخرى الجدلية الموضوعية التي تشكل هذه الدورة وتنقلها بالتالي من الولادة الى الموت، او من البداية الى النهاية. ولكن في دراسة أخرى «أزمة الليبرالية»، سأركز بشكل خاص على جميع ابعاد الآلية الليبرالية.

الديمقراطية في نماذجها المختلفة أن تمارس سيادتها، أو على الأقل أن تمارسها بقدر يضبط إلى درجة ما سلوك الإنسان والحياة السياسية. إن هاينز هارتمان وأتباعه، مثلاً، الذين يتخذون من «الأنا الواعية» منطلقاً لهم، يرون أن العقل يوسع من هيمنته على وسطه، أن الإنسان يحقق سيطرة أحسن على هذا الوسط وعلى ذاته نفسها، وهي سيطرة تكشف عن وجودها في تطور الفرد وفي التاريخ الإنساني ككل. ما حدث من تطورات في ما بعد (لا مجال للدخول فيها هنا) يدل، كما يبدو، على أن تفاؤل اتجاهات كهذه كان، على الأقل، مبالغاً به. إن صحت هذه النظريات حول اللاعقلانية الأساسية التي توجه سلوك الإنسان والحياة السياسية، تسقط عندئذ الديمقراطية الليبرالية في معناها الكلاسيكي بصرف النظر عن نماذجها.

أية مراجعة دقيقة لأشكال الفكر الليبرالي أو الديمقراطية الليبرالية الحالية التي ترمي إلى «إحياء» هذه الأخيرة في مفاهيمها الأساسية، من مفهوم «السوق»، الآلية التمثيلية، الأعمال الحرة (Entreprise) إلى مفهوم سيادة الفرد العقلانية على ذاته، تدل على أن هذا الإحياء المزعوم هو إحياء أجوف، هذه المفاهيم أصبحت مفاهيم لفظية صرفة تقريباً، دون حقائق ووقائع موضوعية تعززها. «ليس هناك أي شيء جديد فيها، حتى الأدلة الجديدة غير موجودة، إنها مادة لدائنية، من البلاستيك، شيء رخيص، يقع على مسافة بعيدة تحت مستوى المناقشة التي ميزت الليبراليين الكبار في أوائل القرن التاسع عشر. من ناحية أخرى، هناك أزمة في نفس العمق تتآكل وتفتت المشروع الديمقراطي، التحريري، (وتعود إلى انحطاط الإيديولوجية الليبرالية والإيديولوجية الماركسية)... حتى الناس الذين يرغبون في العمل على تغيير الأمور يتطلعون حولهم، فلا يجدون أي اتجاه يستطيعون العمل فيه»(10) لهذا نجد أن «الحكم الذاتي الذي تقوم عليه الديمقراطية* فُرِغ من معناه الأساسي، وما يوجد وراء القشرة الشكلية هو انهيار تام جامع للقيم المدنية المشتركة التي نسميها ديمقراطية»(11).

بعد أن يحلل الأسباب الأساسية التي تشير في قناعته إلى سقوط ما أسماه «الدولة - العناية الإلهية»** أو بكلمة أخرى، دولة الديمقراطية الليبرالية الحالية، «دولة الخدمات الاجتماعية»، يكتب روزانفلون، «إننا لا نعرف حقاً، رغم الظواهر والأدلة، ما يجب عليها نهائياً أن تقوم به. فعندما نتساءل، إلى أين يجب عليها الذهاب، فإن التساؤل يعني القدرة على قول ما يجب أن يكون عليه المجتمع، إنه يعني مشروعاً لمستقبلها، أو بالأحرى بشكل أعمق، طريقة لمعالجة مستقبلها، أي علاقات يتمكن الأفراد والجماعات من تحقيقها، ويريدون القيام بذلك، يريدون أن تنمو بينهم». ولكن هذه المعاني لا تعبر عن ذاتها في هذا التساؤل(12).

اليسار الجديد - وبشكل خاص الجامعي - الذي هزّ قواعد الأنظمة الغربية، وخصوصاً في فرنسا والولايات المتحدة، كان يعبر، في الواقع عن أزمة ثقافية حضارية تسربت عميقاً إلى الديمقراطية الليبرالية وآليتها، وعكست ذاتها فيه، ولكن ما يغفله بعض الباحثين أن هذا لم يكن تطوراً جديداً أو مفاجئاً حدث لشباب هذا اليسار، بل كان يمثل امتداداً لأزمة كانت

* الكاتب يعني هنا الديمقراطية الأمريكية، ولكن كمثل عن الديمقراطية الليبرالية بشكل عام.

** L'Etat - providence

تقاسيها هذه الليبرالية في الجيل السابق، جيل الآباء والأمهات. فهي التي هيأت ومهدت لظهور ثورة هذا اليسار كمنعطف جذري بين الشباب الذين كانوا قاعدة له. إنه جيل كان قد تحدى ونبذ المفاهيم القديمة، من التي تدور حول الشخصية، إلى التي تدور حول الثقافة البورجوازية وإيديولوجيتها، إلى الأخلاق نفسها، ولكن هذا التحدي كان نقدياً، سلبياً، لا يتجاوز ذاته إلى مذهب سياسي أو نظرية جديدة تترجم ذاتها في عمل سياسي جذري. هذا النقد أو التمرد كان يمثل ما يسمى «الحداثة»*، وخصوصاً في الفن والأدب حيث كانت تعني نفس الشيء، أي قطع صلة الفنان والكاتب مع الأشكال السابقة والبحث عن أشكال تعبير جديدة. إن أحد المفكرين الأمريكيين أعطى هذا «الحافز الحديث» اسم «الثقافة ـ الخصم»** أو «الثقافة ـ المعادية». ولكن هذه الثقافة كانت تقتصر على التحرير الفكري أو الثقافي، لا تمتد منه إلى المجتمع والسياسة، أو حتى إلى إعادة البناء الثقافي في ضوء رؤيا أو مذهب جديد. ففي الأدب والفن كانت هذه الثقافة ترى أن «رسالتها هي فصل القارىء عن عادات الفكر والشعور التي تفرضها الثقافة الأوسع، وإعطائه أرضية وموقعاً يستطيع الانطلاق منها في تقييم وإدانة الثقافة التي أنتجته، أو حتى إعادة النظر فيها»(13).

هذه «العصرانية» تسربت في الفنون والأدب إلى درجة دفعت ليونال تريلينغ بأن يكتب إن «المؤرخين لهذه المرحلة سيعتبرون هذا القصد المخاصم، القصد المدمر، في الواقع، الذي يميز الكتابات الحديثة، كأمر كان مسلماً به تقريباً»(14) بما أن نقدة الثقافة البورجوازية السائدة رفضوا تحديد مواقفهم أو أنفسهم وفق «برنامج اجتماعي أو جدول أعمال محدد، فإن استياء «الثقافة ـ الخصم» كان عنصراً ثابتاً»(15) لهذا كتب أرفينغ هاو في وصف هذه الثقافة في ذلك الوقت بأن «العصراني يجب أن يحدد في ضوء ما ليس موجوداً... ضوء موقف سلبي شامل... فالعصرانية يجب أن تناضل دائماً، ولكن دون أن تنتصر تماماً، وبعد مدة ما كان يجب أن تناضل كي لا تنتصر»(16). كل جيل جديد، كما كتب البعض، يعلن اليوم بطريقة كاسحة، ولكن بعد أن يكون قد بدأ من المنجزات التي حققتها «الثقافة ـ الخصم» سابقاً، بأن الوضع الراهن يمثل روحاً محافظة وقمعية متخلفة، وهذا كان يعني تصعيد الهجوم في دائرة متزايدة الاتساع ضد البنية الاجتماعية(17).

هذه الملاحظات العابرة تدل على مناخ نفسي فكري أو ثقافي عام كان يتمرد على الثقافة التقليدية، يقتصر على النقد والتدمير، ولكن دون مفهوم واضح عن بديل يحل محل هذه الثقافة، أو طريقة يمكن الانتقال بها من ذلك إلى بديل كهذا. في الستينات كانت هذه العصرانية قد خلقت المناخ الفكري وحتى النفسي الملائم لظهور اليسار الجديد في ذلك الوقت، إنها مهدت الطريق أمامه. «في بداية الستينات لم يكن الثائرون باسم «العصرانية» منبوذين، أو جماعة بوهيمية محاصرة في المجتمع الكبير»(18). اليسار الجديد كان يعني ثورة ثقافية واسعة الأبعاد، ولكن ثورته السياسية التي اقترنت بها عجزت عن النجاح وتوكيد

---

* Modernism

** Adversary culture

وجودها. هذه «العصرانية» كما كتب هاو، «تجرد الإنسان من معتقداته ودعواته المثالية، ثم توحي له بالنمط الحديث الوحيد للخلاص: خلاص بالذات، من الذات، وللذات»(19). هذا امتد إلى اليسار الجديد وتسرب فيه. كينيستون، الذي يعتبره البعض أهم منظر للثورة الجامعية التي كانت قاعدة هذا اليسار الجديد، كتب «إن المجتمع في ذلك الوقت شاهد على صعيد عام طور حياة جديد، وأن أهم عنصر في هذا الطور كان «التوتر» بين الذات و المجتمع»(20).

على الرغم من أن موضوعنا هو أساسياً الآلية الليبرالية، فإن هذه الملاحظات المركزة على انهيار الديمقراطية الليبرالية كمذهب وإيديولوجية كانت ضرورية في إبراز إضافي للأزمة الخانقة التي تواجه هذه الآلية، و التي تعكس وتعمق في نفس الوقت ذلك الانهيار. فالعلاقة جدلية بين هذين الجانبين الأساسيين ولا يمكن الفصل بينهما.



الديمقراطية الليبرالية تعني آلية سياسية ذات مقاييس أساسية ترجع إليها في تحديد، تقييم وقياس سلوك أو «ديمقراطية» المواطنين. هذه المقاييس تتوقع منهم درجة عليا من المشاركة والنشاط السياسي، إنشغالاً مرهفاً بالسياسة يقترن بمستوى عال من المناقشة والحوار العقلاني بين جميع الاتجاهات والجماعات التي يتشكل منها المجتمع والحياة السياسية التي يمارسها، مخزوناً كبيراً من المعلومات حول هذه الحياة وقضاياها، مواقف واضحة متنوعة من هذه القضايا المختلفة التي تواجههم كمواطنين، وبشكل خاص قرارات انتخابية يقومون بها على أساس من التفكير العقلاني.

هذه هي الصورة التي تحملها هذه الآلية الليبرالية عن المواطن الناخب الذي تقول به وتحتاج إليه. فهو مواطن مشارك، عقلاني، نشيط، فعال، مسؤول. ولكن الدراسات المختلفة التي انشغلت بالموضوع، وخصوصاً التي ظهرت في العقود القليلة الماضية بشكل كثيف حول هذه الآلية أو الديمقراطية كممارسة سياسية، تدل بشكل يشبه الإجماع على أن هذا المواطن لا يحقق هذه التوقعات، وأنه كائن ليس فقط غريباً عن هذه الشروط الأساسية، بل بعيداً حتى عن الاهتمام أو التفكير بها. فالمواطن الديمقراطي، مواطن هذه الآلية الليبرالية، هو «مواطن يشارك بنشاط فعال في السياسة، يدرك قواعد المنافسة السياسية، يرتاح إليها، ويكون فعالاً في مشاركته فيها. أما قرار التصويت فإنه قرار يصل إليه المواطن في ضوء دراسة للقضايا الأساسية التي يعلن عنها الانتخاب، ويعبر عن العقلانية التي تمثل قبل كل شيء، مقياس السلوك السياسي»(21). القول إن المواطن الديمقراطي قادر بأن يمارس حقه الانتخابي ممارسة عقلانية في ما يتعلق بمصالحه لا يعني أو يدل بأنه يمارس هذه العقلانية أو قادر عليها بالنسبة للقضايا الأساسية العامة التي تنتظر منه هذه الآلية الليبرالية الانشغال بها. «فالناس قد يصوتون عقلانياً في ضوء مصالحهم ولكن نفس الدليل الذي يشير إلى ذلك يدل بقوة مماثلة الى أن ما ينقص جمهور الناخبين هو القدرة على التفكير المستقل حول السياسة العامة والنتائج العامة»(22).

في عام 1960 صدرت أهم دراسة حول هذه الميزات الأساسية التي يرتبط بها نجاح الآلية الليبرالية، ولكن النتائج التي خلصت إليها كانت سلبية لأنها رأت أن سلوك المواطن السياسي يتناقض معها(23). «إن الدراسة الأهم بين دراسات الانتخابات كانت دون شك «الناخب الأمريكي». النتائج التي وصلت إليها أكدت بشكل مفصل دقيق الفقر السياسي الذي يميز الناخب الأمريكي وجعلت من الواضح أن أكثرية الناس في جمهور الناخبين الأمريكيين لا تهتم إلاَّ قليلاً جداً بالسياسة أو بالمشاركة السياسية»(24). هذه نتيجة كانت تصل إليها باستمرار دراسات أخرى مماثلة للآلية الليبرالية والشروط التي تفترض وجودها. «إن النتائج التي خلصت إليها دراسات أخرى مماثلة للآلية الليبرالية والشروط التي تفترض وجودها. «إن النتائج التي خلصت إليها دراسات الانتخابات في مجرى أربعين عاماً من النجاح تقول إن جمهور الناخبين ليسوا على مستوى المهمة التي توقعتها الديمقراطية منهم. هذه الدراسات تخلص إلى القول بأن الأسباب التي تدفع هؤلاء إلى اختيار المرشحين ترتبط بقدر ضئيل بالنظام السياسي ولا تنشغل إلاَّ قليلاً بالحياة السياسية نفسها»(25) وما يستوقف النظر في هذه الدراسات ويجب التنبيه إليه لانطوائه على مغزى تاريخي كبير هو أن ظهورها تطابق مع ظهور دراسات أخرى حول أزمة الديمقراطية الليبرالية السياسية والإيديولوجية أو، بكلمة أخرى الحضارية، وهي أزمة تشير إلى مرحلة انهيار، أو انخطاط حضاري دخلت فيها. هذا يدلل في دوره، على العلاقة التي أشرنا إليها أعلاه بين التركيز على عجز الآلية الليبرالية عن تحقيق التوقعات الليبرالية، وبين هذه الليبرالية كمذهب سياسي وإيديولوجية.

«إن نسبة الناخبين القادرين على اتخاذ قرارات عقلانية حول القضايا الأساسية العامة، حتى عندما تكون الخيارات واضحة تماماً، هي دائماً صغيرة نسبياً، ولكن ما هو أهم هو أن هذا النوع من السلوك السياسي أصبح واضحاً بالضبط في وقت أصبحت فيه أكثرية الديمقراطيات الانتخابية تعاني مشاكل سياسية قاسية»(26). هناك في الواقع، دراسات عديدة ظهرت بشكل خاص في شمالي أمريكا، ودللت على أن الناخبين لا يهتمون بالسياسة، يشعرون بعداء لها، يكشفون عن درجة كبيرة من الجهل بالقضايا العامة اتي تنشغل بها، وأن نسبة الذين ينشغلون بقوة بهذه القضايا الأساسية، وبالسياسة نفسها تقل عن ثلاثين في المائة(27). «التصويت لقادة سياسيين على صعيد المجتمع ككل ـ باستثناء الانتخابات المحلية من هذا الدليل ـ أصبح من حيث الممارسة العملية طقساً عاماً تقريباً، يقوم به الناس بالحد الأدنى من مسؤولياتهم السياسية، ويضفون به الشرعية السياسية على النظام السياسي الموجود. من الممكن في الواقع تجميع الكثير من الوقائع الموثقة جيداً لدعم هذا القول. إن قطاعات كبيرة من الشعب حتى في أكثر المجتمعات الحديثة تطوراً لا تعرف شيئاً تقريباً عن نظامها السياسي أو عن أية قضية بين القضايا السياسية السائدة، إنها لا تعبر عن أي اهتمام بالسياسة، وعندما تقوم بذلك فإن الاهتمام يكون محدوداً جداً. إنها نادراً ما تناقش أية موضوعات سياسية مع الآخرين، تتجنب الأخبار السياسية، ولا تفضل حزباً على حزب آخر. بعض البحوث الموثقة دللت على أن نصف الناخبين تقريباً في الولايات المتحدة لا يملكون الكفاية على المشاركة بأي معنى صحيح في الانتخابات العامة، أو يهتم بدرجة كافية بهذه المشاركة»(28).

الوسائل الإعلامية التي تستخدمها الدولة والحياة السياسية ككل بلغت درجة من الفاعلية والإحكام تستطيع بها أن تشل إمكانات الفكر النقدي والاستقلال الفكري في المواطن بشكل عام. «الطرق التي تتكون بها القضايا والإرادة الشعبية حول أية قضية هي، كما يكتب شامبيتر، مماثلة بالضبط لطرق الإعلانات التجارية، فنحن نجد نفس المحاولات التي ترمي إلى الاتصال باللاوعي، ونجد نفس الوسائل التي تخلق روابط ملائمة وغير ملائمة تزداد فاعلية بقدر ما تقل عقلانية. إننا نجد نفس المراوغات والتحفظات، ونفس الخداع في خلق الرأي بالتوكيد المتكرر الذي ينجح بالضبط مع اتساع المدى الذي يتجنب فيه الدليل العقلاني وخطر إيقاظ إمكانات الشعب النقدية»(29). ثم يضيف في مكان آخر «ليس هناك من شيء أسهل من تجميع قائمة غير اعتيادية من الأعمال الفاشلة التي تنتج عن الأداة الديمقراطية»(30). هذه الأداة التي يشير إليها شامبيتر هي طبعاً الآلية الليبرالية التمثيلية البرلمانية. هذه الآلية أخذت تخلق، في الواقع، «بربرية سياسية» في المجتمعات الصناعية المتقدمة، وخصوصاً في أمريكا، ترافقها «بربرية فكرية» تعززها.

ما يميز من ناحية أخرى الآلية الليبرالية هو أن مؤسساتها التمثيلية التي تعمل بها لا تمارس حقاً السلطة، ولهذا فإن التمثيل الذي تزعمه هو أسطورة. ففي أي بلد من بلدان الديمقراطية الليبرالية الغربية سواء كان ذلك في أمريكا وكندا، أو فرنسا وإيطاليا، إلخ... نجد أن أعمال الدولة الحقيقية تتم خارج هذه المؤسسات وإستجابة لقوى كامنة وراءها، وأن الآراء التي تصدر عنها تمثل مصالح قائمة في ذاتها تمارس نفوذها عليها، وتصدر إليها التعليمات والتوجيهات التي تعمل بموجبها. فمن المكاتب البيروقراطية إلى اللجان الاختصاصية، إلى المستشارين الخبراء داخل الدوائر الحكومية، إلى المؤسسات المالية، الاحتكارات الإعلامية، الوسائل التثقيفية، والمصالح الخاصة، إلخ... تكمن القوى الحقيقية التي تشكل وتوجه المؤسسات التمثيلية التي تعمل بها هذه الآلية الليبرالية، والتي يقتصر عملها أساسياً على الاجتماع والكلام قصد خداع الشعب والاحتيال عليه، أو بغية تمثيل دور معين يفوض إليها من الخارج فتحاول ما استطاعت تنفيذه لأن إعادة انتخاب أعضائها يرتبط بهذه القدرة على تمثيل هذا الدور.

إن توسط الأحزاب لا يوفر أو يضمن استقلال آراء أكبر عدد ممكن من الناس كما تعلن الآلية الليبرالية، بل يضع الناخبين أمام آراء، قد تكونت، آراء صاغها آخرون. «امتلاك رأي» يعني كما قال نيتشه، الاختيار بين خمسة آراء أساسية، وهو اختيار تفرضه اللعبة البرلمانية نفسها. إن نيتشه شهّر، في الواقع، بما أسماه أكذوبة الانتخاب العام المزعوم(31). لهذا نجد هناك عدداً من الباحثين النقدة في الغرب يقولون كما يكتب هوبلر، إن «النظام الذي يسود في الغرب وبلدان العالم الثالث هو، رغم الظواهر نظام يمثل «الاستبدادية»* وليس الديمقراطية. هناك فروق كبيرة في الأنظمة الاستبدادية في الشرق والغرب، ولكنها ليست كبيرة كما يفترض عادة. على الرغم من أن مشاكل الديمقراطية قد تتخلل لغة السياسة وخصوصاً

Authoritarianism *

مماحكاتها، فإن الاستبدادية هي التي توفر المضمون. فالبنية التحتية للسياسة في أفريقيا، من تانزينيا إلى أنغولا، وفي أمريكا اللاتينية، من كوبا إلى البرازيل، وفي البلدان النامية، من مصر إلى الصين، وفي الغرب، من أمريكا إلى روسيا، تمتد من جذور وقضايا مماثلة، في مؤسسات تكذب وجوه التماثل بينها الاختلافات التي يتم الإعلان عنها بضجة كبيرة»(32). ثم يضيف، هناك من يقول، مثلاً، «إن الأمم النامية الحالية يجب أن تكون أشد المدافعين عن السيادة، وهي كذلك، ولكنها أيضاً أشد المناصرين في العالم للأمم المتحدة. علاوة على ذلك إنها أقوى دعاة العالم لنظام عالمي». إن تمييز هذه الأمم بهذه المقومات يمكن أن يضفي عليها شرعية ديمقراطية أكثر من بعض الديمقراطيات الغربية نفسها(33).

هيربرت سبنسر نفسه، أحد كبار الفلسفة الليبرالية في أواخر القرن التاسع عشر، أنبأ في أواخر حياته بالأزمة الحالية التي تغمر الآلية الليبرالية عندما شجب كخرافة تعبر عن استبدادية «إلهية»، وذلك في «الإنسان ضد الدولة»، ما تفترضه الليبرالية من حق إلهي للبرلمانات، وما تتضمنه، من حقوق إلهية للأكثرية. فعلى الرغم من أن الناس تخلوا عن النظرية السابقة حول مصدر سلطة الدولة، فإنهم احتفظوا، كما يكتب، بالاعتقاد بهذه السلطة الغير محدودة التي رافقت بحق النظرية السابقة. فتلك السلطة الغير مقيدة على الرعايا، والتي كانت تنسب إلى حاكم فرد عندما كان يعتبر نائباً عن الله، أصبحت تنسب الآن إلى البرلمان الحاكم(34). وجايمس ماديسون نفسه، الذي كان من أهم «الآباء المؤسسين» للجمهورية الأمريكية، والمسؤول الفكري الأول عن صياغة الدستور ونظريته، كتب «إن الانتخابات الشعبية المتكررة لا تقدم ضابطاً خارجياً كافياً لمنع ظهور الاستبدادية»(35).

المخاطر الأساسية الأخرى التي تكشف عنها الديمقراطية التمثيلية أو الآلية الليبرالية، التي يعود إليها باستمرار نقدتها من الذين يقولون بها وينتصرون لها، ترتبط بهذه النتائج الاستبدادية التي تنتج عنها أو تترتب على ممارستها. إنها أولاً، إمكان تحول سلطة الأكثرية إلى سلطة اعتباطية وقمعية تتناقض مع القيم التي تنطلق منها، ثانياً، تحول سلطة ممثليها إلى سلطة نخبات تعمل بعيدة عنها، ثالثاً، تحول هذه النخبات إلى نخبات انتهازية تنشغل بمصالحها واستمرارها في السلطة على حساب مصالح الشعب، ورابعاً، تحول حقوق وحريات (وواجبات) الشعب من حقوق وحريات حسية إلى مفاهيم مجردة وهو تحول يعني انحسار انشغال المواطن الجدي بالممارسة الديمقراطية ومسؤولياتها مما يعزز المخاطر أو الانحرافات السابقة التي تشوه عمل الآلية وتمسخ طبيعته.

دعاة الديمقراطية الليبرالية كانوا يميلون إلى الانشغال بالمبادىء والاجراءات الملائمة للحكم الديمقراطي، أي الآلية المنظمة له، ولكن في تركيزهم هذا وجهوا الاهتمام بعيداً عن دراسة العلاقة بين الحقوق الشكلية والحقوق الفعلية، بين الالتزام بمعاملة المواطنين ككائنات حرة ومتساوية وبين ممارسات لا تحقق ذلك بدرجة كافية، بين مفاهيم حول الدولة كسلطة مستقلة من حيث المبدأ وبين أعمال تقوم بها في خلق العلاقات الغير متساوية في الحياة اليومية، بين مفاهيم عن الأحزاب السياسية كبنى ملائمة لتجسير الفجوة بين الدولة والمجتمع،

وبين عدد كبير من مراكز السلطة ولكن دون أن تستطيع هذه الأحزاب وقياداتها أن تحقق ذلك، بين مفاهيم حول السياسة كقضايا حكومية وبين أنظمة للسلطة تتكر هذه المفاهيم(36).

❖ ❖ ❖

تناقضات وانحرافات كالتي أشرنا إليها دعت أعداداً كبيرة من الباحثين، واتجاهات سياسية وإيديولوجية مختلفة إلى الاعتراف بالصعوبات الكبيرة التي تعترض الآلية الليبرالية، بالعجز أو حتى الفشل الذي تكشف عنه، أو بكلمة أخرى، بالأزمة الشديدة التي تواجهها، هذا إن لم نقل الطريق المسدود أو المأزق الذي تصطدم به. هايك مثلاً، الذي يمثل النقد الليبرالي الجديد الذي يؤكد على الحرية والإرادة الحرة كالمنطلق - المقياس، ينتقد بشدة جميع أشكال التدخل المتزايد للآلية الليبرالية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وليس فقط السياسية، جميع المحاولات السياسية التي تعمل على تخطيط حياة المجتمع وتنظيمها، كما نجد في دولة الخدمات الاجتماعية، ويعتبر أن هذه المحاولات تضاعف اعتباطية السلطة السياسية لأنها تعني أجهزة ومؤسسات بيروقراطية تنتهي الى سلطة قمعية بصرف النظر عن نوايا البيروقراطيين أو الممثلين السياسيين. كل محاولة منسقة في تنظيم حياة وأنشطة الأفراد هي بالتالي سلطة استبدادية. هذا لا يعني، كما يضيف هايك، أن ليس هناك من «مقاصد اجتماعية» يجب العمل لها إن نحن فهمنا من هذه العبارة «تطابق المقاصد الفردية» بل إن من الضروري اقتصارها على مجالات تمثل موافقة عامة. السلطة تتحول، خارج هذا النطاق، إلى هجوم على حرية المواطنين ونقض لحقهم بأن يكونوا هم المسؤولين نهائياً عن مقاصدهم الخاصة(37).

نوزيك، الذي يعبر عن نفس الفلسفة السياسية، التي يعبر عنها هايك، يكتب في «دولة الحد الأدنى» إن الدولة هي إطار ضروري للحريات والحقوق الفردية، فالأفراد فقط يستطيعون تحديد حاجاتهم، وبقدر ما يقل تدخل الدولة في حياتهم بقدر ما تكون حياتهم أحسن. «دولة الحد الأدنى» تناقض بالتالي مع أي تخطيط اقتصادي، اجتماعي أو سياسي، أي تخطيط مفضل، وأية إعادة لتوزيع الموارد. فالدولة تتجاوز حدودها المشروعة عندما تتحول إلى أداة في تعزيز أو تحقيق المساواة سواء كانت في الفرص أو النتائج. لهذا فإن الدور الصحيح للدولة الديمقراطية الليبرالية يقتصر على قيامها بحماية المواطنين من السرقة، الاحتيال، انتهاك العقود، والاحتكام إلى القوة، فالدولة يجب أن تحتكر وسائل القوة كي تستطيع حماية الحقوق الفردية في حدود جغرافية معيّنة(38).

الاثنان، هايك ونازيك، يؤكدان بكلمة أخرى أن التحديد الدقيق «للآلية التي تستطيع خدمة عدد كبير من المقاصد»(39) يمكن أن يجعل الاتفاق بين المواطنين محتملاً. أما هذه الآلية فإنها مرادف لتنظيمات غير تدخلية وغير توجيهية، توفر مرجعاً ثابتاً يمكن الاعتماد عليه في تنسيق أنشطة الأفراد. فعلى الرغم من أن الأفراد وحدهم يستطيعون تحديد حاجاتهم ومقاصدهم فإن تنظيمات من هذا النوع - وخصوصاً المماثلة للدولة - تستطيع من حيث المبدأ أن تسهل السيرورات التي يستطيع بها هؤلاء أن يعملوا بنجاح على تحقيق

مقاصدهم(40). هنا يلتقي اليمين الليبرالي المحدث باليسار الجديد، فكلاهما يدعو من زوايا ولأسباب مختلفة إلى تقليص دور الآلية الليبرالية التي تستخدمها دولة الخدمات الاجتماعية إلى أكبر درجة ممكنة، وحتى إلى زوال هذه الدولة نفسها. الأول يريد هذا التقليص ليس فقط على صعيد سياسي بل اقتصادي اجتماعي أيضاً، في حين أن الثاني كان يريد توسيع هذا الصعيد، ولكن توسيعاً يقترن بتصحيحه سياسياً بطريقة جذرية وذلك بتحويل الديمقراطية الليبرالية - أي آليتها التمثيلية - إلى ديمقراطية مباشرة.

هناك بين هذه الاتجاهات التي تنتقد الآلية الليبرالية - على الأقل كما أصبحت - تعترض عليها، تقول بعجزها، بفشلها، أو تكشف عن أزمتها، هناك اتجاه آخر تجدر الإشارة إليه بشكل خاص أيضاً، وهو الاتجاه الذي ينبه على أن هذه الآلية أصبحت بعيدة عن القيم والمثل التي كانت منطلقاً وأساساً لها، انفصلت عنها وأخذت تعمل ليس فقط كآلية صرفة، بل كآلية صرفة في الوصول إلى السلطة، في ممارستها، وفي تقاسمها بين أقليات ونخبات محدودة. هناك الآن عدد كبير من المفكرين والفلاسفة إبتداءً من ماكس ڤابر في بداية هذا القرن، من الذين يرون أن الديمقراطية - أي الديمقراطية الليبرالية الغربية - ليست وسيلة صرفة في الحكم، كما يشرح شامبيتر، بل هي وسيلة فقط في اختيار القادة السياسيين الذين يمارسون الحكم والسلطة. هذا الاتجاه يقدم هذه النظرية كبديل للنظرية الكلاسيكية التي تعني أن الديمقراطية تجسد مجموعة من المثل العليا التي تحدد معنى الإنسان والمجتمع، وتطلعات مثالية تنشغل بمشاركة المواطنين في الحياة السياسية(41).

تحول الآلية الليبرالية بهذا الشكل ينسجم، في الواقع مع الذرائعية التي تميز المجتمع الصناعي، وتشكل جزءاً منها، فهذه الذرائعية تعتبر أن علاقة الغايات بالوسائل هي علاقة خارجية صرفة، في حين أن التقليد الأقدم الذي أصبح حالياً أمراً منسياً تقريباً، كما يكتب لاش، يقول إن اختيار الوسائل الملائمة لقصد معين يجب أن يكون قادراً على الإسهام في فائدة حياة الفرد والمجتمع الذاتية. اختيار الوسائل يجب، بكلمة أخرى، أن يكون موجهاً بتطابقها مع مقاييس عليا صممت لتوسيع الطاقات الإنسانية لأجل الإدراك الذاتي والسيادة على الذات. ولكن المجتمعات الصناعية ترى أن توسيع القوى الإنسانية يعني فقط استبدال العمل الإنساني بالآلة. العمل والسياسة كانا بالتالي يفسدان وينحلان إلى تقنية صرفة نتيجة خسارة مضمونهما التربوي، ومع خسارة هذا المضمون. المجتمعات الصناعية، خسرت في الواقع، تماماً تقريباً قدرتها على اعتبار العمل والسياسة كقواعد انضباط في تكوين الشخصية. فهذه الأنشطة أصبحت تدرك الآن تماماً كوسائل في تحقيق حاجات مادية*. الأفكار الأخلاقية كانت بالتالي تخسر علاقتها بالحياة العملية(42).

---

* هنا تجدر الاشارة الى ان نقيض «العمل الذرائعي» يتمثل في «العقل العملي»، كما نجد معناه في تقليد فلسفي يعود الى ارسطو، فهذا العقل يشير، في فلسفة الأخير السياسية الى نمو الشخصية، كمال الحياة الاخلاقية والفضائل الخاصة بشتى أشكال النشاط العملي الملائمة لقصد معين. ان أعلى اشكال الممارسة العملية بالنسبة لأرسطو، وأتباعه كان السياسة التي تعمل على تعزيز وتنمية الحياة الفاضلة بمنح حقوق متساوية لجميع المواطنين وبتكريس قواعد وعادات صممت بشكل خاص لتشجيع هؤلاء على امتحان انفسهم في ضوء مقاييس اخلاقية صعبة وليس لحل مشاكل العيش الاجتماعية.

هذا الانحطاط الذي تكشف عنه الآلية الليبرالية ليس طبعاً شيئاً جديداً وحديث الظهور. ماكس فابر نبّه إليه وناقشه في أوائل القرن العشرين، رغم أنه لم يستخدم هذه العبارة، أو ينطلق من السياق الحالي الذي جاءت فيه. فابر وجد أن فكرة البرلمان كقاعدة ومحور الآلية الليبرالية التمثيلية، كمركز للحوار والمناقشة، كالمكان الذي تتم فيه صياغة برامج سياسية عقلانية، إلخ... أصبحت فكرة لا تمثل الواقع أبداً، ولا تعكس طبيعة القضايا البرلمانية الحديثة. فإن كانت هذه البرلمانات مركزاً لممارسة العقل والحوار العقلاني في وقت سابق، فإنها تحولت الآن إلى شيء آخر وخسرت ما كانت عليه. فتعميم حق الانتخاب وظهور الأحزاب السياسية كأداة في الوصول إلى السلطة وتنظيمها قادا الى سقوط المفهوم الليبرالي الكلاسيكي حول البرلمان كمكان يمكن فيه تحديد وتكوين السياسة القومية عن طريق التفكير العقلاني الذي ينقاد فقط للمصلحة العامة. فعندما ندرك طبيعة الأحزاب السياسية الحديثة فقط، نستطيع أن ندرك معنى امتداد حق الانتخاب في القرن التاسع عشر، والقرن العشرين. فبدلاً من تأمين سيادة الشعب ـ وهذه فكرة كان فابر يعتبرها ساذجة ـ نجد أن هذا الامتداد كان يقترن أساسياً بظهور نموذج جديد من رجال السياسة، وهو النموذج المهني الذي يحول السياسة إلى حرفة، فعلى الرغم من أن البرلمان يعني شكلياً الهيئة الشرعية الوحيدة حيث يمكن تكوين السياسة القومية وإقرار القانون فإن السياسة الحزبية تأتي أولاً وتعلو، في الواقع، عليه. إن حق الانتخاب يحول أساسياً ديناميك الحياة السياسية ويضيع الحزب في قلب العمل السياسي(43). فابر انتقل من ذلك إلى القول بأن الديمقراطية الليبرالية تمثل «قيصرية» جديدة، وأن ما هو مهم حول آليتها هو أنها أقامت «دكتاتورية منتخبة». ولكن رغم هذا فإن فابر لم يكن ضد هذه الديمقراطية أو معادياً لها، بل كان مؤيداً لها لأن «هذه الآلية توفر حداً أعلى من الديناميكية والقيادة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يكشف عنها المجتمع البيروقراطي الحديث»(44). ولهذا يمكن القول «إن حماس فابر للآلية التمثيليّة يعود إلى قناعة بأن العظمة القومية ترتبط بوجود قادة ذوي كفاية، وليس لأي اهتمام منه بالقيم الديمقراطية»(45). فابر كان يرى إذن، في الديمقراطية الليبربالية، آلية لامتحان واختيار القادة، فهي كالسوق التجارية، «آلية مؤسساتية» لغربلة القادة والتخلص من الضعفاء وتكريس وجود الأكثر كفاية في الصراع حول الأصوات.

كثيرون هم الذين وصلوا في ما بعد إلى نتائج مماثلة في دراساتهم للآلية الليبرالية وخصوصاً ما ترتب من نتائج سلبية على الانتخابات كأداة رئيسية تعتمد عليها في عملها. هذه النتائج التي انحرفت بهذه الأخيرة عن المقاصد الكلاسيكية التي كان يفترض بها أن تعبر عنها كان يعتبر، في الواقع، دليلاً على انحطاط الآلية الليبرالية الذي أشرنا إلى بعض معالمه الأساسية.

هنا تجدر الإشارة الى أنه أمام هذه النتائج السلبية خصوصاً اللامبالاة السياسية الواسعة الإنتشار، نجد أن عدداً من المنظرين للديمقراطية أو الآلية الليبرالية لا يرون في ذلك ظاهرة سلبية، بل ظاهرة قد تكون إيجابية، ومفيدة لاستقرار النظام السياسي الديمقراطي واستمراره. فالمشاركة الديمقراطية الواسعة يمكن، كما يقول هؤلاء، أن تقود بسرعة إلى صراع

اجتماعي متزايد، إلى اضطرابات غير ضرورية، إلى التعصب، إلخ... كما حدث فعلاً في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية(46). المجال لا يتسع لمعالجة هذا الموضوع، وهو يخرج تماماً تقريباً عن نطاق الدراسة الحالية، ولكن من الممكن القول إن هذا تفسير قاصر جداً لظهور النازية والفاشية لأنه يتجاهل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإيديولوجية التي قادت إليهما، ويتكلم وكأن العامل الأول المسؤول عن ظهورهما واستمرارهما كان مشاركة الشعب الواسعة في الحياة السياسية. آخرون يرون أن هذه اللامبالاة بهذه الحياة تكشف عن ناحية إيجابية أخرى، وهي أنها تجد أساسها في ثقة الناس بالحكام. فاللامبالاة السياسية يمكن أن تعبر عن فاعلية الديمقراطية أو الحياة الصحيحة التي تمارسها، وهي لا تتطلب من جميع المواطنين مستوى عالياً من الانشغال بها وبالحياة السياسية التي تترتب عليها. هؤلاء يتجاهلون أن استطلاعات الرأي العام كانت تدل باستمرار على أن الشعب كان يعبر ـ في العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة ـ عن موقف نقيض، أي موقف لا يثق بالحكام ويرى أن الحياة السياسية هي حياة فاسدة غير صحيحة*. وهم يتجاهلون من ناحية أخرى، أن هذه اللامبالاة يمكن أن تعود إلى أسباب أصبحت متأصلة في الآلية الليبرالية نفسها. فهي تحولت مثلاً، إلى آلية مجردة لأنها تعمل بعيدة عن حياة المواطنين وتجاربهم العملية اليومية، وذلك لأن المستويات أو الحلقات الوسطية التي تفصل بينهم وبين السلطة، مثلاً، تكاثرت وتعقدت كثيراً، مما ولد شعوراً بالعجز السياسي، وبالتالي درجة من الاغتراب واسعة الانتشار!.

إن النمو والاتساع المتزايدين، بكلمة أخرى، لهذه البنى البيروقراطية في الدولة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية وحتى الحياة الاجتماعية والثقافية نفسها كانا يعنيان، كما أشرنا في سياق سابق وكما نبّه عدد من الباحثين، الانهيار التدريجي لاستقلال الفرد الذاتي، الشرط الأساسي للآلية الليبرالية، أو بالأحرى قدرته على هذا الاستقلال وخصوصاً على مستويات هذه البنى والمؤسسات السفلى، أي خارج الدوائر العليا. هنا تجدر الإشارة أيضاً إلى دراسة ميشالز الكلاسيكية التي تمثل هذا النوع من الدراسات. ميشالز يقدم في هذه الدراسة ما أسماه «بالقانون الأوليغارشي الحديدي الذي ينتج عن طبيعة التنظيم نفسه». «فالتنظيم هو الذي يخلق سيطرة المنتخبين على الناخبين، المنتدبين، الممثلين على المفوضين، من يقول التنظيم يقول أوليغارشية»(47). ڤابر كان مقتنعاً تماماً بأن نمو البيروقراطية كان يعني تقليصاً متزايداً لاستقلال الفرد الذاتي الذي تحتاج إليه الآلية الليبرالية في تأمين الحياة السياسية التي كانت تتطلع إليها، ولكنه انتقد القانون الذي وصل إليه ميشالز، والذي يدين به له بقدر كبير، وذلك لأنه يمثل تبسيطاً كبيراً للموضوع. «فالبقرطة» تمثل ليس فقط تطوراً معقداً متعدد الجوانب، بل أيضاً تطوراً يتلاءم مع قدر من الديمقراطية السياسية وظهور القادة ذوي الكفاية القيادية(48)**.

---

* في كتاب نشر في الخمسينات بعنوان «نظام الحكم الامريكي» يخلص المؤلفان ماكدونالد، وفيرغسون من تحليلهما لطبيعة هذا النظام الى القول بأن الامريكيين الفضلاء لا يعملون في السياسة ويبتعدون عنها، هذا يدل بوضوح على انحطاط هذه الحياة.

** هذا على الارجح، تفسير خاطىء لنظرية ميشالز فهذا الاخير يقول ان «الكفاية القيادية تتناقض مع وجود هذه البنى للديمقراطية. مراجعة كتابه تكشف، كما اعتقد من ذلك.

فابر لم يعتبر أن «السيطرة الاستبدادية» للبيروقراطية أمراً حتمياً لا يمكن تجنبه، وبالتالي فإنه اعتقد أنه يجب على السياسة الحديثة أن تجد استراتيجيات تكبحها وتحد من نموها. أما المفهوم القائل بأن الدولة وبشكل خاص الأجهزة البيروقراطية التي تتشكل منها وتعتمد عليها هي تشكيلات طفيلية بالنسبة للمجتمع فكان موقفاً اتخذه ماركس وكثير من الماركسيين بعده وخصوصاً لينين. ولكن الإدارة المركزية قد تكون حتمية لا يمكن تجنبها، وهذا ما رآه فابر الذي وصل إلى هذه القناعة نتيجة تقييمه لطبيعة الديمقراطية المباشرة الغير عملية(49). هذا يعني بكلمة أخرى، أن حتمية هذه البيروقراطية المركزية تعود إلى كون أداة التجاوز وهي الديمقراطية المباشرة غير متوفرة. المفهوم الماركسي كان غير موضوعي أبداً لأنه تجاهل الواقعة التالية، وهي ظهور البيروقراطية، وتكررها بشكل متماثل في المجتمع الحديث من حيث تزايد اتساعها ودرجة التعقيد فيها مع نمو وتقدم هذا المجتمع. هذا يمكن أن يعني شيئاً واحداً وهو أنها تنتج عن طبيعة وبنية هذا المجتمع نفسه، ولا يصح بالتالي اعتبارها ظاهرة اعتباطية أو طفيلية يمكن الخلاص منها بتغيير نظام الملكية والتركيب الطبقي، أو دون تقديم آلية ديمقراطية أخرى يمكن أن تحل محلها كآلية منسقة ومنظمة للمجتمع الجديد أو الحديث نفسه.

مفاهيم من هذا النوع تعني، ضمناً على الأقل، نقضاً للتراث الكلاسيكي الذي تعبر عنه الآلية الليبرالية، أو يفترض بها أن تعبر عنه، الذي كان محوراً للفلسفة الليبرالية منذ القرن السابع عشر، والقائل إن الفرد قادر على سيادة ذاته وواقعه، وأن يكون بالتالي مواطناً فعالاً مسؤولاً وليس أداة عاجزة في خدمة الدولة والبنى البيروقراطية والأحكام التسلطية التي تنتج عنها. توكيد هذه المفاهيم بأن هذه البنى البيروقراطية تلغي تقريباً عمل الإرادة الشعبية الفعال المستنير في الحياة السياسية، وتخضع هذه الإدارة لقوى وحوافز وتوجيهات لا عقلانية تحولها إلى إرادة مصطنعة أو مزورة. هذا التوكيد يطعن في الصميم أساس الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية والآلية التي تقترن بها، وكل مذهب آخر يقول إن الفرد قادر على ممارسة الوعي النقدي، إنه كائن متميز بالاستقلال الذاتي أو القدرة عليه وإنه يستطع بالتالي أن يؤثر في مجرى الأحداث التي يحياها. فالإنسان كما رأينا في سياق سابق، كائن قصدي قادر بأن يرجع إلى أسباب واعية منظمة في عقلانية معينة في تكوين وتفسير مقاصده وسلوكه. هذا القول لا يعني طبعاً أن قدرة الإنسان على ذلك تستطع أن تعمل دون حدود أو بشكل متكامل. فالفرد كائن محدود دائماً بالأوضاع التي يخيا فيها، بالخلفية التي نتج عنها، التي قد لا يعي أثرها، - وهو غالباً لا يعي ذلك - أو يدرك طبيعتها، فيحقق درجة كافية من الوعي تسمح له بممارسة إرادة عقلانية نحوها. ولكن على الرغم من ضرورة الاعتراف بأهمية الدور الذي تمارسه هذه العوامل في تكوين الفرد، يجب أن لا نبالغ في تصوير أثرها إلى درجة تلغي عمل الوعي وقدرته على الوقوف نسبياً خارجها والعمل على ضبطها بقدر ما على الأقل. عندما نسقط هذه الناحية الأخيرة من تفكيرنا السياسي نكون قد أسقطنا القواعد التي تفرز حرية الإنسان، وساهمنا في تمهيد الطريق للأنظمة السياسية القمعية. لهذا كانت الانتقادات التي رجعنا إليها تعني، في الواقع، الإعلان عن انحطاط هذه الآلية وسقوطها.

الفكرة القائلة إن الشرعية السياسية، شرعية الدولة أو الحكومة السياسية، تجد أساسها في موافقة المواطنين أو الشعب عليها، كانت أساسية في الفكر السياسي الذي مثله الليبراليون في القرن السابع عشر، والليبراليون الديمقراطيون في القرن التاسع عشر. الفريق الأول اعتبر العقد الاجتماعي كالآلية الأساسية للموافقة الفردية، في حين أن الفريق الثاني ركز على صندوق الانتخاب كالآلية التي يمنح بها المواطنون دورياً السلطة للحاكمين كي يصدروا القوانين وينظموا الحياة الاجتماعية.

روسو لم يكن راضياً عن هذه النتائج. فهو كان كهوبز ولوك سابقاً، يريد أن يجد مبدأ شرعياً مستقراً للنظام السياسي أو الدولة، ولكنه وجده في مصدر آخر وصل إليه بالانطلاق من نفس الموقع الذي انطلقا منه وهو الحالة الطبيعية. ففي كتاب «العقد الاجتماعي» الذي نشر في عام 1762، يكتب أنه على الرغم من أن الكائنات الإنسانية كانت سعيدة في تلك الحالة، فإنها اضطرت بأن تتخلى عنها لأسباب عديدة. فهي رأت أن تحقيق تطور طبيعتها، وقدرتها على العقل وتكامل حريتها هي أمور يمكن أن تتحقق لها فقط كنتيجة لعقد اجتماعي يقيم نظام تعاون يتمثل في جماعة تصدر القوانين وتنفذها. فهناك عقد يخلق جماعة تحكم ذاتها بذاتها، وتنظيم حياتها بإرادتها المباشرة، وليس عقداً ينقل السيادة من الشعب إلى الحكام أو الدولة كما قال هوبز ولوك، على الرغم من أن التنازل عن حق الحكم الذاتي في نظريتهما، وخصوصاً في نظرية لوك، كان تنازلاً مشروطاً «روسو كان، على نقيض ذلك مبدعاً» كما كتب أحد الباحثين، «وذلك، لأنه خلص إلى القناعة التالية، وهي أنه لا حاجة هناك لنقل هذه السيادة، ولا يجب أن يحدث ذلك، فالسيادة لا تصدر عن الشعب فقط، بل يجب أن تبقى حيث هي، في الشعب»(50)؛ فالسيادة بالنسبة لروسو شيء لا يمكن أن تمثل أو يحدث تنازل عنها، و قانون لا يصادق عليه الشعب بنفسه يكون قانوناً لاغياً.

جون ستوارت ميل، فيلسوف الليبرالية في القرن التاسع عشر، كان يتطلع كروسو قبله، إلى مواطنين يشاركون بشكل فعال حي في عمل الدولة، وينشغلون تماماً بالقضايا العامة، ولكن الآلية التمثيلية البرلمانية التي أرادها ميل، على الأقل كما نعرفها حالياً في النصف الثاني من القرن العشرين أو حتى في مجرى عملها حتى هذا التاريخ، كانت عاجزة عن تحقيق هذا القصد. أما روسو، فلم يكن لديه، كما أشرت أكثر من مرة، أية آلية خاصة تتجاوز الشعب، المجتمع ككل، والذي يعمل كوحدة واحدة ومباشرة على إدارة شؤونه. فجميع المواطنين يجتمعون لاتخاذ القرارات الضرورية والأحسن للمصلحة العامة. هذا يعني أن ترجمة هذا القصد إلى الواقع يتطلب آلية أخرى مناسبة له.

الوضع الحالي الذي تواجهه إذن الآلية الليبرالية هو أنها أصبحت غير ملائمة لمقاصدها الأساسية، وتتناقض مع فلسفتها الكلاسيكية، ولهذا وجدنا أنها تكشف عن أزمة جذرية توحي بحالة انحطاط؛ هذا إن لم نقل تعبر عن هذه الحالة. هنا يجب في الواقع، القول إن المنجزات التاريخية الكبيرة التي حققتها هذه الآلية في طورها الديناميكي هي التي قادت أخيراً إلى ما أشرنا إليه من نتائج تتناقض معها: خلق أكثريات قد تمارس إرادتها بطرق اعتباطية وقمعية،

سيطرة أقليات ونخبات محدودة على السلطة، بدلاً من سيطرة إرادة شعبية*، انحسار أو انهيار استقلال الفرد الذاتي، لا عقلانية السلوك السياسي، اللامبالاة السياسية، إلخ... في أي حال، هذه الأزمة أو حالة الانحطاط تشير الى أن ليس هناك من مخرج، من حل فعال في إطار الآلية الليبرالية، على الأقل كما هي الآن. هذا ما يوحي به أو يشير إليه نموذج الدراسات التي رجعنا إليها، والذي يمثل اتجاهات فكرية عديدة في الفكر السياسي المعاصر.



الانتقادات أو النتائج السلبية العديدة التي وصلت إليها الدراسات التي رجعنا إليها، والتي وصل إليها أيضاً عدد آخر كبير من الدراسات المماثلة، كانت ترى، في ما تراه، أن ما وصلت إليه الانتخابات من فساد يكشف في ذاته عن انحطاط الآلية الليبرالية، ويمثل أهم دليل على هذا الانحطاط. «هناك طريقة... مألوفة في تفسير انحطاط السياسة، وهي تركز على فساد الانتخابات والحملات الانتخابية. إن انحطاط السياسة الانتخابية كان قد بدأ على الأقل منذ جيل مضى، وقد أصبح الآن متقدماً إلى درجة أصبحت فيها النخبات السياسية نفسها منشغلة بمضاعفاته... ولكن إن لم يكن الشعب مؤمناً بالانتخابات، فهل يستمر على الإيمان بسلطة المنتخبين في السيطرة على حياتهم؟»(52). هذا لا يعني طبعاً أن هذه الآلية الليبرالية توقفت عن العمل أو أنها أصبحت عاجزة عنه «فالمؤسسات السياسية الوسيطة والأساسية لا تزال تعمل بطريقة شكلية، ولا شك، ولكن كل مؤسسة منها خسرت بطرق مختلفة القدرة على العمل كرابطة قوية صحيحة بين السلطة وبين المواطنين»(53).

هذا «الفشل» أو «السقوط» الذي تكشف عنه الآلية الليبرالية بلغ أبعاداً واسعة وعميقة إلى درجة دعت بعض المفكرين السياسيين الكبار إلى توجيه نقد شديد إلى «الدراسات الانتخابية» التي كانت تتجاهل هذا السقوط أو الأزمة العميقة. الفيلسوف السياسي ستراوس، مثلاً، يكتب «إن أزمة الديمقراطية الليبرالية اختفت في طقوس منهجية. إن التجاهل المقصود تقريباً لأزمة الديمقراطية الليبرالية يشكل جزءاً من هذه الأزمة»(54). الاستطلاعات الانتخابية «دللت، في الواقع، على أن هبوط الانشغال بالحياة الديمقراطية السياسية ووجود اغتراب سياسي يرافقها كانا يتزايدان منذ ثلاثين عاماً»(55). ظواهر كهذه دفعت بعض الباحثين إلى الاستنتاج، في مجرى حديثهم أو تحليلهم للديمقراطية الأمريكية، «بأن النظام الأمريكي ليس ديمقراطية لأن الديمقراطية تقوم على المسؤولية، وهي مسؤولية غير موجودة»(56). لهذا «نجد كثيرين من الأمريكيين تخلوا عن ديمقراطية واشنطن لأنهم اقتنعوا بأنها غير قابلة للحل أو الشفاء، ولأنهم استمروا يفتشون عن هذه الديمقراطية في مكان آخر»(57)، الشيء نفسه ينطبق بدرجات مختلفة على الديمقراطيات الغربية الأخرى.

فساد الآلية الليبرالية الذي كان يكشف عن ذاته في الظواهر التي أشرنا إليها، كان يخلق شعوراً عاماً بالعجز بين المواطنين، وهذا الشعور كان، في دوره يوسع أبعاد هذا الفساد.

---

* إن هايك كان يتكلم باسم عدد من الباحثين وصلوا الى نتيجة مماثلة عندما كتب بأننا غالباً ما نجد في ظل النظام الاتوقراطي درجة من الحرية الروحية والثقافية أعلى ما تجده في بعض الديمقراطيات فمن الممكن للديمقراطية في ظل حكومة أكثرية ديمقراطية منسجمة ومذهبية تماما ان تكون قمعية كأسوأ دكتاتورية»(51).

غرايدر، الذي يقدم في دراسته الجيدة تحليلاً منظماً لسقوط مؤسسات الليبرالية كآلية ديمقراطية، يكتب إن طبيعة انهيار الديمقراطية الليبرالية أصبحت واضحة ليس فقط في مؤسسات الدولة بل في صفوف الشعب نفسه، بين المواطنين الذين أخذوا يبتعدون عن البنية الشكلية للسلطة الحاكمة أو الدولة. كثيرون خسروا معنوياتهم واستسلموا لمكانتهم السفلى الرديئة، «العجز السياسي يفسد أيضاً». هذه الحالة دفعت كثيرين إلى الاستنتاج بأنهم إن أرادوا إنجاز أي شيء وجب عليهم تحقيقه خارج السياسة الاعتيادية على رغم من النظام السياسي وضده، وإن ما نسميه بالديمقراطية خسر معناه الجوهري والحقيقي(58). هذه الحالة التي انتهت إليها الآلية الليبرالية تدلل في التجربة، كما يقول، على جميع عناصر الانحطاط الكثيرة التي وقف عندها في دراسته، «جميع هذه العناصر... شلت قدرة المواطنين في هذه الديمقراطية، وجعلتهم دون فاعلية، فهم يجدون أنفسهم معزولين عن صنع القرار السياسي الحقيقي في النظام، غير قادرين على الحديث معه بانسجام، ولا يستطيعون التوفق إلى ممثلين يُعوَّل عليهم في الكلام عنهم وباسمهم»، ثم يضيف «... العاهات التي نجدها في النظام وبين المواطنين أصبحت متأصلة عميقاً في المجتمع، وبالتالي غير قابلة لعلاجات سريعة وسهلة»(59). علاوة على ذلك، هناك أيضاً «اعتماد الفرد المتزايد على التقنية الحديثة في أشكالها المختلفة، الأشكال التي لا يستطيع أحد، كما يبدو، أن يدركها أو يسيطر عليها. هذا ولد شعوراً عاماً بالعجز، بأن الفرد أصبح رغماً عنه ضحية لهذا التطور، وبأنه يشعر أنه لا يستطيع تغيير الحالة التي يجد نفسه فيها كضحية»(60).

ولكن إن كانت الآلية الليبرالية في حالة عجز أو انحطاط، كما تشير هذه الدراسات، ألا يمكن أو يجب القول إن آلية أخرى تستطيع، مثلاً، أن تحول الحياة السياسية إلى تجربة يومية يمارسها المواطنون، إلى قضايا حسية مباشرة يشعر هؤلاء بأنهم يستطيعون التأثير فيها، ألا يمكن القول عندئذ إن آلية كهذه تستطيع أن تعالج الوضع فتنقل مشاعر المواطنين، أفكارهم، وأفضلياتهم إليها، تحول بالتالي المواطن إلى جزء من حياة سياسية فعالة مسؤولة يمارسها كمواطن فعال نشيط وملتزم؟... هذه الدراسات كانت تكشف عن وجوه النقص الموجود في الآلية الليبرالية ولكنها لم تكن تقترح آلية أخرى منظمة منسقة مثلها وكبديل عنها. لهذا كانت، من هذه الناحية، عاجزة عن تصحيح صحيح حقيقي للنقص، أو تدل على طريق عملية في معالجته. إسهامها بالتالي في إعادة تنظيم الآلية الليبرالية كان محدوداً. «ليس بين نماذج الديمقراطية الليبرالية من نموذج قادر على أن يحدد بشكل ملائم الأوضاع الضرورية لاحتمال المشاركة السياسية لجميع المواطنين من ناحية، ومجموعة مؤسسات الحكم القادرة على تنظيم القوى التي تحدد عملياً الحياة اليومية، من ناحية أخرى. فأوضاع المشاركة الديمقراطية، شكل السيطرة الديمقراطية، نطاق صنع القرار الديمقراطي؛ كل هذه القضايا كانت قضايا لم يتم استطلاعها بدرجة كافية في التقليد الديمقراطي الليبرالي»(61). الدراسات والاتجاهات المختلفة التي تكلمت عن أزمة أو انحطاط الآلية الليبرالية لم تقدم حلاً لهذا النقص. في دراسته التي أشرت إليها يتكلم غرايد مطولاً وبقوة علمية واضحة عن انحطاط مؤسسات الديمقراطية الليبرالية، ثم يؤكد باستمرار أن الحل الأساسي يجب أن يصدر عن المواطنين

خارج النظام السياسي القائم، وأن جماهير الشعب وحدها تستطيع أن تخلق هذا الحل، لكنه لا يذكر، يحدد أو يشير إلى الآلية التي يمكن بها لهؤلاء تنظيم جهودهم وعملهم السياسي لأجل هذه الغاية. إنه يؤكد من ناحية أخرى أن هذا الحل يفترض «تغيير الثقافة السياسية نفسها» إن أريد له النجاح ولا يصح «بشيء أقل من هذا التغيير»، ولكنه لا ينتقل من ذلك إلى التفكير بآلية عملية يجب أن ترافق هذا التغيير وأن تجعل هذا الحل الجذري ممكناً. هذا قد يوحي بأن الحل لا يزال الآلية الليبرالية، ولكن مع إضافة شيء ما إليها. ولكن هذا تخمين غير صحيح أبداً لأن دراسته كلها تشغل بهذا الموضوع والتدليل على سقوط هذه الآلية. ثم إن العودة إليها بإضافة شيء آخر لا يمكن أن يمثل ما يشير إليه في مناسبات مختلفة كحل أساسي أو جذري. ثم إن العامل المسؤول نهائياً عن انحطاط الآلية الليبرالية كان أساسياً جدلية موضوعية كانت تكشف عنها هي نفسها في مجرى ممارستها التاريخية لعملها، ولهذا لا يمكن تصحيحها جذرياً بإضافة شيء ما إليها أو بتصحيح ما لها.

بعد تحليل عام لجوانب الخلل المختلفة التي تنطوي عليه الآلية الليبرالية، يكتب غرايدر، «إن نحن أردنا تحويل هذه الوقائع المعقدة إلى مبدأ واحد، فإن هذا المبدأ يكون كما يلي: النظام الحالي لا يقدم أية آلية يمكن الاعتماد عليها في تمثيل الشعب في أهم قضايا الحكم؛ ليس هناك من مؤسسات تلتزم بالاستماع اليه والكلام باسمه، أو من جهاز يعبىء قوى الشعب الممكنة ويستخدمها في مجابهة سلطة المال المنظمة والمنافسة. مشكلة الديمقراطية الحديثة ترجع في جذورها إلى إهمال الشعب الغير منظم، ولكن حتى هذا الملخص لا يصف، مع الأسف، المدى التام للمشكلة الديمقراطية التي تواجهنا»(62). ثم يضيف في سياق آخر، «إن كانت الديمقراطية قد خسرت أية مسؤولية تجاه المحكوم، فالسبب يعود إلى عدم وجود أي ترابط موثوق به بين المواطنين وبين الذين يمارسون السلطة، وإن كان الشعب يبدو غبياً في القضايا العامة، فذلك لأن ليس هناك من مؤسسة تتخذ مسؤولية تعليمه أو الإصغاء إليه...»(63). هذه واقعة نبّه إليها باحثون آخرون عديدون، «فالشعب يمنع من المشاركة في المرحلة الخلاقة من صنع السياسة»(64). إن عدداً من الأمريكيين الذين يئسوا من ديمقراطية الآلية الليبرالية أخذوا يعملون خارج النظام السياسي في التعبير عن إرادتهم، ولكن هؤلاء كانوا لا ينشغلون بصياغة آلية ديمقراطية جديدة تنظمهم وتوحد جهودهم. «بعض الأمريكيين يعملون على ذلك (أي معالجة مواطن الضعف في هذه الآلية) وهم يحاولون تجديد أنفسهم كمواطنين كي يمكن لهم إصلاح الديمقراطية»، ولكن مراجعة جهودهم وأعمالهم ومشاريعهم تدل على أن «قصصهم تكشف فوق كل شيء عن التفكك أو عدم الترابط الذي يمنع عليهم الدخول في أي نوع من العلاقات المسؤولة الثابتة مع الذين يمارسون السلطة»(65). هنا نجد، مرة أخرى، أن النقص الذي تكشف عنه هذه المحاولات الجديدة الجيدة في ذاتها، وهو غياب الآلية الضرورية لتنظيم علاقتهم ليس فقط مع السلطة، بل مع بعضهم الآخر.

بعد أن يكتب إن العالم يحتاج حالياً، كي يتجاوز الأزمات التي تواجهه، إلى إحداث تحول جذري في المجتمع العالمي نفسه، يكتب الفيلسوف السياسي، كوستوريادس، «*إن كان لهذا* التحول أن يحدث، فإنه سيكون أولاً وقبل كل شيء تحولاً سياسياً ـ وهو شيء أستطيع أن أدركه

فقط كتجديد للديمقراطية»، ثم يضيف، «الديمقراطية التي أعنيها هنا غير موجودة في أي مكان، لأن الديمقراطية تعني، في أحسن الأحوال، انتخاب رئيس للجمهورية كل أربع أو سبع سنوات؛ الديمقراطية هي سيادة للشعب؛ لكي يمارس الشعب سيادته، يجب أن يصنع ذلك ،ربعاً وعشرين ساعة في اليوم، فالديمقراطية تستثني أي تفويض للسلطة، إنها سلطة مباشرة يمارسها الرجال والنساء على جميع جوانب حياتهم الاجتماعية ونظامها إبتداءً من العمل والإنتاج»(66). ثم يقول «كما أن شعار البورجوازية التاريخي كان «لا ضرائب دون تمثيل»، فإن شعارنا يجب أن يكون «لا تنفيذ لأي قرارات دون مشاركة في صنع القرارات»(67).

لكن رغم نقده الجذري لأشكال الديمقراطية الموجودة، توكيده الجذري أن الديمقراطية الصحيحة هي فقط ديمقراطية من هذا النوع الذي يعني، في الواقع، ديمقراطية مباشرة، فإن كاستوريادس لا يقترح أية آلية يمكن أن تنظم هذه الديمقراطية إن أصبحت ممكنة؛ ولكن هذه الديمقراطية لا يمكن، من ناحية أخرى، أن تكون ممكنة، أو نتطلع إليها كشيء ممكن دون أن تقترن بتصور واضح لآلية يمكن أن تجعلها ممكنة. فالاتجاه إليها كديمقراطية ممكنة يفترض، بكلمة أخرى، ليس فقط أوضاعاً موضوعية وذاتية توجه إليها كتحول ممكن، بل أيضاً آلية معينة تحفز هذا الاتجاه إليها. فهذا الاتجاه نفسه يرتبط بقدر كبير بتوفرها كآلية ممكنة، فإن كان الإنسان أو المجتمع لا يعرف أين يريد الذهاب أو كيف يصل إلى حيث يريد الذهاب، عندما يعرف إلى أين يريد الذهاب، كيف يستطيع العمل نحو ذلك؟... كيف يتمكن من تركيز جهوده على ذلك؟...

أزمة الليبرالية كما كشفنا عنها هنا تعني، في ما تعنيه، أن آليتها أصبحت تدور على ذاتها في أشكال متحجرة لم تعد صالحة لتطورات وتحولات المجتمع الصناعي المتقدم، أو ما أخذ بتمخض عنه، ويشار إليه، كمجتمع «ما بعد ـ صناعي». حل هذه الأزمة من ناحية تنظيمية يحتاج طبعاً، في ما يحتاج إليه، إلى جدلية الآلية ـ النقيض. إن جوهر كل جدلية، وبالتالي الحركة التاريخية نفسها يكمن في التناقض أو المعارضة للأشكال الاجتماعية السياسية أو الإديولوجية المتحجرة.

هذا لا يعني، مرة أخرى، أن توفر الآلية الصحيحية لفكرة الديمقراطية المباشرة التي تشكل موضوعنا الأساسي هنا، أو لأي نموذج ديمقراطي (أو سياسي) كان، يكون كافياً في تحقيق هذه الديمقراطية. فالقدرة على صياغة آلية متكاملة الجوانب كهذه تعبر عن حاجة عقلانية إليها لا يعني القدرة على تحقيقها، لأن هذا يتطلب توفر أوضاع موضوعية أخرى، ثقافية، اقتصادية، اجتماعية وإيديولوجية، تكون ملائمة لتحقيق هذه الديمقراطية. فدون أوضاع من هذا النوع ترافق ممارسة هذه الآلية وتخلق التربة الصحيحية لها، تخسر الآلية قدرتها على التحول إلى واقع وتبقى قشرة خارجية حتى وإن افترضنا جدلاً قبولها كالآلية الجديدة. جدلية التحولات السياسية التاريخية نفسها لا تعني أنها تستطيع دائماً تغيير وضع سياسي أو إيديولوجي ما مع اتجاه القوى التاريخية التقدمية الجديدة التي تفرض ذلك. فالتناقض قد يبقى ويستمر مهدداً المجتمع أو المجتمعات التي تتعرض له بالتفكك، بالانحطاط الحضاري أو حتى بالانقراض التاريخي، إن كانت قد تقوقعت على ذاتها وبلغت حالة من الركود النفسي العقلي والإيديولوجي لا تسمح لها باستجابة فعالة لهذه الجدلية.

5 - 6

سقوط الشيوعية
وفكرة المجتمع الجديد

إنني ترددت قليلاً في إضافة هذا الفصل القصير (الذي أردته قصيراً) لأن الزاوية التي اقتصرت عليها وانطلقت منها فيه كتفسير لسقوط الشيوعية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، تتجاهل عوامل أخرى عديدة ومهمة. ولكن بما أن هذا التفسير يرتبط بسياق الدراسة العام ويساعد في إيضاحه، قررت إضافته. فهذا السقوط يتميز بأهمية خاصة بالنسبة لفكرة المجتمع الجديد والكشف عن أهميتها في تكوين الإيديولوجية، استمراريتها وحياتها التاريخية، ولا يمكن في قناعتي إدراك هذا السقوط دون إدراك علاقته بهذه الفكرة.

يجب أن نذكر عند الوقوف أمام سقوط الاتحاد السوفياتي أن ليس هناك في التاريخ الفكري والإيديولوجي والسياسي من نظرية سياسية، من ايديولوجية علمانية نالت ولاء عاماً سريعاً وكثيفاً كالماركسية أو الشيوعية الماركسية. حتى بين الإيديولوجيات الميتافيزيقية (الأديان) لا نجد ما يماثلها من حيث انتشارها السريع إلى جميع المجتمعات في أرجاء الأرض. ففي مجرى بضعة عقود فقط كانت الثورات التي تعمل باسم الماركسية قد استلمت السلطة في بلدان تشكل ثلث بلدان العالم تقريباً. «إن كانت السياسة تعني الصراع لأجل السلطة في الدولة، عندئذٍ تكون الماركسية قد حققت نجاحاً لا مثيل له في التاريخ»(1).

السؤال الذي يطرح ذاته هو: كيف يمكن لحركة بدأت بذلك الزخم النفسي والأخلاقي، بتلك الإرادة والأحلام الكبيرة أن تنتهي إلى هذه النهاية الرثة؟.. لماذا هذا السقوط ذو الأبعاد المتسعة الذي كان هو الآخر دون مثيل تاريخي من حيث طبيعته السريعة والمفاجئة تقريباً؟.. لماذا كان على حركة بدأت بذلك التصميم الحازم على بناء مجتمع جديد أن تنهار بهذا الشكل المأساوي؟...

الأسباب الأساسية التي تفسر نجاح الماركسية الذي أشرت إليه ترتبط كلها تقريباً، مباشرة أو غير مباشرة، بفكرة المجتمع الجديد، المجتمع الشيوعي. فالماركسية لم تكن فلسفة غايتها إدراك العالم بل نظرية تريد تغييره من الجذور، وهذا قصد كانت تجد تبريره والقصد منه في إقامة هذا المجتمع. إنها كانت نقداً جذرياً موجهاً إلى النظام الرأسمالي وما يترتب

عليه من استثمار، ظلم، قهر طبقي، اغتراب، تشويه لإنسانية الإنسان، الخ... إنها طرحت نفسها كتفسير علمي محض لهذا النظام، القوى الاقتصادية والتحولات الاجتماعية التي يتمخض عنها أو القوانين التي تدفع بجدليتها الخاصة إلى تجاوزه في حل نهائي يتمثل في المجتمع الشيوعي، المجتمع الجديد. إنها تكلمت باسم العلم وسلطة العقل العلمي وقدمت ذاتها كنظرية علمية تتبىء به. هذا جذب إليها المثقفين بشكل عام لأنه كان يعبر في نفس الوقت عن روح العصر العلمي، وعن النزوع الإنساني الذي يحرك الإنساني ويدفعه ـ كما رأينا سابقاً ـ إلى خلاص ما يتمثل في مجتمع جديد. إنها أعلنت عن ولادة مجتمع متحرر ومحرر تماماً يتم الوصول إليه بالانطلاق من الإمكانات والاتجاهات الموضوعية المتأصلة في المجتمع الصناعي الرأسمالي والعمل معها ورأت، كنظرية تطورية اجتماعية في التاريخ تنطلق من قوى وعلاقات الإنتاج، أن هذا المجتمع الجديد يشكل تحولاً تاريخياً مقدوراً على هذا التاريخ؛ إلخ... هذا يدل على أن أهم العناصر التي تتكون منها الماركسية كانت تتمحور حول فكرة المجتمع الجديد وتتطلع إليه.

ولكن رغم محورية هذه الفكرة فيها، فإن الماركسية كانت تنظر إليها نظرة هامشية، جانبية كنتيجة لعمل قوى وقوانين اقتصادية، ولا تعتبرها قوة قادرة على تحريك التاريخ، تفسير ما يحدث له. أو توجيه سلوك الإنسان فيه. لهذا فإنها تجاهلت القوى النفسية والأخلاقية التي تترتب على هذه الفكرة وتمارس دوراً أساسياً لا يمكن تجاهله، ولا يقل أهمية عن عمل القوى المادية في حركة التاريخ في تفسير فكرة المجتمع الجديد، ذكرت سابقاً أن هذه الفكرة ترجع نهائياً إلى الوضع الإنساني نفسه. التناقضات والضرورات التي ينطوي عليها، مما يعني أن أي حل للمشاكل والقضايا والصراعات التي يكشف عنها الوضع التاريخي يبقى مهما كان فعالاً، خارج تلك التناقضات والضرورات المتأصلة في ذلك الوضع. إهمال أهمية فكرة المجتمع الجديد الرئيسية في تكوين الإيديولوجية، وتوجيه السلوك الإنساني الذي ينتج عنها، كان يعني بالتالي إهمال هذه التناقضات والضرورات كوقائع مستقلة عن المشاكل والقضايا والصراعات المرحلية التي يفرزها الوضع التاريخي، وهذا الإهمال كان يعني أساسياً إهمال حالات نفسية تتفرع مباشرة عن معاناة هذا الوضع الإنساني. لهذا كان من الضروري الوقوف قليلاً عند هذه الناحية المهمة ليس فقط لأنها تساعد على إدراك سقوط الشيوعية، بل لأنها مهمة وأساسية في حياة كل إيديولوجية، في الطريقة التي تحقق فيها ذاتها.

إن فكرة المجتمع الجديد لا تجد معناها الحقيقي، كما رأينا سابقاً في مجرى تفسيرها، في ترجمة عملية تتطابق معها، بل كمثال ضروري يتطلع إليه الإنسان كمخرج من تناقضات الوضع الإنساني، كطريقة إلى تحقيق خلاص نهائي ما، كحافز له على تجاوز ذاته ووضعه. هذه الفكرة تخسر بالتالي معناها وقوتها في ضبط الواقع، تحريك التاريخ، تعبئة وتوجيه قوى الإنسان النفسية والأخلاقية، عندما تعمل على تحقيق ذاتها بشكل واضح، وأن تترجم تطلعاتها عملياً وبطريقة محددة إلى واقع يمثلها. هذا يجردها من وظيفتها الأساسية، فتنهار وتموت سريعاً عندما تحاول ذلك فلا تنجح، وهي لا يمكن أن تنجح. التجارب التاريخية التي أرادت هذا دليل واضح على هذه النتيجة. فكرة المجتمع الجديد في الماركسية كانت من هذا النوع

ولهـذا سـقطت، وكـان سـقـوطهـا بائسـاً سـريعـاً. هـذه الفكرة تعيش طويلاً جـداً فـقـط في الإيديولوجيات الميتـافيـزيقيـة (الاديان) حيث أن الوصول إليها يشترط حالة غير موجودة في هذه الحياة، وموت الإنسان نفسه. فكرة كهذه لا يمكن بالتالي أن تخسر معناها نتيجة ممارسة لها تعمل على تطبيقها، على خلق واقع يجسدها أو يتطابق معها، كما تصنع الإيديولوجيات العلمانية. هذا دفع عدداً من المفكرين والفلاسفة إلى التنبيه إلى أن جميع مشاكلنا الإنسانية ترجع إلى محاولاتنا في خلق كمال على الأرض يمكن أن يوجد فقط وراء هذه الحياة، في عالم آخر(2) *.

كي يمكن لمعتقد ما أن يتسرب إلى «روح» الناس فيصبح جزءاً من تكوين الشعب النفسي والأخلاقي، يجب عليه أن يتحول إلى تقليد ثابت لا واع في هذا التكوين، ولكن هذا يحتاج ليس فقط إلى وقت لا يسمح به التاريخ لفكرة المجتمع الجديد في الإيديولوجيات العلمانية، بل إلى ممارسة لا تتناقض معها، إلى عمل يمثلها كواقع. فكرة المجتمع الجديد كانت، كما أشرت سابقاً، تعني في ما تعنيه تحقيق الفلسفة أو نهاية العقل النقدي نفسه. فكي يمكن لهذا الأخير أن يمارس عمله، معناه ودوره يحتاج إلى تناقضات، إلى خلل في تكوين الواقع. تحقيق فكرة المجتمع الجديد يزيل التناقضات والخلل، وهذا يلغي وجوده وضرورته لأن وجوده ـ أو وجود الفلسفة ـ يعني ممارسة النقد لحالات موجودة باسم حالات غير موجودة، لما هو كائن باسم ما يجب أن يكون، للواقع ـ أي واقع ـ الذي يحياه الإنسان باسم المثال الذي يتطلع إليه. هذا النقد يمثل جوهر الفلسفة، جوهر الوعي أو العقل نفسه. ولكن إن تحول ما يجب أن يكون إلى واقع، فإن هذا العقل يخسر أرضيته. ولكن هذا يتناقض مع إنسانية الإنسان، وبالتالي لا يمكن تحقيقه. فكرة المجتمع الجديد في الماركسية هي فكرة كان يفترض بها، كما رأينا سابقاً في مجرى كلام عنها، أن تلغي الفلسفة، أي هذا العقل النقدي، وذلك نتيجة خلق مجتمع منسجم مع ذاته ينتج عن عمل ثوري حددته الماركسية بوضوح. لهذا لم يكن غريباً سقوط هذا المجتمع نتيجة هوة متسعة مستمرة متزايدة الاتساع بين فكرته والواقع الذي كان يترجمه.

فكرة المجتمع الجديد وبالتالي النظام الذي ينبثق عنها تستطيع أيضاً العيش في إيديولوجيات علمانية «منفتحة» المستقبل أكثر بكثير مما يمكن أن يوفر لها في إيديولوجيات «منغلقة» المستقبل، أي التي تعمل وفق تحديد حاسم وحدود واضحة لترجمتها إلى واقع عملي يمثلها كما نجد، مثلاً في تجارب الطوباوية الكثيرة التي كانت تنهار وتزول بعد سنوات من ولادتها. فالليبرالية، مثلاً، كانت تقول بفكرة مجتمع جديد من هذا النوع المنفتح، أي المتحرك والمتحول، والذي يعني تقدما مستمراً في توسيع الحريات الفردية والثروة الاقتصادية، وينتج

* هنا تجدر الإشارة إلى فكرة الروزنامة الجديدة التي كان يعلن عنها عدد من الإيديولوجيات والتجارب الثورية الحديثة ابتداء من اليعقوبية وانتهاء في الجماهيرية. فهذه الروزنامة كانت عاجزة عن تثبيت وجودها فتموت سريعاً لأنها ليست مستقلة في ذاتها كبداية صرفة للتاريخ الصحيح أو لتاريخ جديد معني، بل هي ترتبط بفكرة المجتمع الجديد نفسها كبداية ورمز لها. بما أن هذه الإيديولوجيات والتجارب تعني ترجمة عملية سريعة لها في هذه الحياة، وبما أن هذه الترجمة كانت تكشف سريعاً أن ما تخلقه كان يختلف عما كانت تتوقعه، فإن هذه الفكرة كانت بالتالي تنهار، وتنهار معها فكرة الروزنامة الجديدة.

عن الغاء الحواجز والعثرات التي تقف في طريق السوق التجارية الحرة. فكرة المجتمع الجديد تقترن بهذا التقدم، تنتج عن الانسجام العفوي بين المصالح والجماعات التي يتكون منها المجتمع في أية مرحلة تاريخية، وتحققها التدريجي عبر التاريخ يترتب على عمل «يد غير منظورة» تتحرك تبعاً لجدلية خاصة، ولهذا يجب أن لا يحدث أي شيء يتدخل في هذا العمل الذي يدفع نحو تحقيقها.

الفلسفة الليبرالية تقدم، بكلمة أخرى، فكرة مفتوحة بشكل مستمر عن هذا المجتمع. إنها فكرة تعني نهائياً المجتمع الكامل ولكن دون أي تحديد واضح يعين ظهوره. فهو يصنع نفسه باستمرار إلى أن يتكامل، ولكن ليس هناك أي تحديد للأوضاع أو المنجزات التي تعلن عن تحقيق هذا التكامل، أو يفترض بها التدليل على ولادته أو الإشارة إليها، كما نجد في الماركسية، مثلاً. هذا يعني أن كل ما تحتاج إليه الليبرالية كي تدل على نجاح فكرة المجتمع الجديد التي تقول بها، بضرورتها وفاعليتها أو شرعيتها، هو أن يحدث تقدم اقتصادي اجتماعي ما، أن لا تواجه انكفاء كبيراً جذرياً في هذا التقدم، أزمات اقتصادية وهزات سياسية تؤثر سلبيا، على نطاق واسع، في حياة المواطن العادي. غياب التحسن المتراكم هو الخطر الذي يهدد فكرة هذا المجتمع والتقدم نحوها.

فكرة المجتمع الجديد في الماركسية تختلف جذرياً، في ما يتعلق بالوصول إليه، عما هي عليه في الليبرالية. فهي تحدد بوضوح، على عكس الثانية، الأوضاع والمنجزات والممارسات التي تعلن عن ولادة هذا المجتمع، أو ما يجب بالضبط صنعه كي يتم الانتقال إليه. فالماركسية حددت بوضوح ولادة هذا المجتمع الجديد ـ المجتمع الشيوعي ـ كنتيجة تترتب على إسقاط النظام الرأسمالي وإقامة دكتاتورية البروليتاريا التي تمارس وظائف معينة يفترض بها أن تعد وتمهد الطريق له، لهذه الولادة. إنها لم تحدد بالضبط الوقت الذي تتخذه ولكنها ربطت هذه الأخيرة بشيء محدود واضح: فعندما يتم إسقاط النظام القديم تقوم دكتاتورية ثورية تكوّن هذا المجتمع الجديد. لهذا لم يكن من الممكن للنظام الشيوعي أن يتهرب من النتائج السلبية التي ترتبت على هذه الآلية الانتقالية. فالمجتمع الشيوعي لم يكن حركة مستمرة من التكامل والتجاوز الذاتي في مستويات تزداد تحسناً وتقدماً نحوه.. بل حالة معينة تتحقق نتيجة عمل هذه الآلية التي تقوم بوظائف حددت لها. هذا كان يعني أن قدرة هذا المجتمع على استيعاب الانحرافات والأخطاء والتناقضات التي لا تنسجم مع فكرته هي قدرة محدودة.

إن سقوط الأنظمة الشيوعية كان يعني، في الواقع، سقوط الآلية التي كان يفترض بها تحقيق الانتقال إلى المجتمع الجديد، آلية الحزب الواحد الذي يمارس دكتاتورية البروليتاريا. فكما أن قائد الأوركسترا يعمل، كما كتب خورشوف، «على توجيه جميع الآلات الموسيقية إلى الانسجام، كذلك أيضاً يوجه الحزب، في الحياة الاجتماعية السياسية، جميع جهود الشعب نحو هدف واحد»(3) انهيار هذه الآلية لأنها كانت تبتعد مع الوقت عن فكرة المجتمع الجديد التي يفترض بها العمل لها كان يعني إذن انهيار الآلية التي تستطيع «أن تنسق وتوجه جهود الشعب»، وبالتالي تبعثر هذه الجهود التي تعلن عن انهيار النظام. إن حكم التاريخ أمام هذا السقوط سيكون على الأرجح أن الشيوعية في القرن العشرين اختارت الآلية الخاطئة لبناء

المجتمع الاشتراكي الجديد، وأن هذا الخيار الخاطىء هو الذي كان وراء هذا السقوط *. ولكن إن هي اختارت هذه الآلية الانتقالية إلى المجتمع الجديد، انشغلت بها واقتصرت عليها، فلأنها كانت ترى كما أشرنا سابقاً، أن هذا المجتمع لا يحتاج إلى آلية خاصة به. قد يكون من الممكن القول إن المجتمعات الشيوعية هي، أو كانت، مجتمعات اشتراكية في معنى تقني صرف يشير إلى مصادرة الملكية الخاصة وإلغائها، أو قد يكون من الممكن القول إن أشكال اللامساواة الجديدة التي كشفت عنها تمثل طبقات أو شرائح غير عدائية وليس طبقة حاكمة جديدة في المعنى الماركسي نفسه كما كتب المفكر الماركسي دجيلاس، نائب تيتو في يوغوسلافيا الشيوعية السابقة، ولكن هذا أصبح دون أهمية أمام ظهور الحزب المحتكر للسلطة في نظام كلياني، وأمام النخبات البيروقراطية الحاكمة التي أفرزتها الأنظمة الشيوعية.

الماركسية لم تدرك سيكولوجيا السلطة أو تعي طبيعتها تماماً، واعتمدت كلياً على العامل الاقتصادي في تفسيرها وتحديد مصيرها. ولكن هذه السيكولوجيا ارتدت عليها وانتقمت منها انتقاماً رهيباً. هذه السيكولوجيا هي التي تفسر استمرار «ديكتاتورية البروليتاريا»، أي دكتاتورية الحزب، كآلية «انتقالية» على الرغم من إزالة العامل الاقتصادي الطبقي الذي يفترض به أن يكون سبباً لها. إن ممارسة السلطة في أي تنظيم أو نظام سياسي تكشف عن جدلية خاصّة بها، ولهذا فإن إهمال سيكولوجيا السلطة كان أحد الأسباب الأساسية في سقوط الشيوعية لأن النتائج التي ترتبت عليها أسقطت سريعاً محاولة الانتقال إلى المجتمع الشيوعي الجديد، فكانت «دكتاتورية البروليتاريا» نهاية الطريق بدلاً من أن تكون بداية لها، آلية انتقالية إلى هذا المجتمع.

إن انشغال ماركس بالعامل الاقتصادي، أو الحتمية الاقتصادية التاريخية التي انطلق منها، دفعه إلى إهمال العامل الإيديولوجي، أو بكلمة أدق، العامل النفسي الذي يترتب على الأوضاع التي يحيا فيها الإنسان، والذي يجب إعادة بنائه في الإعداد لأي مجتمع جديد. التغييرات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية التي يمكن لدكتاتورية «البروليتاريا» تحقيقها قد تكون ضرورية في خلق الإنسان الجديد، ولكنها غير كافية أبداً، لأن هذا الخلق يحتاج إلى إعادة تكوينه النفسي والعقلي نفسه. إن تحليل الماركسية النقدي لليبرالية كان يمثل إسهاماً كبيراً ترتبت عليه نتائج إيجابية جيدة في تطوير الحياة السياسية، ولكن هذه النتائج

* هنا تجب الإشارة الى أن الاتحاد السوفياتي كان يرجع بوجوده إلى أسس نظرية معينة. فأصوله لا ترجع إلى ماضي سحيق، وليست مغلفة بضباب تاريخي وثقافي، بل تعود إلى لحظة تاريخية واضحة تعلن عن ذاتها بنظرية اقتصادية اجتماعية تقدم ذاتها كنظرية علمية ذات توقعات محددة تترتب عليها... لهذا فإن نجاحها كان يرتبط بوضوح بممارستها والنتائج العملية التي تعكس هذه الممارسة. التجربة السوفياتية كانت إعلاناً عن فشل هذا الأساس لأن هذه النتائج العملية كانت تتناقض معها. فشل الشيوعية السوفياتية (الأنظمة الشيوعية في شرقي أوروبا) كان يعني فشل أهم العناصر المكونة للنظرية الماركسية. وبالتالي سقوط هذه النظرية، ثم سقوط النظام الذي يجد قواعده وشرعيته فيها. هذا حدث في الاتحاد السوفياتي أولاً لأنه نظام كان يقوم كلياً على هذه النظرية، لهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يتمزق وفق الهوية القومية. القاعدة الأخرى الوحيدة المرشحة بأن تحل محل الإيديولوجية أو النظرية التي تمزقت. فهذه الأخيرة كانت تتجه إلى الإنسانية ككل وتدعوها إلى المجتمع الجديد خارج الحدود القومية، الدينية، الثقافية، وبشكل يتجاوز تماماً هذه الحدود، إنها كانت ترى أن الشيوعيين يمثلون الجزء الأكثر تصحيحاً ووعياً في أحزاب العمال في اي مجتمع كانوا فيه.

كانت محدودة أو حتى سلبية بالنسبة للتجارب الشيوعية، وذلك بسبب ربط العامل السياسي بالعامل الاقتصادي وتحويل الأول إلى سلطة اقتصادية وطبقية. هذا كان يعني أن الماركسية استثنت الاهتمام بعدد من القضايا والمشاكل الأساسية، وخصوصاً السيكولوجية، في السياسة. في ضوء هذا قال ماركس بنهاية السياسة، أي عند إحداث تغيير جذري في الطبقة التحتية. إنها نهاية لا تعلن فقط عن ولادة المجتمع الجديد، بل إن هذا المجتمع لا يحتاج حتى إلى آلية منظمة له. هذا كله كان يعني سرعة انهيار هذا المجتمع. إعادة تكوين الإنسان النفسي ـ العقلي والأخلاقي في الإعداد للمجتمع الجديد يحتاج إلى تثقيف طويل بفكرة هذا المجتمع لأنه يشترط تغيير السيكولوجيا العامة. ولكن هذا الوقت يعني زوال المرحلة الثورية والديناميكية الأولى، مع الجيل الأول المتقشف الملتزم عميقاً بهذه الفكرة، وظهور قيادات انتهازية، أجيال جديدة ترغب في حياة مريحة سعيدة وليس في إعادة تكوين الإنسان وتحقيق فكرة المجتمع الجديد. ثم إن الممارسة التي تعمل على خلق هذا التكوين، وعلى ترجمة عملية لهذه الفكرة، تخلق في نفسها تناقضات لا تنسجم معها، تحول الوقت الذي تحتاج إليه إلى عامل سلبي ضدها وليس إيجابي يخدم غرضها، وبذلك تدمر تدريجياً الاستعدادات والميول النفسية التي كانت ترافقها وتساندها في البداية. الشيوعية كانت تبرر تضحيات الحاضر في ضوء المجتمع الجديد الذي تعمل على تحقيقه في المستقبل. ولكن استمرار هذه التضحيات دون الوصول إليه، أو إلى أي نظام يتشابه معه، جرد هذه الفكرة من قواعدها النفسية، وبالتالي من شرعيتها. الناس يشعرون بتعب كبير من التضحيات الطويلة الأمد، من الضغوط والتحديات التي تواجههم، وخصوصاً عندما يرون أن كل هذا لا يقود إلى انفراج، إلى مخرج حقيقي نحو مجتمع جديد. ما عجل بهذه الردة النفسية واتساعها كان الإدراك العام للثمن الكبير الهائل الأبعاد الذي ترتب على «دكتاتورية البروليتاريا» التي قضت على عشرات الملايين، بالإضافة إلى المعتقلات وقمع الحريات والحقوق الفردية طيلة عقود عديدة. الوعي لهذه النتائج وأبعادها دفع الأحزاب الشيوعية نفسها في أوروبا الغربية إلى التخلي عن مبدأ دكتاتورية «البروليتاريا» الذي خسر معناه التاريخي آنذاك كآلية انتقالية إلى المجتمع الجديد. ثم جاءت تجربة الثورية الثقافية في الصين، وتبعتها تجربة كمبوديا الشيوعية والقتل الجماعي الذي مارسته على صعيد كان أسوأ نسبياً مما حدث حتى في المرحلة الستالينية. هذا كشف بشكل إضافي عن سقوط هذه الدكتاتورية كآلية انتقالية، دمر فكرة المجتمع الجديد التي ترتبط بها، وأسرع بالتالي بسقوط الشيوعية*. إن أحد المفكرين كتب: الطوباوية يمكن أن تقارن إلى جسر يكون أداة لعبور النهر عندما تكون على جانب منه، ولكنه يمكن أن يقود إلى الوراء فقط بعد أن يتم هذا العبور(4). هذا ينطبق على فكرة المجتمع الجديد في الشيوعية. إنها دفعت هذه الأخيرة إلى تدمير النظام القديم والعبور منه إلى ترجمة ذاتها عملياً إلى الواقع، ولكنها ما إن إبتدأت بذلك

* هنا تجدر الإشارة الى ان هذا قد يعني سقوط الماركسية، او الشيوعية كإيديولوجية ماركسية في المرحلة التاريخية ولكنه لا يعني بالضبط سقوطاً نهائياً، لأن جدلية «الحلول» التي يتم الاعتماد عيها كمخرج من هذا السقوط يمكن أن توجه إلى إحياء ما لها في اشكال جديدة.

حتى أخذت تخلق بآليتها الانتقالية (بالجسر الذي اقامته) تحولات نفسية وأخلاقية كان يمكن أو تقودها إلى الوراء فقط، إلى السقوط.

إهمال هذه العوامل النفسية والأخلاقية من قبل الماركسية كان أحد الأسباب الأساسية لانتصار الفاشستية السياسي عليها في العشرينات والثلاثينات. انتصار هذه الكليانية في استلام السلطة وإخراج القوى الماركسية من المسرح التاريخي، سواء كانت من النوع الاشتراكي الديمقراطي أو النوع الشيوعي اللينيني، كان يعود بقدر إلى إدراكها لما لم تدركه الماركسية، وهو سيكولوجيا الجماهير في تكوين الحياة السياسية. فالقوى الشيوعية والاشتراكية الديمقراطية كانت مقتنعة بسبب نظريتها الاقتصادية الاجتماعية التطورية نفسها باستحالة «ظاهرة بدائية» كهذه، ولهذا فوجئت بالنجاح الذي سجلته. «الاشتراكيون لم يكونوا مستعدين لإدراك فاعلية الدعاية الفاشستية لأن مذهبهم كان قد صاغه ماركس وانجلز في القرن الماضي، ولم يحقق خطوة واحدة إلى الأمام منذ ذلك التاريخ. إن ماركس لم يكن قادراً على توقع اكتشافات السيكولوجيا الحديثة، أو التنبؤ بالأشكال والنتائج السياسية التي تترتب على حضارة الجمهور الحالية»(5). ما ينطبق على الفاشستية الغربية ينطبق على نجاح الستالينية نفسها، التي فاجأت بظهورها، هي الأخرى، الكثير من القوى والاتجاهات الماركسية. هذه «المفاجأة التاريخية» كانت تعود إلى نفس الأسباب، وهي إهمال العامل السياسي والسيكولوجي.

عندما يعمل الناس في الصعيد المادي، أو يمارسون عملهم على المادة فإن سلوكهم حيالها، أو عملهم التقني والاقتصادي في استخدامها يخضع للعقل ويعمل في ضوء أحكام أو قوانين عقلانية تترتب على ممارسة هذا العقل. لهذا كان التاريخ يكشف عن واقعة واضحة وهي تقدم مستمر في هيمنة العقل، على المادة والوسط المادي الخارجي، وليس فقط في نمو المعرفة التي تؤمن هذه الهيمنة وعقلانية الوسائل المتزايدة التي تعتمد عليها. أساس هذا النجاح كان قدرة الإنسان ليس فقط على إدراك طبيعة المادة وعمل الواقع المادي، بل على العمل وفق هذا الإدراك وإخضاع الوسائل التي يستخدمها له وذلك في تحقيق المقاصد التي يعمل لها.

ولكن الحياة السياسية لا تخضع لهذا الإدراك أو المعرفة التي تقف وراء تدخل العقل في المادة والوسط المادي. فهي حياة لا تخضع مباشرة للمعرفة العلمية التي قد تتوفر لها، لا تعرف هذا التساوق بين الغايات والوسائل، بين المعرفة والعمل بها، لأنها تخضع لعناصر وعوامل أخرى في طليعتها عوامل إيديولوجية وسيكولوجية، تعثر هذه العلاقة وتعني بالتالي لا عقلانية أساسية تميز العلاقات القائمة بين الناس. «لهذا توقف التطور الليبرالي الذي وضع فيه عدد كبير من الناس أملهم في المستقبل وسجل بالتالي تراجعاً إلى الوراء، نحو الانحطاط الاستبدادي»(6). التجربة التاريخية تكشف أن التقدم يحدث، مثلاً، في الديموغرافيا، علم الاجتماع، علم السياسة، الخ... ولكن هذه المعرفة لا توجه السياسة نفسها. هذا القول يعود إلى تلك العوامل، وإلى المصالح الاقتصادية، والمواقع الاجتماعية والطبقية الخاصة، التي تتضافر كلها على تشويه هذه المعرفة، وتجاهلها أو الانحراف عنها. هذه المعرفة تتنافى أيضاً

مع فكرة المجتمع الجديد والإنسان العقلاني الذي تقول به، وكما يكشف عنها النموذج العام الذي يمثلها، والذي حللنا عناصره في سياق آخر سابق.

فكرة المجتمع الجديد في المذهب الشيوعي كانت سريعة العطب لأنها كما رأينا تحدد ـ بالإضافة إلى تجاهل العوامل السابقة، ومنها تطلعات الإنسان العليا التي تنتج مباشرة عن الوضع الإنساني ـ الموانع أساسياً كعوامل اقتصادية ـ اجتماعية، وتعتمد في الانتقال إلى هذا المجتمع على آلية غير صالحة هي «دكتاتورية البروليتاريا». الماركسية قد تكون أسهمت إسهاماً كبيراً في تحقيق معرفة متقدمة أعلى للأوضاع والتحولات الاقتصادية وطبيعتها المسؤولة عن التخلف أو التقدم، ولكن هذا لا يعني في ذاته عملاً سياسياً يرتبط عقلانياً ومباشرة بها، وكان، في الواقع، يزيد من ضعف الفكرة التي قالت بها نتيجة إهمالها لهذه العوامل.

- 7 -

المجتمع الحديث وفكرة المجتمع الجديد

1-7

المجتمع الحديث وفكرة المجتمع الجديد

إننا رأينا أن فكرة المجتمع الجديد الحديثة كانت ترتبط بدرجة عليا من الإيمان بالإنسان والتاريخ، ترجع إليهما كحقيقة نهائية تتحول فيها إلى حقيقة ميتافيزيقية، وإن كانت ذات أساس علماني صرف، إنها فكرة تنتقل من عالم ما ورائي إلى هذا العالم، وتتطلع إلى حلّ نهائي لمشكلة الإنسان والتاريخ في هذه الأرض، فتعتمد على التاريخ ـ عقلانية التاريخ، وعلى الإنسان ـ طبيعة الإنسان، ولا تتجاوزهما. إنها فكرة تمثل نقضاً أو إسقاطاً منظماً (systematic) للمثل والقوى التي كان يعيش بها الناس في المجتمعات ما ـ قبل الحديثة.

هذه الحداثة كانت لأول مرة في التاريخ تعني، فيما تعنيه، تصوراً جديداً للمستقبل ولفكرة هذا المستقبل؛ وهذا على عكس العصور السابقة التي كان المستقبل يبدو فيها باستمرار كشيء يُعيد أساسياً ذاته لأنه لم يكن قطّ مكاناً لتغييرات دنيوية تحسّنه جذرياً، وتعيد تكوينه مادياً واجتماعياً، وسياسياً. هايلبرونر، مثلاً، يشرح في دراسة بعنوان «تصورات المستقبل»، أن التاريخ كله، الذي يبدأ من العصر الحجري، إلى حضارات الشرق الأدنى القديمة، إلى حضارة اليونان المجيدة، إلى عظمة روما، وينتهي في القرن الثامن عشر، إن هذا التاريخ كله كان يرى أن توقعات الحياة المستقبلية على الأرض متماثلة لتوقعاتها الماضية، وأن ليس هناك أي سبب كان يمكن أن يحفز حقاً على تغيير هذه التوقعات لأن الكلّ الاقتصادي الاجتماعي الذي كان يفرزها كان متماثلاً. لهذا كانت تصورات المستقبل التي يكشف عنها تعاقب هذه الحضارات، هذا الماضي الطويل، لا تتوقع بأي شكل أي تغيير مادي في أوضاع الجماهير الكثيفة أو حتى في أوضاع الطبقة الحاكمة نفسها، فالأعمال التي كان يقوم بها الفلاحون والعمال، الهوة التي كانت تفصل بين نمط حياة الكبار والأقوياء الذين كانوا يعيشون في القمّة وبين الطبقات السفلى، كانت أساسياً واحدة عبر ثلاثة آلاف عام من التاريخ المصري، سبعة قرون من السيادة الرومانية، وألف عام من الحياة القروسطية وأن الشيء نفسه ينطبق على الحضارات التاريخية الأخرى في آسيا(1). هذه التصورات المستقبلية السكونية الثابتة كانت تؤكد وجودها في الحضارات الجديدة التي كانت تحلّ محلّ الحضارات السابقة.

هنري فرانكفورت، وهو مؤرخ للحضارة المصرية القديمة، يكتب في وصف فراغ تصورات هذه الحضارة حول المستقبل: «المصريون كانوا يملكون حساً ضئيلاً جداً بالتاريخ أو بالماضي والمستقبل، لأنهم كانوا يدركون عالمهم كعالم ثابت وغير متحول. إنه عالم خرج كاملاً من يد الخالق. الأحداث التاريخية لم تكن بالتالي أكثر من تشويش سطحي للنظام القائم، أو أحداث متكررة ذات معنى لا يتغير أبداً. فالماضي والمستقبل كانا ضمناً موجودين تماماً في الحاضر لا يثيران قلقاً»(2).

والمؤرخ كرامر يصل إلى نتيجة مماثلة في مراجعة عامة للكتابات السامرائية في الألف الثالث والألف الثاني ق. م. إنه يكتب: «السامرائيون لم يقدّموا أيّ أمال مريحة للإنسان ومستقبله. لا شك أنهم كانوا يرغبون في الطمأنينة والحرية من الخوف، والحاجة والحرب، ولكن لم يخطر لهم قطّ بأن ينقلوا هذه الرغبات إلى المستقبل. إنهم، بدلاً من ذلك، كانوا يستعيدون التفكير بها، وينقلونها إلى الماضي السحيق»(3).

هذه الظاهرة كانت تمتد في الأديان التاريخية، وهي واضحة فيها. فهي كلها تكشف عن غياب التصورات أو التوقعات التفاؤلية فيما يتعلق بالحياة في هذه الأرض، وتعبر بدلاً عن ذلك، «عن تقييم سلبي متطرف للإنسان والمجتمع في جميع المجتمعات التي ظهرت فيها هذه الأديان. هذا الغياب أو التقييم قد يُنذر بعقوبات مختلفة ويأخذ أشكالاً متنوعة فيها، ولكنها كلها تحمل نفس الرسالة للجميع، وهي أن الحياة عبء يجب تحمله وليس الاحتفال به ـ عبء يزول بعد الموت، ولكن ليس أكيداً»(4).

هذا الرجوع عن التصورات المستقبلية الجديدة كان يقترن بجانب آخر وهو العودة، كما رأينا سابقاً، إلى فكرة العصر الذهبي. فالحالات التاريخية الأحسن أو الكاملة كانت في الماضي البعيد السحيق والخروج منها كان يمثل سقوط الإنسان التاريخي. فالشاعر اليوناني هيزيود مثلاً، افترض في القرن الثامن ق. م، وجود أربعة عصور متعاقبة للانسان ـ العصر الذهبي، العصر الفضي، العصر البرونزي، والعصر الحديدي، كل منها يتميز بقيمة أدنى من سابقه. ثم اعتبر أن عصره كان عصر الحديد. هذا الموقف كان عاماً في اليونان القديمة. وروما كانت، في دورها، تعبّر عن نفس الاتجاه، فتحتفل، مثلاً، بصدورها عن ريموس ورومولس، وليس بصعودها منهما. كل تاريخ أسطوري ينظر، في الواقع، إلى الوراء، إلى ماضٍ لن يضاهيه أي شيء، وإلى مستقبل يُثير اللامبالاة به. «الأشكال الدينية التاريخية المتعاقبة كانت تقدم في أحسن الحالات تقييمات مختلفة للمستقبل تدعم قبولاً استسلامياً يمثل الدرس الكبير للحياة المادية والاجتماعية»(5). كي يمكن لهذه التصوّرات الاستسلامية والسكونية أن تتغير جذرياً كان يجب بالتالي حدوث تغير جذري في هذه الحياة المادية والاجتماعية يدفع بجدليته الخاصة إلى إفراز التصورات المستقبلية التفاؤلية الحديثة وفي مقدمتها فكرة المجتمع الجديد. الثورات الحديثة التي أشير إليها في سياق هذا الفصل والإيديولوجيات التي رافقتها، وفرت في تعاقبها المترابط والمتفاعل العامل الذي كشف عن طاقات حية جديدة في الإنسان والمجتمع وجعل ذلك ممكناً. التصورات التقليدية السابقة كانت، في الواقع، تشير في عملها ذاته إلى ما يجب تعديله وتغييره كي يمكن حدوث تحول كهذا.

فكرة أو نظرية جذرية كهذه لا تحدث نتيجة بعض الرغبات بها والتطلعات إليها، لا تكون عملاً فكرياً مستقلاً قائماً في ذاته، يقوم به بعض المفكرين والفلاسفة!.. فهي كي تحدث وتتبلور في الشكل الذي اتخذته فتمارس الفاعلية التاريخية التي كشفت عنها في إعادة تكوين التاريخ والإنسان، كان يجب أن يكون التطور الاجتماعي التاريخي قد مهد لها وخلق تربة ثقافية، اجتماعية، اقتصادية وسياسية توجه إليها.

كل اختراع، كل منعطف أو إنتاج فكري تاريخي كبير يكون كبيراً لأنه يعبّر عن تحولات وإمكانات جديدة تحتاج إلى صياغة ما. النمط الفكري الجديد يظهر ويهيمن لأن هذه الأخيرة تقود إليه، توجه نحوه، تخلق حاجة تاريخية له. الأفكار لا تكون مقبولة إن لم تعبّر عن حاجات جديدة وتتطابق مع مشاكل معاصرة. من الممكن، ولا شك، لنظريات عديدة أن تقوم بهذا، ولكن دون أن تكون النظرية الأحسن في التعبير عن ذلك عقلانياً وعلمياً هي النظرية الأكثر شعبية في لحظة تاريخية معينة. التاريخ يقرر النقطة التي يبدأ منها الناس.

فكرة المجتمع الجديد تفرض وجودها، كما رأينا سابقاً، نتيجة لتناقضات الوضع الإنساني. ولكن كي تنعكس هذه التناقضات في الصورة الحديثة التي اتخذتها هذه الفكرة، كان يجب أن يظهر وضع تاريخي جديد. إنها كانت، ككل ظاهرة فكرية، إيديولوجية، سياسية، ترتبط بتطورات وتحولات معينة وتعكس جدليتها. «الحداثة» التي تمخضت عنها هذه الأخيرة، كانت تعني، فيما تعنيه، نظريات اجتماعية وسياسية ترتبط بها. فكرة المجتمع الجديد كانت تلازم أهم هذه الأخيرة كمحور لها.

هذه التحولات والتطورات التي كونت الوضع التاريخي الجديد تتمثل بشكل خاص بعدد من «الثورات» الجذرية التي تتابعت ابتداءً من القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر، وهي أساسياً. عصر النهضة، حركة الإصلاح الديني، الثورة العلمية، الثورة الفلسفية، الثورة الصناعية، الثورة السياسية *. السيرورة التاريخية التي هيئت لها كانت سيرورة بطيئة تمتد وراء عصر النهضة إلى القرن الثاني عشر، وتجد جذورها أو انعكاساتها الأولى في الفلسفة اليونانية نفسها، ولكنها تحولت إلى نمط فلسفي أو إيديولوجي عام، فأصبحت قوة تاريخية تدفع نحو إعادة صنع المجتمع، التاريخ، والإنسان نفسه ابتداءً من القرن الثامن عشر حيث بدأت ولادة المذاهب الفلسفية السياسية والايديولوجيات الحديثة. لهذا إن نحن أردنا إدراك «فكرة المجتمع الجديد» كما وردت في هذه الأخيرة، يجب إدراك هذه التحولات والتطورات أو «الثورات». لأن قدرتنا على إدراك مفهوم، كلمة، مبدأ ما، بطريقة مماثلة للذين يستخدمونه في الحالة التاريخية والثقافية التي نما وتكامل نمواً فيها، ترتبط بالقدر الذي نساهم فيه بهذه الخلفية التي تكوّن فيها.

---

* آخرون كانوا يكتفون بذكر بعض هذه الثورات الأساسية كالثورات التي تختصر جميع التحولات التي أفرزت هذا التحول التاريخي الجذري الكبير. فهناك من يرى، مثلاً، أن تصورات الماضي التي أشرت إليها تغيرت بهذا الشكل نتيجة ثلاث قوى جديدة ضخمة هي، أولاً، العلم الذي يعد بسيادة الطبيعة ويعني قدرة الإنسان على ذلك؛ ثانياً، ظهور وسائل ديناميكية في تنظيم الإنتاج تتمثل في الرأسمالية؛ وثالثاً، ظهور الفكرة الثورية القائلة بأن الشعب نفسه هو سيد قدره. هذه القوى الثلاثة لقحت المستقبل بنظرة كانت مجهولة تماماً في الماضي الطويل وهي أنه سيكون أحسن من الحاضر(6). هنا تجدر الإشارة ان الاكتفاء بالإشارة إلى الثورة الصناعية كانت تعني ضمناً في نفس الوقت الرأسمالية التي اقترنت بها.

هذه الثورات كانت تعني أن التاريخ دخل الوعي الإنساني كحركة تجديد وتوقعات كبيرة تقترن بها وتنتج عنها. إنها كانت تعني أن الإنسانية تستطيع الاعتماد على عمل قوى موضوعية غير شخصية كحليف لها في أعمالها، في تغيير ذاتها وأوضاعها في ضوء تصور جديد للمستقبل يعبر عن ذاته أساسياً في فكرة مجتمع جديد، أو يكون على الأقل أحسن من الماضي والحاضر. التاريخ السابق لظهور هذه الفكرة وللحداثة التي خلقت التحولات التي تمخضت عنها كان يخضع، هو الآخر، لقوة كبيرة رهيبة تتحكم به ولكنها كانت قوة تقليد ثابت منغلق على المستقبل، يكرر وجوده، كما رأينا، وكأن هذا المستقبل لا يمكن أن يوجد كتاريخ يتجاوز ذاته، أو أن يعبّر عن ذاته بمستويات تاريخية أعلى. إنه تقليد كان يمثل السكون والاستسلام في تصوره للمستقبل، في حين أن الحداثة التي نتجت عن هذه الثورات والإيديولوجيات التي تنظمها وتوجهها كانت تمثل الأمل وقدرة الإنسان على إعادة صنع المجتمع والتاريخ.

إن نجاح وهيمنة نظرية فكرية ما لا يرتبطان بالعنصر العقلاني الذي تقوم فيه حتى وإن كان هذا العنصر المحور الذي تدور عليه، بل عندما تعبر عن قوى تاريخية جديدة تدفع نحوها، فتحول النظرية أو تجعل من الممكن لها التحول إلى حياة جديدة، أو كما نبه غرمشي كمفكر ماركسي، عندما تتحول إلى دين شعبي.

الطاقات الإنسانية، وفي طليعتها الطاقة الفكرية، تعمل باستمرار في سياقات تاريخية معينة، في حالات موضوعية وذاتية ترتبط بها، تتفاعل معها، وتكون محدودة بها. تصور مزارعاً في صحراء قاحلة، أو في جبال صخرية... ماذا ينفع ذكاؤه، مهما كان ذكياً، مهارته الزراعية مهما كان ماهراً، قوة عضلاته، مهما كان قوياً!... فالمزارع دون أرض قابلة للزراعة يكون، كما ينبه أورتيغا إي غاسيت، «تصوراً ذهنياً، مجرداً فكرياً»!(7).

هذا ينطبق على فكرة المجتمع الجديد أو المذاهب السياسية والإيديولوجيات التي قالت بها عند نقلها إلى مجتمعات ما ـ قبل ـ حديثة، أي مجتمعات زراعية، قبائلية، تقليدية، دينية. إنها تكون كالمزارع دون تربة صالحة للزراعة!... الشيء نفسه ينطبق على الإنتاج الفكري الكبير. فعندما تنقصه التربة الفكرية الملائمة، يعجز عن توكيد وجوده... إلى أن تتوفر هذه التربة في أوضاع أو مرحلة تاريخية أخرى. لهذا نجد، مثلاً، أن كل خلق فكري كبير أو فعال، يرتبط بسياق فكري تاريخي خاص يرجع إليه، يتفاعل معه، ويعبر عنه بطريقة أو نمط خاص، وبالتالي فإن إدراك هذا الخلق بشكل سليم يفترض الرجوع إلى هذا السياق. فالمواهب والعبقرية هي استعدادات أو طاقات ذاتية تكشف عن ذاتها في الأثر الذي تمارسه على مادة، على أوضاع معينة تكون هناك لها، بشكل مستقل عنها. ولكن عندما لا تكون هذه الأوضاع أو المادة متوفرة، فإن المواهب أو العبقرية، تكون دون جدوى.

إن إحدى طروحات هذا الكتاب الأساسية هي أن فكرة المجتمع الجديد والمذاهب السياسية والإيديولوجية الثورية التي أعلنت عنها، بَلْه تمحورت عليها، كانت ممكنة لأنها اقترنت وتزامنت بأربع ثورات جذرية كبرى ـ الثورة العلمية، الثورة الفلسفية الميتافيزيقية، الثورة الصناعية، والثورة السياسية. وهي ثورات مهد لها عصر النهضة وثورة الإصلاح الديني

ـ وأن هذه الثورات نمت معاً، مترابطة بقوة كالجوانب الأساسية لنفس السيرورة التاريخية، يساهم كل منها في صعود الأخرى. أوروبا الغربية كانت المكان التي ظهرت فيه هذه المذاهب والفكرة لأنها كانت، لأسباب تاريخية متعددة لا يسمح المجال بالوقوف عندها *، مسرحاً لهذه الثورات. بما أن هذه الأخيرة كانت ذات أبعاد إنسانية عالمية جامعة، فإن هذه المذاهب كانت ترى أن الإنسانية تتجه نحو مجتمع عالمي يمثل «فكرة المجتمع الجديد» الذي يقوم على الأخوة والسلام، وينشغل فيه الإنسان بسيادة الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان بدلاً من الخصومات والحروب داخلها.

فكرة المجتمع الجديد تعكس أولاً وقبل كل شيء «الحداثة» التي تمخضت عنها هذه الثورات، والتي تعني، فيما تعنيه، إيمان الإنسان بنفسه وبقدرته على سيادة وضعه التاريخي وحتى الانساني نفسه. هذا الإيمان كان، بشكل خاص، نتاج المعرفة العلمية ـ وما اقترن بها من معرفة تقنية وثورة صناعية ـ التي جعلت من الممكن للإنسان، ابتداءً من القرن الثامن عشر، هذا إن لم نقل السابع عشر، أن يسود ويحدد وسطه بطرق جديدة جذرية تعتمد على إدراك طبيعة الواقع نفسه، القوانين والقوى التي تحركه، والعمل بها. لهذا كانت «الحداثة»، كما نبه كثيرون، «سيرورة ثورية مماثلة فقط للتحول الذي حدث من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات الحضارية، الذي بدأ في وديان دجلة والفرات، النيل، والإندوس منذ 5000 عام ق. م».

من المستحيل هنا حتى الإشارة السريعة إلى جميع التحولات الأساسية التي نتجت عن هذه الثورات المتلازمة، ولكن القليل جداً الذي يسمح به المجال الحالي الضيق كافٍ للتدليل على القصد الأساسي منه وهو أن فكرة المجتمع الجديد ـ في العناصر الأساسية التي تتكون منها والتي أتينا على ذكرها في فصل سابق ـ أن هذه الفكرة كانت تستحيل، على الصعيد التاريخي العام الذي تحقق لها، دون التربة التاريخية الملائمة التي خلقتها هذه الثورات.

❖ ❖ ❖

في الماضي كان الإنسان يتطلع إلى الوراء في تصوره للمجتمع الكامل. فهذا المجتمع أو «العصر الذهبي» كان موجوداً في ماضٍ سحيق، والحياة بعد ذلك كانت تعني سقوطاً مستمراً. ولكن الثورة العلمية التي حدثت ابتداءً من القرن السادس عشر، والتي كان يمكن بها إدراك الطبيعة وتحقيق سيطرة الإنسان عليها عن طريق المعرفة التي يوفرها هذا الإدراك، جعل فكرة

* هنا أود فقط الإشارة إلى سببين. الأول هو ترابط الحضارات التاريخية في سياق حضاري عام يتجاوزها كحضارات فردية، سياق تسهم في صنعه هذه الأخيرة كلها بأقدار مختلفة ترتبط بموقعها التاريخي من هذا السياق، منجزاتها الخاصة في إطار إمكاناته، الأوضاع التاريخية التي تعمل فيها وتحدد علاقتها بالحضارات الأخرى السابقة أو المعاصرة. إن نيوتن مثلاً، كان ينبه بأنه «انجز ما انجزه لأنه استطاع الوقوف على أكتاف الجبابرة السابقين». هذا يصدق على كل حضارة. فكل حضارة جديدة تنجز ما تنجزه لأنها تقف على أكتاف حضارات سابقة. الحضارة الغربية الحديثة تدين هي الأخرى، وككل حضارة تاريخية، إلى علاقتها التاريخية بهذا السياق، وخصوصاً الحضارة اليونانية ومن ثم الحضارة العربية في إسبانيا بشكل خاص. فلولا هذه العلاقة لما كانت قادرة على العمل على الخروج من تخلفها وراء مجرى التاريخ الحضاري، وراء الحضارات السابقة، أو لما كانت الحضارة التي نعرفها حالياً؛ أما السبب الثاني فهو أن السياق الحضاري التاريخي يكشف عن جدلية تحول خاصة به. فمع الوقت يصبح الخلق الحضاري أكثر سرعة وسهولة لأن المواد الحضارية الضرورية لتطويره، إثرائه، والتعجيل به تكون قد تراكمت إلى درجة أكبر مما كان ممكناً في السابق، لأن هذا الخلق الحضاري يعني، فيما يعنيه، دمج عناصر وتحولات حضارية سابقة قصد خلق شيء جديد. مع تقدم السياق الحضاري التاريخي تتعدد وتتراكم هذه العناصر والتحولات بسرعة أكبر، وبالتالي تزداد إمكانات وسرعة الخلق الحضاري.

التقدم، وبالتالي فكرة المجتمع الجديد التي تستحيل دونها، فكرة ممكنة، بَلْهَ فكرة تفرض وجودها. مؤسسو العلم الأمبيريقي الحديث، غاليلو، إسحاق نيوتن، فرانسيس باكون، رينه ديكارت، هو تفيلد لا پنيز، كانوا أول من قال بأن الناس يستطيعون تحقيق المعرفة وتراكمها عن طريق دراسة الطبيعة. هؤلاء الرواد اعتقدوا أن من الممكن بلوغ معرفة تامة للعالم ومن ثمَّ بناء مجتمع كامل ـ طوبى ـ يقوم على هذه المعرفة(8). هنا تجدر الإشارة، كما نبه عدد من المؤرخين في الغرب، أن احتكاك أوروبا بحضارة عليا كالحضارة العربية في ذلك الوقت دلل أن الحضارة لم تقف عند ما وصلت إليه اليونان القديمة، وأن من الممكن خلق أشكال حضارية جديدة(9).

الفيزياء التي صاغها نيوتن كانت تقول إن الذرة كانت ما كانت عليه لأن اللّه صنعها بطريقة معينة وأراد لها أن تكون ثابتة كما هي. ولكن مهما كانت الذرة ثابتة دائمة، فإن القول بأن الطبيعة المرئية هي، كما قالت هذه الفيزياء، نتيجة دمج وتبديل في نظام من ذرات مادية في حركة «كان يعني نتائج مزعجة بالنسبة للنظرية السائدة حول الطبيعة، التي كانت تحدد أعمال الخلق كأعمال كانت من صنع اللّه أولاً، واستمرت حتى الآن في نفس الحالة والوضع اللذين كانت فيهما عند صنعها. لم يكن هناك، في الواقع، أي شيء في فكرة نظام مادي في حركة تخضع للقانون ما يوحي بثبات البنى التي تنتج عن عملها. التحول وليس الثبات كان النتيجة المنطقية لنظام كهذا(10).

هذه النتائج المزعجة بالنسبة للنظرية اللاهوتية السائدة سابقاً، بلغت منعطفاً جذرياً في فيزياء لا بلاس، عالم الفلك الكبير، التي فصلت تماماً الكون عن أية حقيقة أو قوانين خارجية. عندما علم نابليون بونابرت بأن لا بلاس كان على فراش الموت، ذهب لزيارته كرمز لتقديره وتقدير فرنسا الكبير له؛ وفي مجرى الحديث قال له، إنني قرأت أهم كتبك فلم أجد أية إشارة إلى اللّه، فأجابه لابلاس، إنني لم أجد، يا صاحب الجلالة، «أية حاجة لهذه الفرضية». إنني أستطيع أن أفسر الكون، وما يحدث فيه، بالرجوع إلى قوانين خاصة به، متأصلة فيه!.. هذا القول كان يمثل المنعطف الذي يعلن عن سيادة المعرفة العلمية أو الحداثة!... الفيلسوف المعروف ألفرد نورث هوايتهد، مثلاً، كتب في العشرينات «كل عصر يملك انشغالاً يهيمن عليه، وفي مجرى القرون الثلاثة الأخيرة... كانت الكوسمولوجيا التي تشتق من العلم تؤكد ذاتها على حساب وجهات نظر قديمة تجد أصولها في مكان آخر»(11).

العلوم الطبيعية الحديثة دللت ليس فقط أن من الممكن إدراك الطبيعة، بل السيطرة عليها بالاعتماد على هذا الادراك، والعمل مع القوانين الداخلية المتأصلة فيها كنظام مستقل قائم في ذاته. الانتقال من هذا إلى المجتمع والتاريخ حيث أخذ العقل الحديث يفكر أن من الممكن أيضاً إدراكهما وسيادتهما كان بالتالي طبيعياً. فالمعرفة العلمية تعني أن هناك وراء الأحداث والظواهر الفردية نظاماً عاماً كامناً فيها، وأن العمل بالقوانين أو الانتظامية التي تصنع وتوجه هذا النظام هو طريق الإنسان إلى الحرية، أي إلى سيادة واقعه وذاته. فكرة المجتمع الجديد التي كانت تعني أن هناك نظاماً موضوعياً يوجه عمل التاريخ، وأن الإنسان قادر على سيادة واقعه وذاته في الكشف عن هذا النظام، رافقت هذه التطورات وكانت تمثل الوجه الآخر لها.

الثورة أو المعرفة العلمية كانت تقترن بالرجوع إلى العقل والاعتماد عليه كالأساس النهائي الذي تنطلق منه، والمقياس الأعلى الذي يحدد عملها، وهذا شيء ينطبق على الثورات الأخرى. فهناك وراءها كلها ثورة العقل الذي حقق استقلاله. هذه الثورات قد ترجع إلى أسباب عديدة، من اجتماعية، تاريخية، مادية، الخ... ولكن مهما كانت هذه الأسباب، لا يمكن تجاهل وإهمال الدور الرئيسي الذي قام به العقل وقد ابتدأ يتحرر من المجتمع القروسطي إلى المجتمع الحديث، النقيض الذي ينفيه في جميع أبعاده، من دينية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية؛ إلخ... وذلك في مجرى مرحلة انتقالية كانت تزداد تبلوراً وجذرية مع الوقت. فهذا العقل مارس دوراً أساسياً في صنع وتطوير هذه الثورات ـ وخصوصاً الثورة العلمية التي كانت قاعدة لها. إنها ثورات كانت تحتاج في وجودها ذاته إلى ما بذله هذا العقل من قوة فكرية، من طاقة خلاّقة، من استقلالية، من قدرة هائلة على الانضباط وضبط الأحداث. العقل وحده أصبح الحقيقة النهائية، الدليل الأساسي النهائي للانسان الحديث. هذا التحول لم يحدث فجأة أو دفعة واحدة، بل تدريجياً. إنه بدأ في عصر النهضة، تبلور في صورة واضحة قائمة في ذاتها في القرن السابع عشر، وتكامل في أبعاده الأساسية في القرن الثامن عشر، قرن العقلانية.

في هذا السياق تكتب راند «كي يقاوم أي شيء، يحتاج الإنسان إلى مجموعة صلبة من المبادىء، مما يعني فلسفة. فالعلم وُلد كنتيجة للفلسفة، وهو لا يستطيع الاستمرار دون أساس (وخصوصاً ابستمولوجي) فلسفي، إن هلكت الفلسفة، فإن العلم نفسه يهلك بعدها»(12). راند تضيف في مكان آخر بأن عصر النهضة، عصر ولادة عقل الإنسان ولادة جديدة ـ «مزق سيطرة العقلية السحرية وحرر الأرض من سلطتها. التحرير لم يكن كلياً ـ ولم يكن مباشراً. فالتشنجات امتدت لقرون، ولكن نفوذ الصوفية الصريحة تحطم، وأصبح من غير الممكن القول للناس بأن يتجاهلوا عقلهم كأداة عاجزة، في وقت أصبحت قوته واضحة تماماً فيه، وإلى درجة كان لا يمكن فيها حتى لأدنى العقليات إدراكاً تجنبها تماماً: فالناس كانوا يشاهدون منجزات العلم»(13).

التحولات التي أحدثتها النهضة ومن ثم حركة الإصلاح الديني التي رافقتها أعدت للثورة العلمية التي أعلنت عن انتصار العقل نهائياً. إنهما أكدتا على جوانب مختلفة من نفس القناعة التي تقول أن ليس من الممكن من الآن فصاعداً استخدام المرئي في تقليد الإلهي. حركة الإصلاح الديني أخذت تتطلع إلى الله في داخل الإنسان، ولكن النهضة جعلت الإنسان نفسه مقياساً للعالم(14).

في أوروبا الغربية، في القرن السادس عشر، كانت حركة الإصلاح الديني تعبّر، في الواقع، عن اتجاهات اقتصادية وقومية جديدة تدعمها، وتمثل أحد أشكال الهجوم الأكثر ثباتاً واستمراراً ضد القرون الوسطى. إنها كانت حركة واسعة ضد النظام القائم، وثورة كان نجاحها يرتبط بتثوير الجماهير، تحويلها إلى حركة اجتماعية، ودفعها إلى رفض السلطات والمؤسسات الموجودة(15). ماكس فابر دلل أيضاً في دراسته الكلاسيكية أن حركة الإصلاح الديني، وخصوصاً كما عبرت عن ذاتها في الكلفينية، غيرت بجدليتها، دون تخطيط سابق أو عمل واعٍ، المناخ النفسي السائد وحولته إلى مناخ ملائم لظهور الروح الرأسمالية والعلم نفسه(16).

اكتشاف واستيطان «العالم الجديد» كانا يحتاجان كشرط لهما إلى عصر النهضة الذي كان يعني تحولاً إنسوياً كبيراً في أوروبا، ظهور ثقة جديدة بالإمكانات الإنسانية، روح مغامرة جديد يدفع إلى تجاوز الحدود السابقة للجغرافيا والعلم. هذا التحول أعد المسرح التاريخي لقيام كولبوس برحلته. هذه التحولات العقلية ـ النفسية هي التي تقود، كما يحدث عادة، وكما نبه كثير من الفلاسفة والمؤرخين، إلى الوقائع، وليس العكس، وذلك لأنها تقود الناس إلى توجيه انتباههم إلى احتمال معين بدلاً من آخر، وبالتالي إلى تغيير اتجاه مقاصدهم وأحلامهم. إن كولبوس اقترح رحلته في الوقت المناسب، عندما أصبح الناس على استعداد لقبول اكتشاف عالم جديد(17).

إن أوروبا القروسطية لم ترغب في اكتشاف عالم جديد أو تريد هذا العالم قبل قيام كولبوس برحلته في تلك المراكب الثلاثة الصغيرة عام 1492. «فالشعوب القروسطية كانت مشغولة بعالمها الذاتي الداخلي وبالسماء، بعالم فوقهم، وليس بعالم جديد مماثل لعالمهم الحالي. فأوروبا كانت تحتاج إلى تحول يحدث في هذا العالم الذاتي الداخلي قبل أن يصبح الشعب قادراً على رؤية عالم جديد والتعرف عليه»(18). التحول النفسي العقلي ليس واقعة تاريخية صرفة بل هو عامل حاسم في تكوين الإنسان وقدرته على الرؤيا أو عجزه عنها.

❖ ❖ ❖

ما بدأ في عصر النهضة، الرجوع إلى العقل والانطلاق منه، تكامل في عقلانية القرن الثامن عشر، والعصر الحديث كان، ابتداءً من هذا القرن، عصر تحديث فكرة المجتمع الجديد، هذه واقعة تفرض ذاتها. فالعقلانية رفعت العقل ورجعت إليه كالحقيقة الأعلى حول الانسان، وجوده، تكوينه، وعيه، عمله؛ إلخ... وكانت تعني أن هناك حقيقة واحدة هي الحقيقة الموضوعية، أي حقيقة موجودة بشكل مستقل عن المشاعر والرغبات والوعي، وأن مهمة العقل هي ملاحظة، دراسة هذا الواقع والكشف عنه، وأن أية محاولة في تغييره وتطويعه لإرادة الإنسان يجب أن تجد أساسها في إدراكه، والعمل مع الاتجاهات، الطبيعة أو الجدلية الموضوعية التي يكشف عنها. فهذا العقل هو الطريق أو الأداة الوحيدة إلى المعرفة.

قد يكون من الواضح، في الواقع، أن الإيمان بالتقدم نحو المجتمع الجديد الكامل يفترض، كشرط له، استمرار «الشر»، التناقضات، الصراع، الاغتراب؛ إلخ... فإن كان يجب على المستقبل أن يكون تجاوزاً مستمراً للشر، أو تقدماً دائماً على الحاضر، وجب أن ينطوي الواقع الذي يحياه الإنسان في أية لحظة تاريخية على الشر، وذلك كي يمكن تصحيحه والتحرك إلى حالة كمال تعالجه. فقدر معين من الشر ضروري، كما نبه عدد متتابع من الفلاسفة والمفكرين، كي لا يستسلم الإنسان لواقعه فيصبح جزءاً منه، مندمجاً تماماً فيه. تصورات المجتمع الكامل كانت تعبّر في آنٍ واحد عن اليأس والأمل، اليأس من المجتمع، من العالم كما هو، وكما نقاسيه، والأمل بمستقبلٍ نتجاوز فيه عناصر الخلل، عناصر النقص التي تستدعي ذلك اليأس.. ولكن كي يمكن التطلع إلى أمل كهذا في مستقبل متكامل كهذا، وجب أن تكون الحالة التي يحيا فيها العالم، حالة خلل ونقص. هذا المفهوم كان سائداً حتى ظهور

عصر التنوير أو العقلانية يؤكد على الشر كعنصر ضروري في تكوين العالم، كشرط أساسي في تحقيق الكمال النهائي ـ ولكن في عالم آخر. العقلانية مثلت قطيعة حاسمة مع هذا التقليد سواء كمذهب فلسفي أو كمذهب ديني. «فلاسفة عصر التنوير دللوا بثقه أنه إن استطاعت الكائنات الإنسانية تنمية العلم وإدراك قوانين الطبيعة، فإنها تستطيع أيضاً إعادة تكوين المجتمع، السياسة، وكل صعيد آخر في الحياة الانسانية»(19). المذاهب السياسية والايديولوجيات الثورية التي ابتدأت تظهر بشكلها الحديث في عصر التنوير وبالرجوع إلى فلسفته العقلانية، كانت بالتالي تجعل الانسان نفسه، وليس الله، مركزاً لهذا العالم. «الذين هندسوا العقلانية في انكلترا وفرنسا في القرن الثامن عشر، كانوا يقولون إن الانسان يستطيع، بفضل العقل وحده، أن يكشف عن أسرار الطبيعة ويخلق عالماً أحسن ـ جنة طوباوية؛ ومع الوقت اقتنعوا أنه من الممكن حل جميع المشاكل عن طريق التخطيط الاجتماعي والعمل العقلاني(20). هذه النظرة الجديدة إلى الانسان والتاريخ والعالم لم تكن شيئاً خارجياً، لم تمارس ذاتها كضغط خارجي يفرض وجودها من الخارج، بل كانت تتسرب إلى المناخ الثقافي الحضاري الجديد، تمثل روحه وتكونه من الداخل.

ليس من الممكن، في الواقع، إدراك فكرة المجتمع الجديد كما وردت في المذاهب السياسية والايديولوجيات الثورية الحديثة دون إدراك النفوذ الذي مارسته سلسلة طويلة تتشكل من أعلام الفكر الحديثة، وتبدأ بمؤسسي الثورة العلمية في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، وتمتد إلى القرن العشرين ـ أوائله على الأقل ـ؛ وتعبّر عن ذاتها في أهم المذاهب الحديثة، كالعقلانية، الليبرالية، النفعية، الأمبيريقية، الوضعية، الماركسية، الفوضوية، التطورية الاجتماعية، الداروينية، الفرويدية؛ إلخ... فالأسماء والفلسفات والمذاهب كانت كلها توجه أساسياً وكلياً إلى هذا العالم، وتركز عليه كعالم قائم في ذاته يمكن بالاعتماد على العقل تفسيره وضبط حركته بالرجوع إلى قوانين داخلية تنظمه.

ابتداءً من غاليلو، كوبيرنيكوس، كيبلير، نيوتن، الذين دللوا بان الطبيعة تعمل بموجب قوانين يمكن إدراكها، وبأن من الممكن، بالرجوع إلى الدليل الأمبيريقي فقط، وصف وتحديد كل شيء طبيعي بشكل دقيق ومفصل جداً، كانت كل العلوم والمدارس الفكرية الحديثة، من الفيزياء إلى السيكولوجيا، تعمل على إدراك وتفسير الظواهر والموضوعات التي تنشغل بها بشكل مستقل عن أية قوى ميتافيزيقية خارجية، وفي ضوء ما تكشف عنه فقط من قوانين أو انتظامية موضوعية. هذا كان يعني أن العقل الحديث كان يتجه باستمرار ليس فقط إلى الكشف عن النظام العام الذي ينظم الطبيعة ككل، بل أيضاً النظام الذي ينظم بهذا الشكل التاريخ، المجتمع، أي قطاع منهما، أية ظاهرة ينشغل بها.

هذه المعرفة العلمية الجديدة كانت تشجع في مجراها على الشك في كل شيء موجود، على استجواب كل شيء، التقليد، اللاهوت، الفلسفة، الحياة، الموت، التاريخ، الأنظمة والقيم؛ إلخ... هذا كان يعني زوال وخسارة العالم كمكان محدود، أمين، ذي معنى نهائي يرجع إلى إرادة الله. إنه عالم جديد أصبحت فيه الكائنات الانسانية كائنات طبيعية، من صنع الطبيعة والتاريخ. إنه عالم منظم، ذو حدود لا نهائية، يعمل وفق سيرورات موضوعية دقيقة. إنه، بكلمة

أخرى، عالم مستقل قائم في ذاته، يمكن تفسير عمله بقوانين متأصلة فيه لا يحتاج إلى أية قوة خارجية في عمله أو تفسيره. هذا الاتجاه الأساسي كان يدفع، ويُفترض أن يدفع بجدليته الخاصة، إلى فكرة المجتمع الجديد. فإن كانت المعرفة العلمية تعني نظاماً يكمن وراء الأحداث الفردية وينظمها من الداخل، وإن كانت حرية الانسان تتحقق عندما يدرك بالرجوع إلى العقل هذا النظام ويعمل في ضوئه، فإن هذه الفكرة تفرض ذاتها كأداة أو كنتيجة لهذه الحرية التي يعلو بها الإنسان على وضعه وذاته، وبالتالي ينظمهما وفق أحكام العقل ـ الحقيقة العليا التي يرجع إليها وينقاد لها ـ وذلك بطريقة تحررهما من كل نقص، خلل، وضعف. فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة كانت تعكس هذه الضرورة التاريخية والإنسانية * «ما يجب هو إدارك القوانين المتأصلة في الطبيعة الإنسانية، وكذلك أيضاً الأهداف المتأصلة وذلك لتميتها والكشف عنها(21).

❖ ❖ ❖

الثورة الصناعية كانت تعني ترجمة عملية للثورة العلمية، وللثورة الفلسفية أو العقلانية، فتدل بوضوح أن الإنسان قادر أن يحقق، وذلك لأول مرة في التاريخ، سيادته على الطبيعة المادية، تطويعها لإرادته، واستخدامها لمقاصده **. فكرة المجتمع الجديد كانت تمثل، في دورها، ترجمة عملية لهذه الثورة. فإن كان من الممكن للإنسان أن يسود الطبيعة ويطوعها لرغباته، يكون من الممكن أيضاً له أن يطوع المجتمع والتاريخ لتطلعاته. ولكن إن كانت الثورة الصناعية وسيادة الإنسان على الطبيعة المادية التي ترتبت عليها نتيجة تطورات وتحولات مترابطة ومتتابعة امتدت لقرون ـ ابتداءً من عصر النهضة على الأقل ـ وليس نتيجة تخطيط واعٍ سابق تقدمها ونظم الحركة نحوها، فإن فكرة المجتمع الجديد ستكون هي أيضاً من عمل التاريخ، نتيجة عقلانية تاريخية تدفع نحوها وتقود إليها. هكذا وُلدت «فكرة التقدم» التي أشرنا إليها في مكان سابق من الكتاب.

في دراسته المعروفة «فكرة التقدم» يكتب المؤرخ بوري بأن منجزات العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر أسهمت أكثر من أي شيء آخر في تحويل عقول الناس إلى مذهب التقدم العام. فقط عندما ابتدأ العلم بتوفير سيطرة أصبحت واضحة ويمكن توقعها على الأرض، كان يمكن رؤية المستقبل كإغراء جذاب وليس كتهديد. «فكرة التقدم كانت»، كما نبه آخرون أيضاً، «إيماناً أو أطروحة متأخرة في ظهورها... وكان يمكن لها أن تسود العقل تماماً فقط بعد أن أخذ العلم والتقنية بتحقيق السيطرة الإنسانية على العالم الطبيعي، بالقدرة على الإنباء بعمل

* ـ هذا لا يعني طبعاً، وهذا واضح من سياق هذه الدراسة سابقاً، أن فكرة المجتمع الجديد قابلة للتحقيق كما هي، إن كان التكوين النفسي العقلي تكويناً عقلانياً علمياً صحيحاً متكاملاً، بل إنها فقط فكرة تفرض وجودها كنتيجة لهذه الضرورة. أما وظيفتها العملية فهي، كما رأينا سابقاً، تحفيز الإنسان على العمل نحوها، توفير المقياس الذي يقيس به اعماله، ودفعه إلى مستوى تاريخي جديد أعلى.

** ـ منجزات هذه الثورة الهائلة، الفريدة ـ والضخمة التي غيرت ليس فقط وجه المجتمع والتاريخ، بل الأرض والكون نفسه، اصبحت تجربة يومية نحياها باستمرار، ولهذا ليس من الضروري، في المجال الحالي الضيق، الوقوف عندها بأي شكل كان.

الطبيعة... إن فكرة التقدم كانت في معناها الأساسي أو المادي... الوارث للثورة الصناعية (22). فكرة التقدم كتقدم اكتمالي كانت فكرة جديدة لم تعرفها المجتمعات والحضارات التاريخية السابقة. ففي القسم الأخير من القرن الثامن عشر فقط ظهر الانشغال بها كحركة نحو مستقبل سعيد، كاتجاه نحو مجتمع جديد كامل(23). هذا طبعاً لم يكن مصادفة، بل كان يعود إلى أوضاع ذاتية وموضوعية جديدة نتجت عن القوى التاريخية الجديدة التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة، النهضة، حركة الإصلاح الديني، ولكن بشكل خاص الثورة العلمية، الثورة الفلسفية، والثورة الصناعية... فكرة المجتمع الجديد «كانت تتغير تدريجياً ابتداءً من عصر النهضة إلى أن تحولت في أواخر القرن الثامن عشر عن أشكالها الطوباوية إلى أشكالها التاريخية. فقط في الأيام الأخيرة من عصر التنوير ابتدأت القوى العقلانية تتولى القيام بتوجيه التاريخ العالمي»(24).

القرن السابع عشر كان مسرحاً للمعركة بين الذين كانوا يقولون بأن القدماء كانوا جبابرة لا يمكن التفوق عليهم في مجالات الخلق الفكري، أي مجال منه، وبين الذين كانوا يقولون أن المحدثين كانوا مؤهلين لهذا النوع من الخلق الفكري وقد أخذوا، في الواقع، يتفوقون على من تقدمهم. القرن الثامن عشر سجل نهائياً وتماماً انتصار هؤلاء وهيمنة فكرة التقدم(25). فلاسفة ومفكرو ذلك القرن «وجدوا في تدليل نيوتن على حركات النظام الشمسي النموذج الفيزيائي الكامل لمثالهم الاجتماعي التاريخي وذلك في البرهنة على أنه طبيعي. ثم إن مفهوم الطبيعة كنظام يخضع لقانون المادة في حركة كان مفهوماً يمكن استخدامه في التدليل على أغاليط التعاليم الدينية(26). كوسمولوجيا القرن السابع عشر العلمية قضت على الكثير من المفاهيم التقليدية وهيأت بذلك الجو التاريخي الملائم لفكرة التقدم. في طليعة هذه المفاهيم نجد المفهوم الديني حول الطبيعة الإنسانية الذي كان يجب إسقاطه كي يمكن لفكرة التقدم - وما يترتب عليها من نتائج - أن تمارس دورها. فالتقدم كان ممكناً، كما أكدوا، لأن الكائنات الانسانية طيبة أساسياً، وليست شريرة كما علّمت المسيحية»(27). هذه واقعة تفرض ذاتها؛ «فمن الممكن القول بأن الاهتمام الأكثر وضوحاً والمشترك في المسيحية بين جميع أشكالها التقليدية هو مفهوم الخطيئة. فاللاهوت المسيحي يحدد الإنسان ككائن خاطىء في ذاته، وداخلياً؛ وهذا الميل إلى الشر هو ميل يفترض به أن يكون بطريقة ما موروثاً عضوياً، يحمله الإنسان معه من خطيئة آدم الأولى، الإنسان الأول الذي تمرد على الله»(28). كي يصبح من الممكن لفكرة المجتمع الجديد أن تبرز في شكلها الحديث في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، لكن يجب على هذا المفهوم الديني أن يسقط، فيمهد هذا السقوط لها. ولكن هذا كان يحتاج للثورات الحديثة التي بدأت في عصر النهضة.

المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية كانت تجد نفسها مضطرة أو بالأحرى كانت تجد أن جدلية منطلقاتها وتطلعاتها ووضعها العام تفرض عليها بالتالي تغيير هذا المفهوم الديني التقليدي جذرياً نتيجة طبيعتها التقدمية الثورية. فدون مفهوم كالمفهوم الذي قالت به والتقت فيه وهو أن الطبيعة الإنسانية طبيعة طيبة ومرنة يمكن تغيير تكوينها في صورة جديدة، تخسر هذه المذاهب ذاتها كفكرة تقدمية. «فالقول بطبيعة إنسانية ثابتة، ذات مقومات

سلبية، هو ما تقوله المذاهب السياسية والإيديولوجيات المحافظة أو الرجعية، دعاة الوضع أو النظام القائم هم الذين يعلنون دون تردد أن الطبيعة الإنسانية طبيعة ثابتة لا تتغير»(29). هذا على عكس الإيديولوجيات الليبرالية والديمقراطية التي كانت تؤكد، منذ القرن الثامن عشر، على المفهوم الأول، مفهوم الطبيعة الإنسانية كطبيعة طيبة ومرنة، والأثر الحاسم للعوامل الخارجية البيئوية، وذلك ضد هذا المفهوم الرجعي الأخير لها. «مفاهيم كهذه قادت الكثيرين من علماء الاجتماع إلى الافتراض بأن تكوين الإنسان العقلي هو ورقة بيضاء، يكتب عليها المجتمع والثقافة كتابهما الخاص، لأنه لا يملك خاصة ذاتية متأصلة فيه»(30). هذا ما كانت تقوله أساسياً وما كان يجب أن تقوله ـ المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية التي أعلنت عن فكرة المجتمع الجديد*.



فكرة التقدم التي كانت تعنيها فكرة المجتمع الجديد وتوجه نحوها كانت تعبّر عن ذاتها أساسياً في نظرية التطورية الاجتماعية التي سادت النمط الفكري الحديث وخصوصاً علم الاجتماع والإنتروبولوجيا منذ النصف الثاني في القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين. إنها نظرية تدرس التاريخ وتدركه كحركة تتشكل من أطوار معينة، مترابطة، متعاقبة، يعد كل منها للطور الذي يتبعه، فيظهر هذا الأخير إلى الوجود فقط بعد أن تكون تحولات الطور السابق قد جلعت الأوضاع ناضجة له. فكل طور يفرز تدريجياً التطورات والتناقضات التي تفرض الانتقال إلى الطور الذي يليه لأنه يكون قد وصل إلى نقطة يعجز فيها عن استيعابها. إن كان كل طور تاريخي يتطور من طور سابق ويترتب عليه يصبح من الصعب القول بأن أي طور هو طور نهائي، أو يمكن حقاً إدراكه دون إدراك الطور السابق الذي قدم له. هذا كان جزءاً أساسياً في العقل الحديث الذي أحلَّ الصيرورة محل الجوهر، والتحول محل الثبات.

هذه الأطوار كانت تختلف في النظريات التي تمثلها من حيث العدد الذي تتشكل منه، التناقضات التي تكشف عنها، العوامل التي تحركها، الكيفية التي يتم فيها الانتقال من طور إلى آخر؛ إلخ... ولكنها كانت تلتقي في هذه التطورية الاجتماعية، التقدمية، التدرجية، الجدلية التي تقودها إلى مجتمع سعيد، متكامل الأبعاد. تورغو، وكوندورسيه قد يختلفان مثلاً عن سان سيمون، كونت، ماركس، وهؤلاء قد يختلفون عن سبنسر ولويس مورغن؛ الخ... ولكن المذاهب التي قالوا بها كانت تلتقي، وإن كان بطرق وأشكال مختلفة، في هذه التطورية التي

* ـ هذا صحيح بالقدر الذي كان يذهب إليه، ولكن بما أننا لا نجد أبداً هذه الطبيعة الإنسانية في هذا الشكل المجرد، أي خارج حياة اجتماعية أو جماعة ما تتحقق فيها، يكون الأصح هو القول أنها طبيعة ذات إمكانات خاصة بها، تكشف عن ذاتها في هذه الحياة، في الجماعات والمجتمعات التي تتحقق فيها هذه الإمكانات، وأن هذه الأخيرة تميزها بوجود خاص بها، مستقل، قائم في ذاته، لأن الكائنات الحية الأخرى لا تكشف في حياتها كجماعات عن أي شيء مماثل لها. هذا يعني بالتالي أن من الممكن الكشف عن طبيعة إنسانية ذات مقومات أساسية متأصلة فيها كإمكانات تلازمها، وذلك بمقارنة مظاهر هذه الحياة في هذه المجتمعات والجماعات، في مختلف الأزمنة والأمكنة، إسقاط ما كان منها عابراً وثانوياً، وإبراز ما كان أساسياً، أي ما كان يكرر ذاته باستمرار في مجتمعات وثقافات مختلفة. عندما نقوم بهذا نصل إلى مفهوم الوضع الإنساني، ومفهوم الوضع التاريخي اللذين وقفنا عندهما في مكان سابق من سياق هذا الكتاب.

كانت تتطلع إلى ظهور هذا المجتمع. إن أوغست كونت قد يكون أكد في مناسبات عديدة على «الظهور العفوي» لجوانب جديدة في السيرورة التاريخية، ولكنه كان، على الأرجح، أكثر وعياً من أي مفكر آخر، قبل ظهور «سيكولوجيا العمق»، للثقل الهائل الذي تمارسه الأطوار أو الأجيال السابقة في تعيين مجال أي عمل جديد. فإن أراد الجديد أن يكون أكثر من تعبير صرف عن نزوة أو رغبة محكوم عليها بالإخفاق عند ولادتها نفسها، وجب عليه أن يأخذ المكان الصحيح المعين له في الخط التاريخي. فالمنعطفات المُخلة بالتطور والعقلانية التاريخية التي تنظمه لا تتحقق، وإن هي حدثت تكون دون أي وجود مستمر. فالماضي أو بالأحرى المراحل والحالات السابقة تحدد المستقبل بشكل يجعل كل عمل، كل مظهر أو تطور مسألة نسبية لما حدث سابقاً، لما تقدمها(31).

ظهور هذه النظريات التطورية (وعلم الاجتماع نفسه) بهذا الشكل الكثيف الفعال يدل في ذاته على ظهور واقع اجتماعي اقتصادي سياسي ثقافي، واقع حضاري جديد كان يدفع نحوها ويفسر ظهورها كنمط فكري عام. ما يستوقف النظر بشكل خاص في دراسة هذه التطورية الاجتماعية هو، في الواقع، الإبداع الفكري الخلاق الذي يميز عدداً منها، هذا إن لم نقل كلها أو معظمها، كما نجد، مثلاً، في نظرية كوندورسيه، كونت، ماركس، مورغن؛ إلخ... فهناك درجة عليا من «الجمال الفكري» التي تولد متعة فكرية كبيرة في تحليل هذه النظريات للتناقضات الداخلية التي كانت تدفع إلى تجاوز كل طور بطور آخر يتمخض عنه، للجدلية الموضوعية التي كانت تحفز تعاقب هذه الأطوار المترابطة.

فكرة المجتمع الجديد في شكلها الحديث كانت بالتالي تترتب على سيرورة تاريخية طويلة، عميقة الجذور، تمر في مجرى ذلك بمراحل انتقالية مختلفة إلى أن بلغت الصورة المتكاملة التي تحققت لها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة.

❖ ❖ ❖

التطورات التاريخية الثورية التي أشرنا إليها، وخصوصاً الثورة العلمية، الثورة العقلانية الفلسفية، والثورة الصناعية، مهدت الطريق أمام الثورة السياسية وحفزت عليها، فكانت هذه الأخيرة ترافقها، في الواقع، وتمثل الوجه الآخر لها. هذه التطورات أعلنت بدرجات وأشكال مختلفة سيادة الإنسان على وضعه الخارجي، وقالت بقدرته ليس فقط على سيادة الواقع والتاريخ بل نفسه أيضاً. الثورة السياسية التي رافقتها وترتبت عليها أعلنت هي الأخرى عن سيادة الإنسان التي تعني ضرورة إسقاط جميع أشكال السلطة القمعية والضغوط السياسية والمراتبية الاجتماعية التي كانت حتى ذلك الوقت تستبد بالإنسان، وتشل إمكاناته، وتمثل قدراً تاريخياً له. إنها ثورة أرادت تحرير وتحرر الانسان، فعملت على خلق الآليات والبنى السياسية أو الاجتماعية التي تكرس نهائياً ذلك.

الثورة السياسية خلقت قيماً ومبادىء جديدة تقول، فيما تقوله، بالحريات الفردية، بالحقوق الإنسانية، الحرية الثقافية، الديمقراطية السياسية، سيادة القانون، المساواة أمام القانون. إنها قيم ومبادىء أصبحت قاعدة الحياة السياسية ومصدر شرعية الدولة. ولكن هذه

الثورة استطاعت أن تخلق ما خلقته نتيجة للتحولات التاريخية الجذرية التي ترتبت على الثورات الأخرى التي مهدت لها ورافقتها. الديمقراطية التي أعلنت مبدأ مساواة جميع المواطنين أمام القانون، والليبرالية التي أكدت على المبدأ القائل بالحقوق الإنسانية الفردية، بسيادة الإنسان أو الفرد على ذاته وشخصه، تحتاجان إلى هذه الثورات وترتبطان بها.

الثورة السياسية كانت تعني أن الانسان أخذ لأول مرة في التاريخ يُسقط بطريقة جذرية منظمة سيطرة الإنسان على الإنسان. إن كانت الحياة على الأرض والتغييرات الجذرية التي تحدث فيها، مقياساً لها، فإن هذه الثورة تكون قد دفعت الإنسانية إلى تجاوز ذاتها أكثر من جميع التحولات السياسية التي حدثت في كل التاريخ السياسي سابقاً. الديمقراطية في دعوتها إلى مساواة جميع المواطنين أمام القانون، والليبرالية في دعوتها إلى تكريس حق الإنسان على شخصه وحمايته، قد تكونا عجزتا عن تحقيق مقاصدهما أو ترجمتها إلى واقع يمثلها تماماً، ولكن هذا لا ينقض أو يلغي تلك التحولات. لهذا نجد عدداً متعاقباً من الفلاسفة والمفكرين يرى «أن الحداثة، بالنسبة لنا، هي كل ما يميز ظهور العالم الديمقراطي، وانفصاله عن العالم الديني؛ كل ما يشارك في إنهاء العالم السياسي اللاهوتي»(32). المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة التي كانت موضوعاً لهذه الدراسة الحالية، كانت تمثل كلها هذه الحداثة، وتقدم بدرجات مختلفة، ولكن دائماً جذرية، نقداً لأشكال التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي.

التاريخ الذي يدعو إلى العقل كالحقيقة العليا التي تحدد الانسان ومعناه، والمجتمع الذي يطالب بإقامة الحياة في فلسفة عقلانية أو الاتجاه بها، يفترضان ليس فقط الحرية والمساواة، بل احترام الإنسان في الإنسان، والعمل بكل ما يترتب على ذلك. لهذا ليس من الغريب أن تكون الثورة السياسية، وكذلك الثورة العلمية، والثورة الصناعية، الوجوه الأخرى لثورة العقل والفلسفة العقلانية. فالعلاقة كانت علاقة جدلية بين هذه الثورات. فالعقل يتطلب حرية التفكير، حق الإنسان بأن يعمل بحرية وحسب عقله، وأن يعيش دون خوف من أي قمع أو ظلم ما، وذلك وفق أحكام عقلية مستقلة. لهذا كانت حرية العقل تدعو إلى الحرية السياسية ولا تستطيع أن توجد بشكل فعال دون امتدادها إلى حرية اقتصادية أجتماعية. فالحرية السياسية كانت تعني في جدليتها الخاصة الانتقال إلى الثورة الاجتماعية كما ابتدأ يحدث في القرن التاسع عشر، أو من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاقتصادية الاجتماعية. لهذا يمكن القول أن هذه الثورات الثلاثة كانت ثورات متزامنة *.

❖ ❖ ❖

ابتداءً من عصر التنوير والنقد الجذري الذي قام به للأساطير التي تشل عمل العقل، ظهر عدد كبير من الدراسات التي خلصت إلى الاستنتاج بأن ظهور الديمقراطية كان نتيجة

* السوابق التاريخية لهذه الديمقراطية موجودة، ولا شك، كما نجد عادة في تاريخ كل تحول تاريخي جذري، وخصوصاً في الحياة السياسية في اليونان القديمة؛ ولكنها كانت ظاهرة جزئية، منفصلة، لا تعرف اي شيء يماثل الثورات الأخرى التي تفاعلت معها، ارتبطت بها وكانت وجهاً لها في المجتمع الحديث.

انقطاع مع الدين، وولادة المجتمع العلماني الذي رافق ذلك. «فالديمقراطية كانت، في الواقع، تعلن عن قدوم عالم علماني أصبح فيه الإيمان بوجود الله غير قادر على تشكيل المجال السياسي»(33). فالثورات الحديثة التي أشرنا إليها والتي توجه إلى هذا العالم وتحفز على سيادته خلقت القوى الفكرية التي علمنت المجتمع الحديث، وبالتالي فكرة المجتمع الجديد، علمنة جذرية متكاملة الجوانب. التاريخ خسر شرعيته التصاعدية والإلهية، ولكنه اكتشف هذه الشرعية في ذاته، في فكرة نظام داخلي عام، متأصل فيه، يدفع به نحو حلّ نهائي يتمثل في فكرة المجتمع الجديد، الجنة الأرضية التي حلّت محل الجنة السماوية في تكوين هذا التاريخ. هذه الفكرة التي كانت تعبر عن عقلانية تاريخية وتعني، فيما تعنيه، فكرة التقدم التاريخي، أصبحت المطلق الأخلاقي الجديد.

عصر التنوير كان، كما نبه عدد كبير من الفلاسفة والمؤرخين، العصر الذي انتهى بتوكيد «أولوية الإنسان في جميع مجالات الثقافة، وبشكل أصبحت فيه فكرة الله نفسها تبدو وكأنها فكرة من عمل هذا الإنسان». هذا كان يعني، فيما يعنيه، «أن الإنسان لم يعد يحتاج بأن يرجع إلى الله كي يدرك بأن عليه أن يحترم الآخر، ومعاملته كغاية وليس فقط كوسيلة. وهذا كان يعني أن من الممكن المطابقة بين الإلحاد والأخلاق»(34). لهذا أعلن فيورباخ في أوائل القرن التاسع عشر، معبراً عن هذه الثورة الفلسفية، بأن الإيمان بالله فصل الإنسانية عن الروحانية* الخاصة بها، عن الألوهية المتأصلة فيها؛ العقل الفلسفي والعلمي الحديث أرجع هذه الأخيرة، وأنهى هذا الانفصام. «الإنسان أخذ فجأة مكان الله»(35). هذا الاتجاه الفكر الحديث تبلور نهائياً في نهاية القرن التاسع عشر في عبارة نيتشه التي أعلنت أن «الله مات». ولكن هذا كان يعبر، بصيغة أخرى، عما وصل إليه كياركجارد، أبو الفلسفة الوجودية الدينية، في أواسط القرن عندما كتب ما معناه بأن الله مات في قلوب الناس، وأن الطريق إليه ليست طريق العقل، التي لا يمكن أن تقود إليه، بل هي طريق الإيمان. فالإنسان يحتاج إلى «قفزة إيمان» في ذلك.

في علم الاجتماع نجد أيضاً أن هذا الاتجاه كان سائداً. كونت، كان يتوقع أن تحل عبادة الإنسانية محل العبادات الدينية التي كان يمارسها الإنسان عبر التاريخ. إنه اقترح، في الواقع، في الثلاثينات من القرن الماضي، تطوير علم الاجتماع كبديل عن الدين. «منذ ذلك الوقت كانت الأسماء الكبيرة في هذا الصعيد تهلل لموت الإيمان الديني»(36). إن دركهايم، مثلاً، حاول أن يدلل في أواخر القرن، أو كان يتوقع، بأن عبادة الإنسان ستكون الشكل الملائم للدين في مجتمع المستقبل(37)... في علم النفس، انتهى هذا الاتجاه إلى فرويد الذي كان يأمل أن يقود تقدم العقل المستمر إلى تحرر الإنسان النهائي من فكرة الله والدين(38).

في التحول التاريخي الكبير الذي حدث من مجتمع استاتي إلى مجتمع ديناميكي، «حل الأمل بالكمال في هذا العالم مكان الخوف من جهنم في عالم آخر... ومع نمو معرفة الإنسان لوسطه، زال الاعتقاد بجهنم، ومعه العقوبات الأخرى التي خلقها الجهل»(39). كي يكون من الممكن للإنسان أن يفكر، مثلاً، بِ «فوست»، وكي يمكن لِ «فوست» أن يتحول إلى جزء من

* Spiriturlity.

المناخ النفسي ـ العقلي، إلى دراسة من أهم الدراسات الكلاسيكية عبر التاريخ، كان يجب أن تحدث تلك التحولات الثورية التي صنعت هذا المناخ الذي يدفع إلى ذلك. فهو إن كان يطالب بأن يكون مثل الله، بأن يصبح، في الواقع، الله نفسه، بأن يتنازل عن مكانته الإنسانية، ويحاول بأن يكون الله، فذلك لأن هذه التحولات نفسها كانت توحي بمنجزاتها الهائلة الفريدة، بجدليتها الخاصة، بأن ليس هناك من شيء غير ممكن للإنسان!... «إن أسطورة «فوست» هي أن الإنسان يحاول أن يكون كلي القدرة، أن يختلس مكان الله»(40).

الاتجاه إلى فكرة المجتمع الجديد في العناصر الأساسية التي تتكون منها *. يدل في ذاته، ودون أي تعليق، على سقوط النظرة الدينية كقوة تاريخية فعالة. «إن الانشغال بالمدينة الكاملة على الأرض يعني في ذاته... الابتعاد عن «مدينة الله»، كما أدركها القديس أوغسطين. فهناك في الطوبى الأرضية شيء مستقل، أبيقوري (نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور) ومهمل لله ... إن آخر رؤيا طوباوية كبيرة استمدت معناها من محبة الله واستكشاف عالمة في جميع أبعاده كانت رؤيا لايبنيز في القرن السابع عشر»(41). عندما رأى مور أن الألفية كانت في حركاتها الثورية تعمل على خلق «الجنة» المسيحية، أو المجتمع الجديد، في هذه الأرض، فوجىء جداً وشعر بخيبة كبيرة. «فالمدينة السماوية كانت، بالنسبة له، تنفصل عن جمهورية أرضية كاملة، فنحن نستطيع أن تفكر حولها، أن نحلم بها، أن نقيس نقائصنا في ضوئها. ولكن السعادة الحقيقية تقتصر على العالم الآخر فقط، ولا يمكن نقلها إلى الأرض»(42).

الثورات الحديثة التي أشرنا إليها، والتحولات الثورية التي ترتبت عليها، خلقت عالماً طبيعياً واجتماعياً يبدو وكأنه كلياً من صنع الإنسان، وبأن الانسان يمارس سيطرة تامة عليه. هذا «الجو» كان في دوره، يعزز بشكل إضافي ديناميك هذه الثورات وثقة الإنسان بذاته. الإنسان أصبح قادراً بأن يتطلع إلى مجتمع جديد دون شر، فقر، ظلم، تناقضات، مجتمع يحقق الانسجام مع ذاته، العدالة التامة، الكمال؛ إلخ... لأن هذه الثورات جعلت من الممكن التفكير «بإمكان» تحقيق ذلك، وبالقدرة عليه.

هذه الملاحظات القليلة ـ التي تكمل، في الواقع، ما أشرنا إليه سابقاً في سياق الحديث، في فصل خاص، عن العناصر الأساسية التي تكوّن بنية فكرة المجتمع الجديد ـ تدل «إن السيرورة الطويلة التي كان ينسحب بها الإلهي من عالمنا الاجتماعي والسياسي وتبدو مرتبطة بتأليه الإنسان ـ كانت تقودنا إلى أشكال جديدة من الروحانيّة»(43). فكرة المجتمع الجديد كانت أحد هذه الأشكال الأولى.

هذه النتائج كانت ممكنة لأن الثورات التي أشرنا إليها، وخصوصاً الثورة العلمية، والصناعية التقنية، والسياسية، أعطت الإنسان قدرة مباشرة واعية على سيادة الطبيعة والتاريخ والواقع لم يكن قادراً بأن يحلم بها في الماضي. فكرة المجتمع الجديد كانت غير ممكنة دونها. إن إمكان الحديث عنها والدعوة إليها كانا مشروطين بسيرورة تاريخية أقامت الدنيوية أولاً كأرضية لها. فالدنيوية لا تكون دون نقيضها الذي يتمثل في اللادنيوية، وفكرة

* راجع فصل «طبيعة المجتمع الجديد».

المجتمع الجديد لا تكون دون انتصار الأولى على الثانية، وهذا الانتصار كان يمكن أن يحدث بسبب الثورات المتعاقبة والمترابطة التي قدمت لها. «فالقرارات النهائية التي تحكم على الحياة ـ وتقيسها كان يجب أن تنتقل من أعمال الألوهية المطلقة إلى الإنسان نفسه كأعمال أخلاقية، اجتماعية وسياسية»(44)، قبل أن يكون من الممكن التفكير بفكرة المجتمع الجديد، الرجوع إليها والعمل لها.

بما أن هذه الثورات الحديثة كانت تعني تحرير الإنسان من جميع أشكال التخلُّف والسيطرة التاريخية التي كانت تتحكم به، وتوكيد سيادته على الوسط الخارجي وعلى ذاته، كان من الطبيعي أن تدفع بجدلية هذا القصد نفسه إلى «فكرة المجتمع الجديد» الذي يمثل نقيضاً للمجتمعات التي عرفها الإنسان عبر تاريخه الطويل. إنها ثورات كانت تعني، في الواقع، أن هذه الفكرة موجودة كمشروع تاريخي في المجتمع الذي يترتب عليها أو بالأحرى تتمخض عنه. إنها حررت العقل من الماضي الذي كان يختنق فيه، من المجتمع الذي كان يشل طاقاته، فكان الإنسان الذي ظهر نتيجة ذلك إنساناً لا يريد أن يتطلع إلى الوراء أبداً، لأن الماضي مات، ولا يمكن ولا يستحق إحياؤه. إنه إنسان أعلن عن قدرته بأن يعيد تكوين العالم، بأن يسود حركة التاريخ، وبأن يخلق مجتمعاً جديداً يجدد الإنسان تماماً، ومن الجذور.

ما حققته هذه الثورات في مدة قصيرة نسبياً كان أيضاً يدفع إلى هذا الإنسان، إلى هذه النظرة الجديدة إلى الحياة. فأوروبا كانت تعيش قبل ولادة العصر الحديث في حالة تخلف حضاري، يسودها الجهل والخرافات في جميع جوانب حياتها، متخلفة جداً عن جميع الحضارات التاريخية السابقة، تعيش على هامش التاريخ الحضاري. «في القرن السادس عشر فقط استطاعت أوروبا الغربية أن تلحق باليونانيين القدماء، بالرومان، بالساميين، بالهندوس وبالصينيين. مع قدوم الثورات العلمية والتقنية فقط استطاع العالم الغربي أن يتجاوز جميع الحضارات السابقة. هذا التفوق يعود إلى العلم، الطب، والتقنية»(45)، القائلون بفكرة المجتمع الجديد كانوا يرجعون إلى هذه الثورات التي أشرنا إليها والنتائج السريعة الضخمة التي ترتبت عليها، فيرون فيها قوى توجه في ذاتها إلى هذا المجتمع كواقعة تاريخية في المستقبل.

❖ ❖ ❖

هذا يعني أن الثورات والتطورات التاريخية الثورية التي تمخضت عن فكرة المجتمع الجديد ـ النهضة، ثورة الإصلاح الديني، الثورة العلمية، الثورة الفلسفية، الثورة الصناعية، الثورة السياسية، فكرة التقدم والتطورية الاجتماعية، ـ كانت ضرورية وأساسية ليس فقط لظهور الفكرة، وللمذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية التي تمحورت عليها، بل لتحويلها إلى قوة تاريخية فعّالة قادرة على التدخل الجذري في التاريخ والعمل على إعادة صنعه. إنه تدخل قد يكون «فاشلاً» في خلق مجتمع جديد يتطابق مع الفكرة التي دفعت إليه، ولكنه استطاع أثناء ذلك تجديد التاريخ وتكوينه بشكل جذري لأول مرة في مجراه الطويل. هذا يفسر أيضاً كيف أن فكرة المجتمع الجديد التي انشغلت بها المذاهب السياسية والايديولوجيات الثورية الحديثة وكأنها قاعدة لها في مسرحها الغربي، تربتها التاريخية الطبيعية، فكانت تلهم

عملها في أطوارها الأولى على الأقل، أن هذه الفكرة كانت شيئاً غريباً وشاذاً تقريباً بالنسبة لبلدان خارج تربتها التاريخية تماماً كبلدان العالم الثالث، مثلاً!...

هذا يفسر، من ناحية أخرى، أن تبني المذاهب السياسية والايديولوجيات الثورية التي كانت المادة السياسية لهذه الفكرة في مجتمعات أخرى لم تكن تعرف تلك الثورات والتحولات الثورية التي أعدت لها، حوّل هذه المذاهب والإيديولوجيات إلى تجربة هشة تشوه تماماً طبيعتها، ومقاصدها، وذلك لأن التحولات الذاتية والموضوعية التي تحتاج إليها كانت مفقودة. ففي أميركا اللاتينية، مثلاً، لا تزال هذه التجارب تكشف، في الواقع، أنها قشرة خارجية رغم حياتها الطويلة التي تمتد فيها إلى أكثر من قرن. إن تبني مذهب أو إيديولوجية معينة، تغيير مؤسسة أو نظام سياسي معين، لا يكون فعالاً، لا يصحح الوضع القائم، أو يعيد تشكيله على أساس سليم، دون تغيير جذري يحدث في الأوضاع الموضوعية والذاتية، وبشكل يجعلها ملائمة لذلك.

جميع المذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة، من التي ذكرناها إلى التي لم نذكرها، كالنازية والفاشية *، مثلاً، كانت رداً على تلك الثورات، والتحولات والنتائج التي ترتبت عليها. لهذا يمكن القول، مثلاً، أن «... الرأسمالية وردة الفعل عليها، والاشتراكية التي كانت الوجه الآخر للمجتمع الصناعي الحديث، كانتا تتماثلان أكثر مما كانتا تختلفان»(46). هذه الثورات والتحولات أخرجت المجتمعات الغربية من حالة يسودها الجمود التاريخي، وأدخلتها عصر تحولات جذرية جامعة لكل صعيد من أصعدة الحياة، تحولات لا تزال مستمرة متعاقبة بقوة جدلية داخلية. ما يستوقف النظر حالياً هو السرعة العاصفة التي أخذت تحدث بها هذه التحولات مدفوعة بهذه الجدلية في ما يسمى الآن المجتمع ما ـ بعد ـ الحديث، ما ـ بعد ـ الصناعي...

الثورات التي أشرت إليها كالخلفية التاريخية الضرورية لفكرة المجتمع الجديد كما نجدها في المذاهب السياسية والايديولوجيات الثورية الحديثة، كانت تعني، كما أشرت في سياقات مختلفة من هذه الدراسة، تطورات ونتائج ثورية متعاقبة كانت تترتب عليها. إنها كانت، بكلمة أخرى، تكشف عن عقلانية تاريخية تدفع نحوها، توجه إليها، وتهمش أو تُخرج من مجراها ما لا يتلاءم أو يتناقض معها. هذه العقلانية تفسر، مثلاً، ليس فقط ظهور المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة التي عبرت عنها، فكرة المجتمع الجديد التي تقترن بها، اقتصار هذه الفكرة على المجتمع الحديث، وعدم امتدادها إلى بلدان العالم الثالث، بل هي أيضاً تفسر ظاهرة أخرى كبيرة يجب الإشارة إليها في الكلام عن هذه العقلانية بسبب ارتباطها الوثيق بها، وهي الانتقال الجذري الذي حدث من التصورات الطوباوية التقليدية إلى فكرة المجتمع الجديد في هذه المذاهب والايديولوجيات. فهذه العقلانية، أو الحداثة التي تمثلها، فرضت على التقليد الطوباوي الذي كان يصوغ عالمه خارج

* . لم أذكر في موضوع هذه الدراسة النازية والفاشية الإيطالية وخصوصاً الأولى، لأنهما ليستا من النمط الثوري أو التقدمي الذي ترجع إليه. المجال لا يسمح طبعاً بعرض العناصر التي تميز هذا النمط عنهما، ولكن أكتفي بالقول أنه كي تمثل إيديولوجية معينة، هذا النمط الثوري، يجب أن تعمل فكراً وممارسة مع حركة التاريخ، يجب أن تكون قادرة على التعبير عن العقلانية التاريخية التي يكشف عنها هذا التاريخ؛ وهذا شيء لم يتحقق فيهما.

هذا العالم، أن يتجه إلى هذا العالم، ووجهت الأجيال الجديدة إلى تحويل «الطوبى» إلى نقيضها. «فدون أي مكان» تحول إلى مكان محدد، «والطوباوي» الذي يتجه إلى «هناك» كان يعرف تماماً أين هو موجود، وماذا يجد عندما يصل إليه(47).

هنا نجد الاختلاف الأساسي الأول بين الطوباوات التاريخية التي بلغت الألوف في العصر الحديث وحده وبين فكرة المجتمع الجديد التي نجدها لأول مرة كقوة تاريخية فعالة في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة. فالأخيرة لم تكن تتطلع إلى تحقق هذه الفكرة في مكان جغرافي ما خارج التاريخ أو فيما وراء التاريخ، في عالم آخر، بل هي ربطتها بحركة التاريخ، ورأت أنها تتمخض عن تحولات تطورية داخلية فيها، وتقود إليها عقلانية أو جدلية خاصة بها. هذا هو الفرق الجذري الذي يميز هذه الفكرة كما نجدها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة التي أعلنت عنها وعملت لها. لهذا نرى أن كل واحد منها يقدم تحليلاً عقلانياً موضوعياً ما للقوى التاريخية التي تدفع، أو يُفترض أن تدفع إليها في المجتمعات الحديثة. إنها مذاهب وإيديولوجيات عملت في ضوء ذلك على التدخل في التاريخ وتجديده في صورتها، في شكل يساعدها على التحقق. لهذا كانت اللحظات التاريخية الغنية بها ـ أي بالفكرة ـ لحظات ترتبط بالثورة السياسية في نماذجها المختلفة التي أخذت تكشف عن ذاتها ابتداءً من القرن السابع عشر، أو حتى القرن السادس عشر. «هذا اختلاف يجب توكيده وإبرازه لأننا كثيراً ما نجد أن الباحث أو المؤرخ الذي يدرس الموضوع يخلط بين الاثنين ولا يميز بينهما، فيتكلم عنهما وكأنهما يمثلان نموذجاً واحداً»(48). لا شك أن التماثل موجود في طبيعة أو بنية المجتمع الذي تتطلع إليه الطوبى وهذه المذاهب والإيديولوجيات، ولكن هذا الاختلاف مهم وأساسي، ولا يمكن إدراك التاريخ بوضوح دون الفصل بينهما. «فكرة المجتمع الجديد كطوبى» تفاجىء وتهز، ولكنها في نفس الوقت تجذب أعداداً غفيرة من الناس إليها لأنها توحي إليهم بأنها ممكنة بالضبط لأنها ترجع، من زاوية معينة، إلى التاريخ كنظام عام يكشف عن ذاته بشكل يوجه إليها»(49).

«الطوبى» تعكس إرادة صرفة في الكمال والخلاص، ولكن فكرة المجتمع الجديد تعكس أولاً «إرادة تاريخية» في ذلك، الأولى كانت تتكلم عنها، وتوجه إليها خارج التاريخ، ولكن الثانية كانت تحاول ترجمتها إلى واقع تاريخي بالاعتماد على التاريخ. لهذا من الممكن القول هنا أن الطوباوية كانت تنقل طوباها ـ أو فكرة المجتمع الجديد ـ مكانياً خارج التاريخ، وأن المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية نقلت «طوباها» زمانياً إلى التاريخ الذي أصبح، في عبارة مؤرخ كبير للفكر الطوباوي، «أرض العقاب الذي يجب على الإنسان أن يمر فيها في الوصول إليها»(50). إنها كانت، على عكس الأولى، تتدخل في حركة التاريخ، وتنجح في إعادة تكوين المجتمع الذي يعمل فيه، وان كان بشكل لا يحقق فكرتها عن المجتمع الجديد. فكرة المجتمع الجديد في الطوباوية، أو كطوبى، كانت تتميز ببعد نفسي وأخلاقي صرف تقريباً قبل ظهور المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية ابتداءً من القرن الثامن عشر أو عقلانية عصر التنوير، فكرة التقدم التي لازمتها، والتطورية الاجتماعية التاريخية التي اقترنت بها، ومن ثم الثورة الفرنسية التي أعلنت عنها. اعتناق فكرة، مثال، قصد ما: تفسير واقع أو ظاهرة ما،

يحدث إما بالرجوع إلى الكلمة والصياغات اللفظية، وإما إلى وقائع موضوعية، انتظامية أو قوانين ما تنظمها. فكرة المجتمع الجديد في الطوباوية كانت تشغل أساسياً بالأول وتتجاهل العامل الثاني. إنها كانت في المجتمعات ما ـ قبل ـ الحديثة مسألة حلم للعقل، ولكنها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية أصبحت أساسياً تصوراً تاريخياً لجدلية التاريخ التطورية.

هذا الاختلاف الأساسي بين فكرة المجتمع الجديد كما كانت عليه في الطوباوية، وكما أصبحت عليه في المذاهب السياسية الحديثة والإيديولوجيات الثورية، كان يعني أن الطوباوية كانت تجد باستمرار مكاناً لمجتمعها الجديد في جزيرة، في غابة، أو في مكان معزول بعيد، وكأنها تريد في ذلك التعبير عن خروجها تماماً من التاريخ.

عندما أراد كامبينيلا أن يدافع عن احتمال تحقق بعض مؤسسات «مدينة الشمس»، الطوبى الشهيرة التي صاغها، رجع إلى تجربة حياة الرهبنة في الأديرة التي كانت تعبر عن رغبة في الانفصال عن العالم قصد بناء نظام كامل في هذه الحياة. هذه هي الطوباوية. إنها تلتقي مع فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية الحديثة من حيث تطلعها إلى مجتمع متماثل من حيث طبيعته وبنيته الأساسية، يحقق الكمال في هذه الأرض، ولكنها كانت تتجه إليه، إلى تحقيقه في جماعة صغيرة، في «كوميون»، خارج المجتمع والتاريخ. حتى الطوباوية الاشتراكية التي تميزت عن التقليد الطوباوي في أنها كانت تحاول أن تقدم تفسيراً تطورياً للتاريخ، كانت تقفز فوق التاريخ، وتنفصل عنه عند صياغة فكرة المجتمع الجديد. إن صورة «البيت الكبير» في كتائبية فوريه، مثلاً، كان يماثل ديراً للرهبنة؛ والسان سيمونيون حاولوا الحياة كرهبنة.

هذا الخروج من التاريخ كان يترجم بالتالي ذاته بخروج من المجتمع الصناعي الحديث. فالتجارب الطوباوية كانت تحدث أساسياً خارج، وضد المجتمع الصناعي التقني العلمي الحديث. حتى الطوباوية الاشتراكية نفسها، كما تتمثل في مذهب فوريه أو أوين كانت تقول برفض تام للنظام أو المجتمع الصناعي بدلاً من العمل معه، أي مع القوى والاتجاهات والتناقضات التي يكشف عنها، والتي يمكن استخدامها في توجيهه في وجهة تقدمية ثورية أخرى تنفي الرأسمالية التي تنظمه... لهذا لم يكن من الغريب أن الماركسية التي صنعت هذا كانت بالضبط النظرية التي هزمت هذه الطوباوية والنظريات الأخرى التي لم تصنع هذا.

خروجها من التاريخ والمجتمع كان يعني أن الطوباوية كانت تعكس، كما أشرنا «إرادة صرفة» في تحقيق المجتمع الجديد، وليس «إرادة تاريخية»، إرادة تتطلع الى تنفيذ مباشر للمجتمع الجديد الذي تقول به، وليس إلى قوانين أو تطورية اجتماعية، جدلية أو عقلانية تاريخية، تعمل معها أو في ضوئها. هذا كان يعني اتجاهها إلى مؤسس، قائد، رجل مال كبير، امبراطور، قيصر أو حتى البابا، كأداة في تحقيق هذا المجتمع. فوريه وسان سيمون وجها مشاريعهما حول بناء المجتمع الجديد إلى نابليون بونابرت كالسلطة التي تستطيع تنفيذها وتحويلها إلى واقع. «لو أن نابليون تبنى هذه المشاريع لكان النجاح مؤكداً لها». أما هما، فإنهما

على استعداد بأن يكونا القوة وراء العرش! بعد وفاة نابليون أخذ الطوباويون يبحثون بشكل مسعور عن رعاية آخرين لمشاريع كهذه ـ أصحاب بنوك، قياصرة، ملوك، أعضاء في الكونغرس الأميركي، نبلاء إنكليز(51). هذا على عكس فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجيات الثورية التي كانت ترجع إلى جدلية التاريخ، إلى الانتظامية أو القوانين التي يكشف عنها الواقع في تحقيق ذاتها.

اعتماد الطوباوية على «إرادة صرفة» وليس على «إرادة تاريخية» كان يعني تكاثراً متزايداً لعددها، لأن غياب هذه «الإرادة التاريخية» كان يعني غياب أي مقياس موضوعي عقلاني أو علمي عام كأرضية مشتركة يمكن أن تلتقي فيها، فترجع إليه في عملها. التجارب الطوباوية كانت تزداد عدداً مع تقدم العصر الحديث، فكانت في القرن الثامن عشر مماثلة في عددها على الأرجح للعدد الذي صدر منها في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. وفي القرن التاسع عشر بلغ هذا العدد خمسة أضعاف ذلك العدد. أما في القرن العشرين فإن الموضوع انفجر في جميع الاتجاهات(52).

غياب هذه «الإرادة التاريخية» لم يكن يعني فقط تكاثر العدد بشكل متزايد، بل كثرة النماذج التي تمثلها. إن أحد الباحثين المؤرخين قام بمراجعة دراسية لهذه التجارب في أميركا، وفي الستينات فقط من هذا القرن، ثم نشر دراسة «تصنفها إلى ما لا يقل عن ستة عشر نموذجاً»(53).

غياب هذه «الإرادة التاريخية» كان يعني أيضاً حياة قصيرة لهذه التجارب الطوباوية، فالأعداد الكبيرة التي ظهرت منها في أوروبا وأميركا بشكل خاص في القرن التاسع عشر «... كانت كلها تقريباً فاشلة بشكل كئيب...» هذه التجارب استمرت في موجة أخرى في القرن العشرين، في أميركا، بريطانيا، نيوزيلندا... «إنها كانت كلها تجارب تتجنب كلياً صياغة نظريات ترجع إليها، ولا تضيف أية عناصر غير معروفة سابقة. معدل حياة هذه التجارب... كان ثلاث سنوات فقط! إنها كانت تعيد تجارب القرن التاسع عشر في سقوطها المحزن»(54).

هذه النتائج الكئيبة التي وصلت إليها هذه الطوباوية نتيجة غياب هذه «الإرادة التاريخية»، نتيجة خروجها من «الحداثة» التي كانت تصنع التاريخ. كانت في طليعة الأسباب للكتابات الجديدة التي تمثل ما يسمى «الطوبى ـ المضادة» التي أفرزت طوفاناً من السخرية الحادة لها. هذا كله كان يعني، في دوره، أن الأثر الذي كانت هذه الطوباوية تمارسه نظرياً أو عملياً على صعيد التاريخ كان غير موجود، أو هامشياً وهشا جداً. فخروجها من «الحداثة» كان يعني أنها كانت تظهر وتزول بسرعة على هامش التاريخ عاجزة عن التأثير في مجراه، بَلْه، عاجزة عن دخول هذا المجرى بأي قدر فعال.

❖ ❖ ❖

هذه الثورات كانت كما رأينا تعلمن العقل تدريجياً في مجراها إلى أن قادت إلى تكامل الثورة العلمانية التي تمخضت عنها وترتبت على جدليتها، إنها ثورات كانت تكشف كلها عن عقلانية تاريخية تتناقض مع العقلانية اللاهوتية، عقلانية تدفع مباشرة أو غير مباشرة،

وبجدليتها الخاصة، إلى تحرير المجتمع من الرؤيا الدينية، ولهذا كان من الطبيعي أن تتمخض عن المجتمع العلماني الذي ترتب عليها.

هذا كان واضحاً، ضمنياً على الأقل، في سياق الملاحظات العامة المركزة السابقة التي تحدد طبيعة هذه الثورات. إنها علمانية مثلت وعكست البنية النفسية ـ العقلية* التاريخية الجديدة للمجتمع الحديث. إنه تغيير كان يخترق جميع هذه الثورات، البنى التي تتكون منها، المقاصد التي تحركها، النتائج التي تترتب عليها، قواعد السلوك التي تنتج عنها؛ إلخ... إنها بنية أو تركيب نفسي ـ عقلي جديد كان يعلو عليها ويصهرها في عقلانيته الشاملة، وتحول تاريخي كان يحدث وينمو تدريجياً إلى أن تبلور في هذه العلمانية.

هذا «الروح»** الجديد الذي كانت تكشف عنه هذه الثورات المتعاقبة المترابطة كان بالتالي من صنع تطور امتد لعدة قرون؛ إنه «... ابتدأ يتطور منذ القرون الوسطى العليا، برز بوضوح في عصر النهضة، وجد في الثورة العلمية تفسيراً جذرياً، وتحقيقاً كرس سلطته، ومن ثمّ امتد وحصن مواقعه في مجرى العقلانية. في القرن التاسع عشر حقق شكله الناضج في أعقاب الثورة الديمقراطية والثورة الصناعية. إن اتجاه ونوعية هذا «الروح» الحديث كانا يعكسان تحولاً تدريجياً كان في النهاية تحولاً جذرياً، وذلك من الولاء لله إلى الولاء للإنسان، من الاتكالية إلى الاستقلالية، من العالم الورائي إلى هذا العالم، من التصاعدي إلى الأمبيريقي، من الأسطورة والإيمان إلى العقل والواقعة... من كون ثابت محتوم بقوى فوق الطبيعة إلى كون مستقل قائم في ذاته، متطور ويتكون طبيعياً، ومن إنسانية في حالة سقوط إلى إنسانية متقدمة»(55). إن فلسفة ديكارت، مثلاً، التي عينت نقطة تحول بارزة نحو هذا «الروح»، هذه البنية النفسية ـ العقلية الحديثة التي تمحورت على الإنسان كقاعدة أساسية لها، كمرجع نهائي لها، «هذه الفلسفة قادت إلى فكر فلسفي حديث أحل الانسان محل الله، فأصبح الانسان النقطة الثابتة التي يدور حولها كل شيء. فالعقل الانساني أصبح الأساس لبناء معرفة حديثة عليه، والشك أصبح الفضيلة الفكرية الأعلى»(56). القول الذي انتهت إليه هذه الفلسفة وهو «إنني أفكر فإذن أنا موجود» كان يرمز بوضوح إلى هذا التحول.

العلمانية ـ أو النظرة الحديثة إلى العالم ـ كانت تعني، في كلمة أخرى، أن العلم حلّ محل الدين في تفسير الكون، التاريخ، المجتمع، والإنسان؛ أنه أصبح يمثل السلطة الفكرية الجديدة المسؤولة عن تحديد، صياغة، توجيه، رعاية الحياة الفكرية والرؤيا الثقافية إلى العالم. إنها كانت تعني رجوع الانسان إلى الدراسة الأمبيريقية في تفسير موقعه من الكون والتاريخ بدلاً من التفاسير الميتافيزيقية أو الدينية، واعتماده على العقل الإنساني المستقل بدلاً من العقل اللاهوتي الغيبي كالمرجع الأساسي. المفاهيم التي تنطوي على حقائق تصاعدية تنطلق منها أصبحت تُعتبر من النوع الذي يقع خارج إمكانات وعالم المعرفة الإنسانية، ولا يصح الانشغال بها. «فعلى نقيض الكون القروسطي الذي يحكمه ويتحكم به إله شخصي كلي القدرة، أصبح

* Character.

** Psyche.

الكون ظاهرة لا شخصية تخضع لقوانين طبيعية متأصلة فيه، تنظمه من الداخل ويمكن إدراكها بمفاهيم فيزيائية ورياضية؛ وعلى نقيض الكون الأول الذي كان يعتمد باستمرار على إرادة اللّه، أصبح الكون الثاني قائماً في ذاته يفسر ذاته بذاته؛ وبدلاً من الثنائية الدينية التي كانت تؤكد تماماً على أولوية وسيادة الروحي والتصاعدي عكست العقلية العلمانية الحديثة هذه العلاقة، فأصبح العالم الطبيعي المادي هو المحور الذي يتمركز عليه العقل؛ والأسباب الطبيعية والسيرورات الأمبيريقية التي يمكن ملاحظتها ودراستها أصبحت هي التي تفسر أصل، طبيعة الإنسان، وديناميك التحولات الطبيعية والإنسانية»(57).

إن سلسلة طويلة من المفكرين تبدأ بشكل خاص وكثيف في القرن التاسع عشر كانت ترى، كما يكتب المؤرخ الديني جونسون *، أن «الحداثة تمثل حالة فكرية تبدأ عندما يرى الناس أن اللّه مات حقاً، وبأن الإنسانية أصبحت بالتالي مسؤولة عن ذاتها»(58) ثم يضيف في مكان آخر بأن أية قائمة بالأسماء التي مارست نفوذاً عميقاً على عقل القرن العشرين تكون مضطرة بأن تذكر أربعة أسماء: داروين، ماركس، فرويد، نيتشه؛ «إن موت اللّه المزعوم الذي أعلنه نيتشه بوضوح، كان الحدث المؤسس للحداثة»(59). هذه كانت نتيجة عقلانية للقاعدة «الميتافيزيقية» التي ترتكز عليها الحداثة ككل وهي العقل أو المذهب الطبيعي العلمي الذي يقتصر على الظواهر الطبيعية والاجتماعية التاريخية كما هي، وكما يمكن أن تكون في ضوء ما هي عليه، فينشغل بها كواقع، كنظام قائم في ذاته لا يحتاج إلى أي شيء خارج ذاته في تفسير ذاته، أو لما يحدث له وفيه كنظام مغلق من الأسباب والنتائج، تنظمها قوانين أو سيرورات انتظامية عامة. هناك الآن قطاعات كبيرة من العلماء في شتى العلوم، من الفيزياء إلى البيولوجيا الاجتماعية تتوقع، بالانطلاق من هذا المذهب الوصول إلى ما يُسمى بالنظرية النهائية التي تفسر كل شيء، وتقدم إدراكاً كاملاً للظواهر والأحداث التي تحيط بنا، ولوجودنا ذاته.

«هذا المذهب الطبيعي العلمي يسود حالياً، كما يكتب جونسون أيضاً، «إلى درجة يصعب معها وجود من يعارضه. فعلماء اللاهوت يحافظون على بقائهم في العالم الأكاديمي ليس في تحدي هذا المذهب بتفسير آخر للواقع **، بل بالعمل على تأمين مكان للاهوت في إطار صورة هذا الواقع كما يحددها علماء هذا المذهب. فهم يؤلفون، مثلاً، كتباً بعناوين مثل «الدين في عصر العلم». «اللاهوت لعصر علمي». و«اللاهوت في عصر التفكير العلمي»(60).

هذه العقلية العلمانية التي كانت تعبر عن عقلانية متأصلة في الثورات التي أشرت إليها كانت تكشف، كما فسرت في سياقات سابقة من هذه الدراسة، عن قوى وتحولات وتناقضات تدفع بجدلية خاصة بها إلى فكرة المجتمع الجديد كقصد، كحل تتجاوز فيه ذاتها. إنها ثورات كانت تعني، كما رأينا، تكويناً نفسياً - عقلياً جديداً يرافقها كأرضية لها، تكويناً يقترن بها ولا تصح دونه، فكرة المجتمع الجديد كانت امتداداً لهذا التكوين الذي يعكس ثورة نفسية - عقلية

* . جونسون مفكر كبير مؤمن.
** . Reality

رافقت هذه الثورات. لهذا ليس من قبيل الصدفة أن تكون هذه الفكرة قد أخذت أهم صورها في أكثر المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة جذرية ثورية، وأن تكون قد اقتصرت بالتالي على المجتمع الحديث، كفكرة وكتخطيط، لتجديد المجتمع والانسان. إنها فكرة كانت تحتاج كي تكون، إلى هذه الثورات المتعاقبة المتداخلة، إلى النتائج التي ترتبت عليها، إلى التناقضات والمشاكل التي أفرزتها ودعت إلى تجاوزها، إلى البنية النفسية ـ العقلية الجديدة التي تمخضت عنها. دون هذا كخلفية لها لا تجد تربة صالحة ومؤاتية لها، وتصبح فكرة غريبة بالنسبة لمجتمعات لم تعرف السياق التاريخي الذي قاد إليها. لهذا يمكن القول بأن قصة فكرة المجتمع الجديد ـ في العناصر الأساسية التي تتكون منها والتي تمّ تحديدها في فصل سابق ـ هي قصة تكوين أوروبا الحديثة وقصة هذه الأخيرة في العصر الحديث هي قصة فكرة المجتمع الجديد. لهذا كانت هذه الفكرة قاعدة المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة في انطلاقها نحو المستقبل وتصورها له؛ ومعناها كتحول شامل جذري كان عنصراً أساسياً وجوهرياً في انتشارها ونجاحها(61).

7 - 2

فكرة المجتمع الجديد وتجارب العالم الثالث الثورية

في المقدمة العامة ذكرت كيف أن جدلية الموضوع كانت تقود في اتجاهات جديدة لم أكن أتوقعها، وكيف أنني انتهيت بالتالي إلى كتاب اتخذ شكلاً لم أخطط له تماماً من البداية. فمتابعة الأطروحة، أو بالأحرى بنية الأطروحة التي انطلقت منها، كانت تدفع بجدلية خاصة تنطوي عليها وتكشف عنها في مجرى الدراسة، إلى ما وصلت إليه. هذه الجدلية هي التي دفعتني أيضاً إلى دراسة عابرة لعلاقة الموضوع بتجارب بلدان العالم الثالث السياسية*. فكي يتكامل البحث من حيث الشمولية التاريخية كجزء من دراسة فلسفية اجتماعية كان من الضروري الإشارة إلى هذه العلاقة بالاتجاهات الفكرية والثورية في هذه البلدان، لأن ارتباط فكرة المجتمع الجديد بالمذاهب الفلسفية الحديثة والايديولوجيات الثورية التي رافقتها كان يرتبط بدوره بظهور المجتمع الحديث الذي ترتب على ثورات وتحولات تاريخية معينة، وهذا يعني بالتالي، إن صح، أن المجتمعات التي لم تعرف هذه الأخيرة كتجربة تاريخية خاصة تكون مجتمعات بعيدة عن هذه الفكرة، المضامين والنتائج الثورية التي تقترن بها وتترتب عليها. فالشمولية التي تميز كل فلسفة اجتماعية ـ أي كل تفسير عام للتاريخ من زاوية معينة ـ كانت تدعو هذه الدراسة في جدليتها الخاصة إلى امتدادها إلى العالم الثالث.

أية مراجعة جدية لهذه الاتجاهات الفكرية والثورية في بلدان العالم الثالث تدل بوضوح على صحة هذا الاستنتاج، وبالتالي تقدم دليلاً إضافياً غير مباشر على ارتباط فكرة المجتمع الجديد (كما حددنا عناصرها الأساسية في فصل سابق) بعقلانية تاريخية تكشف عنها تحولات تاريخية معينة تدل على جدلية خاصة تدفع نحوهما. فكما أن هزيمة هذه الفكرة في الطوباوية أمام المذاهب السياسية الحديثة والإيديولوجيات الثورية كانت تعني، كما رأينا، انتقالها إلى هذه الأخيرة التي ترتبط بالثورات والتطورات الثورية التي صنعت المجتمع

---

* ـ التحديدات الموجودة لهذه العبارة عديدة! هنا أحدد هذه البلدان بأنها مجتمعات هي في، أكثريتها الساحقة، مجتمعات ما ـ قبل ـ حديثة ـ تمر في مرحلة انتقالية من هذا الوضع إلى المجتمع الحديث. ما كان يستوقف نظري باستمرار عندما أراجع هذه التحديدات لما يسمى بالعالم الثالث كان غياب هذا التحديد أو عدم التركيز عليه، وذلك لأنه يمثل ـ كما يجب على التحديد ـ شمولية أوسع امتداداً بكثير مما نجده فيها.

الحديث، كذلك أيضاً فإن غياب هذه الفكرة من المسرح الفكري والسياسي في بلدان العالم الثالث يدل، من زاوية أخرى، على نفس الشيء، أي ارتباط هذه الفكرة بتلك العقلانية التاريخية التي كانت تعكس هذه الثورات والتطورات الثورية.

الإشارة إلى فكرة المجتمع الجديد في العالم الثالث كانت تتوقع طبعاً غيابها في ضوء السياق العام الذي كانت هذه الدراسة تعبر عنه، وبالتالي تدلل بطريقة غير مباشرة على ارتباط الفكرة «بالحداثة» أي بالثورات العلمية، الصناعية، الفلسفية، السياسية، العلمانية، والتطورات أو التحولات الثورية التي ترتبت عليها، والتي خلقته التربة أو العقلانية التاريخية التي تمخضت عنها. الطاقات والقوى التي كانت تفرزها هذه الثورات كانت لا تتوفر لبلدان العالم الثالث، وبالتالي لم يكن من الغريب أن تكون ثوراتها نفسها ـ ما عدا الشيوعية ـ بعيدة عن التفكير بتجديد المجتمع من الجذور في ضوء عقلانية تاريخية معينة.

بعض الثورات التي حدثت في هذه البلدان قد تنشغل كثيراً بتغيرات «جذرية» للنظام السياسي والاجتماعي، ولكن فكرة المجتمع الجديد التي كانت ترمي، كما رأينا، إلى تجديد جذري كلي كانت غريبة عنها. لهذا لم تكن الأنظمة «الثورية» فيها تعمل أو تتطلع نحو تجديد الإنسان، خلق «إنسان جديد»، أو تغيير الطبيعة الإنسانية السابقة. إنها على العكس، عملت على استخدام الإنسان كما كان، ووعدته بتحقيق رغباته عند قبولها والعمل بها، وبالتالي كانت عاجزة حتى عن تحقيق تغيير جذري للنظام الاجتماعي السياسي. لهذا نجد أن التصورات والتجارب الديمقراطية التي قالت بها لم تكن تتطلع فكرياً أو سياسياً إلى ديمقراطية مباشرة تسعى إليها أو تتحقق لها. إنها كانت في الواقع، عاجزة عن تحقيق أية ديمقراطية سليمة.

هذه الثورات ـ مصر في الستينات، الجزائر في الستينات، شيلي في السبعينات، البرتغال نفسها في السبعينات، إيران في نهاية السبعينات وما بعد، تنزانيا في أواخر الستينات وفي السبعينات، البيرو في أواخر الستينات حتى أواسط السبعينات ـ هذه الثورات كانت في أحسن الحالات تحقق ديمقراطية عمال في المصانع يمارس فيها هؤلاء سيطرتهم على أوضاع العمل والإنتاج، أو ما كان يسمى «تسييراً ذاتياً لهذه الأوضاع. إنها سيطرة تستخدم وسائل إدارية تسمح لهم باتخاذ القرارات الضرورية التي تنشغل بأوضاع وجوانب عملهم المختلفة، وتمارس الإرادة المسؤولة عن ذلك. ولكن هذا لم يكن يشكل بأي شكل كان ديمقراطية مباشرة تمتد إلى المجتمع ككل وتنظمه على هذا الأساس. الجماهيرية الليبية هي، بين هذه الثورات، الثورة الوحيدة التي تصنع هذا. ثم إن التجارب الأخرى التي تقتصر على المصانع استمرت لمدة قصيرة وزالت، ولكن الجماهيرية لا تزال قائمة منذ أواسط السبعينات. ما يستوقف النظر بشكل خاص هو أن الجماهيرية ليست فقط تجربة تحاول ممارسة الديمقراطية المباشرة على صعيد المجتمع ككل، بل هي تعبر بدرجات مختلفة عن فكرة المجتمع الجديد كما نجدها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة، أي في معظم العناصر الأساسية التي تتكون منها؛ وتوفر لها، علاوة على ذلك، كما سنرى، الآلية التي تحتاج إليها في ترجمة ذاتها عملياً كديمقراطية مباشرة. الانشغال الفكري والسياسي بفكرة المجتمع الجديد كان مفقوداً في العالم الثالث كما أشرنا وهذا شيء يمثل واقعة طبيعية لأن الثورات التي قدمت لها

ورافقت ظهورها لم تتوفر في هذا العالم، ولهذا كانت الجماهيرية، كنظرية وتجربة، «مفاجأة» من حيث خروجها على الوضع التاريخي الذي كان قد أعدلها وتمخض عنها.

هنا يجب التنبيه إلى نقطة مهمة ذات علاقة أساسية بموضوع الدراسة الحالية، وهي أن الجماهيرية قد تكون «مفاجأة» من حيث ظهورها في العالم الثالث خارج هذا الوضع التاريخي، ولكنها ليست، من ناحية أخرى، «مفاجأة» من حيث الوضع الإنساني العام الذي يقف وراء الوضع التاريخي، والذي رجعنا إليه سابقاً في تفسير فكرة المجتمع الجديد*. فهي قد تكون «مفاجأة» من حيث التجارب الثورية في بلدان العالم الثالث لأنها تخرج منها وعليها من حيث انشغالها الأساسي ببعد، أو أبعاد إنسانية أساسية لم تنشغل بها هذه التجارب الأخرى، ولكنها «طبيعية» لأنها تعبر عن ضرورة إنسانية من حيث جدلية الوضع الإنساني الذي رجعنا إليه سابقاً في تفسير الجذور النهائية لهذه الفكرة، وتدل بشكل إضافي على قوة هذا الوضع في إفراز فكرة المجتمع الجديد في شكلها الحديث، رغم وضعها التاريخي الذي لا يرتبط بها أو يهيىء لها. لهذا ليس من «الغريب» أن تشغل الجماهيرية، كنظرية وكتجربة بفكرة تتميز بالشمولية التي تلازم «فكرة المجتمع الجديد»، ولكن من «الغريب» أن تكون التجربة الوحيدة من نوعها في بلدان العالم الثالث، هذا باستثناء الثورات الشيوعية التي أعلنت عنها، ودعت إليها، ولكن دون أن تعمل على ترجمتها إلى تجربة تمارسها في أرض الواقع، كما صنعت الجماهيرية. هذا كله يضفي قيمة خاصة على الأخيرة كنظرية، وكتجربة.

ولكن رغم هذا البعد الذي يميزها بين بلدان العالم الثالث، فإن الجماهيرية كانت، في تصورها لبنية فكرة المجتمع الجديد، بعيدة عن البعد الميتافيزيقي الذي لازم هذه الفكرة كقاعدة لها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة. فهذا البعد الذي يعلن سيادة الانسان، بَلْهَ ألوهيته، ويقول إن الإنسانية أو الإنسان هو المقياس النهائي، وبأن الطبيعة أو التاريخ واقع قائم في ذاته، منغلق لا يحتاج في تفسير وجوده أو في إدراكه إلى أية حقيقة من الخارج ـ هذا البعد كان بعيداً عنها. هناك حدود لقدرة أية فكرة، نظرية، أو تجربة ثورية أن تدخل، مهما كانت مبدعة، عقلانية، وجذرية في تصوراتها الإيديولوجية وتطلعاتها المستقبلية، أن تدخل تماماً في سياق فكري وإيديولوجي يمثل وضعاً تاريخياً آخر يتناقض جذرياً مع الوضع التاريخي الخاص الذي ظهرت وترجمت ذاتها عملياً فيه.

---

* هنا يجدر التذكير مرة اخرى بأن هذه الفكرة كانت تعبر عن ذاتها في أشكال اخرى مختلفة قبل ظهور المجتمع الجديد، في اشكال دينية، ميتافيزيقية، عصر ذهبي في ماض بعيد، طوباوية.. وأنها اتخذت لأول مرة في التاريخ شكل عقلانية تاريخية تقود إليها بجدلية موضوعية تتمخض عنها، في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة فقط. الجماهيرية تختلف عن هذه الأشكال رغم وجودها في وضع تاريخي يوجه إلى أحدها وليس إلى الشكل الحديث الذي اتخذته فكرة المجتمع الجديد لأنها تعمل، على خلافها، على تحقيق ذاتها عملياً وإعادة بناء المجتمع في صورة فكرة المجتمع الجديد الحديثة؛ لأنها تنطلق من عقلانية تاريخية تقول بتطورية اجتماعية تنتقل من طور الملكية، إلى طور الجمهورية، إلى طور الجماهيرية أو طور الديمقراطية المباشرة كطور تاريخي نهائي للحياة السياسية. صحيح أن هذه العقلانية لا تكشف عن ذاتها بنظرية منظمة تقدم تحاليل اجتماعية سياسية تاريخية تدلل على ذلك، ولكنها موجودة في النظرية الجماهيرية كإطار نظري موضوعي ترتبط به، لهذا نراها باستمرار تنبه، في ضوء هذه التطورية، إلى الظواهر التي تحدث في المجتمع الحديث وتمثل إرهاصات تنبىء بقدومها، أي الديمقراطية المباشرة، كشرط لا يمكن دونه ترجمة فكرة المجتمع الجديد إلى واقع تاريخي.

عودة فكرة المجتمع الجديد بشكل مستمر عبر التاريخ، سواء في أشكالها التاريخية السابقة، أو في أشكالها الحديثة التي تختلف عنها جذرياً كما عبرت عن ذاتها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، ودون أن يكون لفشلها المستمر أي أثر في إضعاف الرغبة بها يدل، إن هو دلّ على شيء، على الجذور العميقة التي تدفع إلى التطلع إلى مجتمع جديد يجدد الإنسان وحياته تماماً، وهي جذور تمتد نهائياً من الوضع الإنساني نفسه، لهذا كانت هذه الفكرة جزءاً من الواقع التاريخي نفسه، ترافق التاريخ كتاريخ. «فعلماء الأنتروبولوجيا يقولون لنا بأن الجزر المباركة والجنات كانت جزءاً لا يتجزأ من عالم أحلام المجتمعات المتوحشة في كل مكان»(1). هناك دراسات كثيرة حول هذه الظاهرة في هذه «المجتمعات المتوحشة» أو البدائية. بعضها كشف لنا، في الواقع، أن هناك قبائل كانت تنتقل من مكان إلى آخر في بحثها عن «الأرض ـ دون ـ شر».

❖ ❖ ❖

الوضع الإنساني الذي نرجع إليه لا يعني فقط، كما أشرنا سابقاً، تناقضات وقضايا أساسية واحدة تواجه الإنسان في كل مكان، بل يعني أيضاً طبيعة إنسانية واحدة يشارك فيها الإنسان كإنسان. فالنوع الإنساني هو نوع بيولوجي واحد، يتجدد باستمرار بالرجوع إلى حوض من الجينات الواحدة. لهذا فإن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة واحدة تعني أن جميع أفراد هذا النوع يملكون نفس المقومات النوعية الخاصة التي تميزه. بما أن الطبيعة الإنسانية طبيعة واحدة، والنوع الإنساني نوع واحد، فإن العقل الإنساني عقل واحد، أي عقل يعني مركبٌ من القوى والاستعدادات والميول التي تعني، عند استخدامها، الفكر، الوعي، والمعرفة. هذا العقل هو عقل واحد مشترك موجود أساسياً في كل إنسان، وإن كان التعبير عنه يحدث بدرجات مختلفة ويخضع لاختلافات تكون في كثير من الأحيان كبيرة جداً. فهذا لا يتناقض مع المبدأ القائل بأن جميع الكائنات الإنسانية تتميز عن الكائنات الحية الأخرى في كونها تملك هذه القوى والاستعدادات والميول «... إن حقيقة هذه الأطروحة تلغي»، كما يكتب مورتيمر أدلر، الفيلسوف المعاصر، «المبدأ القائل أن هناك، داخل النوع الإنساني، عقلاً بدائياً يختلف بشكل خاص عن العقل الحضاري، أو عقلاً شرقياً يختلف نوعياً عن العقل الغربي، أو حتى عقل طفل يختلف نوعياً، وليس فقط درجة، عن عقل الراشدين»؛ أدلر يضيف «إن كان النوع الإنساني نوعاً واحداً، وجميع أفراده يشاركون في نفس الإنسانية، فإن العقل الإنساني هو أيضاً واحد... والعقلية الإنسانية هي نفس الشيء في جميع أفراد النوع...»(2).

بما أن هذه الطبيعة الإنسانية واحدة، وبما أن العقل الإنساني واحد، وبما أن الوضع الإنساني واحد من حيث التناقضات والقضايا الأساسية التي يكشف عنها في مواجهة الإنسان له، فإن تفاعل هذا الأخير معه كان يعني بالتالي مشاغل واهتمامات متماثلة على صعيد يمتد إلى الإنسانية ككل. هذا يفسر، مثلاً، أن الوضع التاريخي الخاص الذي نجد أنفسنا فيه لا يحول دون الاستمتاع بالفن الكبير، الأدب الكبير، العمل الفكري أو الفلسفي الكبير، مهما كان بعيداً تاريخياً عنا، أو مهما اختلف الوضع التاريخي الذي يكون قد ظهر فيه عن الوضع التاريخي الخاص الذي نكون فيه. ميزة فن، أدب، أو عمل فكري كهذا هو قدرته على الارتفاع

فوق حالات تاريخية خاصة، والاتجاه إلى الإنسان كإنسان، لأنه يتمحور على مشاكل، قضايا، تطلعات، بواعث؛ إلخ... يكشف عنها الوضع الإنساني نفسه. المتعة الكبيرة التي نجدها في موسيقى بيتهوفن، باخ، موزار، أو فيفالدي، مثلاً، تعود إلى نفس السبب، إلى كونها تمثل هذه الشمولية الإنسانية، فتتجه إلى الإنسان كإنسان. هذا الوضع الإنساني هو الذي يفسر تماثل التعاليم الأخلاقية الذي نجده في الأديان التاريخية وفي الفلسفة. «على الرغم من أن تفاصيل الطوباوات المختلفة تختلف، هناك تماثل كبير في ملامحها العريضة، وهو أمر طبيعي لأنها كلها تعبر عن رغبات إنسانية أساسية. فمن جمهورية أفلاطون إلى الحريات الأربعة التي أعلن عنها روزفلت، كانت التغييرات تدور حول السلام، العدالة، الحرية، الكفاية المعقولة، وزوال الخوف»(3)، لهذا نجد أنه «بالقدر الذي ينفذ فيه العمل الفكري، الفني، أو الأدبي إلى هذا الوضع، وبالقدر الذي تتعمق تجربة المفكر، الكاتب، أو الفنان له، بالقدر الذي يصبح فيه هذا العمل شمولياً ونموذجياً في الاتجاه إلى الإنسان كإنسان».

إننا نجد حالياً عدداً متزايداً من المفكرين والفلاسفة الذين أخذوا يتكلمون عما يمكن وصفه، من زاوية السياق الفكري الذي نتابعه هنا، كلقاء بين «الوضع التاريخي» و«الوضع الإنساني»، وذلك لأن الحضارة الحديثة التي أخذت تمتد، بهويتها الواحدة، إلى الإنسانية وتسودها ككل تعني زوالاً تدريجياً للاختلافات والأشكال المحلية التي يعبر عنها الوضع الأول، وبالتالي خلق مفاهيم، تصورات، واتجاهات متماثلة تشارك فيها هذه الإنسانية ككل، كإنسانية واحدة، وكأنها مجتمع واحد. «إن كنا نملك أساسياً نفس الجسد، نفس الدفاع، نفس العقل؛ وإن كنا نشارك بشكل متزايد في نفس التاريخ ونفس الحضارة، لماذا لا نملك أيضاً وبشكل متزايد نفس القيم أو نفس المثل؟»(4).

الجماهيرية ترتبط بهذه التطورات كنظرية تمثل، كما سنرى، فكرة المجتمع الجديد (أي العناصر الأساسية التي تتكون منها - باستثناء الجانب الميتافيزيقي كما رأينا) وتعمل على ترجمتها عملياً كديمقراطية مباشرة. هذا قد يخرجها، كما أشرنا، من الوضع التاريخي الخاص الذي تعمل فيه كجزء من العالم الثالث ولكنه يربطها، وإن كان من الخارج تماماً، مع هذه الفكرة في الوضع التاريخي الذي ظهرت فيه كظاهرة ترتبت على ظهور المجتمع الحديث، وبالمستقبل الذي يمكن أن يوجه نحوها في شكل ما. هذا يعني انها تجد مكانها الصحيح - وان كان من الخارج - في السياق الفكري التاريخي الذي كان موضوع هذه الدراسة.

هذه الإشارة إلى تجارب بلدان العالم الثالث كشفت لنا، بشكل إضافي، أولاً، عن قوة العلاقة الموضوعية بين فكرة المجتمع الجديد الحديثة كما نجدها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة وبين المجتمع الحديث، أي الثورات المختلفة التي تمخضت عنه؛ وثانياً، عن أهمية الوضع الإنساني في التوجيه إلى هذه الفكرة، وإن كان في أوضاع ووجهات أخرى. ولكن هناك، بالإضافة إلى ذلك، فائدة أخرى تدعو إلى الاهتمام بها، أي بتجارب بلدان العالم الثالث؛ فقد رأينا من سياق الدراسة الحالية، وخصوصاً مقومات ومقاصد فكرة المجتمع الجديد، أن الوعي وما يعنيه، ما يقترن به ويترتب عليه من رغبة في الحرية، هو أهم ما يكوّن الإنسان، ويميزه عن الكائنات الحية الأخرى. هذه الرغبة تؤكد ذاتها

وتحفز الناس على العمل بها وتحقيقها بشكل خاص في بعض الحالات أو التحولات المؤاتية لذلك، وخصوصاً عندما تكون الأوضاع التي تقترن بها في أوضاع قمعية كالتي تسود بلدان العالم الثالث. فالتاريخ يدل، وخصوصاً العصر الحديث، أن الناس يكشفون باستمرار عن نزوع إلى التحرر من أوضاع كهذه، عن رغبة في الحرية التي تؤمن لهم السيطرة الحرة على حياتهم ضد القوى، السلطات، والأوضاع التي تقيد، تمنع وتهدد هذه الحرية. فطالما أن المجتمعات تخضع لأوضاع قمعية كهذه، تقوم على اللامساواة الواضحة في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فإن تجارب كهذه تكون «ضرورة تاريخية» مهما كانت ضعيفة في تحقيق مقاصدها، مهما كانت ممارساتها منحرفة عن تطلعاتها.

3 - 7

الجماهيرية العربية الليبية

ـ المقدمة

إنني أشرت في الفصل السابق أن الجماهيرية تمثل، كنظرية وتجربة، ظاهرة قائمة في ذاتها، خارج تجارب بلدان العالم الثالث الثورية، وتجد مكانها أولاً بين المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية الحديثة التي صدرت عن جدلية المجتمع الحديث وليس بين هذه التجارب، وذلك لأن مشاغلها الأساسية تتمحور على فكرة المجتمع الجديد الحديثة كديمقراطية مباشرة وعلى الآلية المنظمة لها، الآلية التي لا يمكن لديمقراطية كهذه أن تترجم ذاتها عملياً إلى أرض الواقع إن لم تكن قادرة على تنظيم وجودها بآلية من هذا النوع. هذا يضعها، من حيث منطلقاتها وتطلعاتها، في أرضية واحدة مع تلك المذاهب والإيديولوجيات، وليس مع هذه التجارب، رغم أن الوضع التاريخي الموجودة فيه يختلف جذرياً عن الوضع التاريخي الذي ظهرت فيه هذه الفكرة في شكلها الحديث، وبالتالي كان وضعاً لا يعرف التحولات التاريخية التي كانت أساسياً مسؤولة عنها في المجتمع الحديث. هذا كان يعني، في دوره، ضرورة الوقوف عند الجماهيرية في السياق الذي وقفنا فيه ـ وإن كان من موقع آخر ـ عند المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة. فالحداثة التي تمخضت بجدليتها الخاصة عن فكرة المجتمع الجديد في هذه الأخيرة تُخرج، باستثناء الجماهيرية، تجارب العالم الثالث السياسية من سياق الدراسة الحالية. العرض الذي يتبع، في فصلين مستقلين، لفكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له كما تكشف عنهما الجماهيرية، كنظرية وتجربة، كافٍ في ذاته كدليل على هذه النتيجة التي قاد إليها هذا السياق نفسه.

هنا نجد، مرة أخرى، مثلاً عن الجدلية التي أشرت إليها سابقاً، والتي تدفع كل عمل فكري جدي وخلاق (في الأطروحة التي ينطلق منها، شموليتها والبحوث المكثفة التي تعتمد عليها وتستوعبها) في اتجاهات لم يتوقعها أو يخطط لها المؤلف. هذا يعني أن عملاً كهذا يكون مترابط الأجزاء والعناصر في جدلية أساسية تحدد سياقه العام. لهذا كنت أشير ليس فقط إلى السياق الفكري التاريخي الذي يرتبط به موضوع الدراسة الحالية، وكان يجب الرجوع إليه في بناء هذا الموضوع، بل أيضاً إلى سياق هذه الدراسة ككل، كي يمكن للقارىء أن

يكشف حقاً عن طبيعة ومعنى الموضوع والدراسة، وقبل أن يعبر عن أي تقييم ما، أو أي نقد عقلاني حقاً، سواءً كان النقد سلبياً أو إيجابياً، كي يتضح تماماً ما أقوله كان من الضروري بالتالي عرض ما تقوله التجربة الجماهيرية حول فكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له.

اكتشاف الجماهيرية والمكان الذي يعود إليها كنظرية وتجربة في هذا السياق، سياق الدراسة نفسها، والسياق الفكري التاريخي الذي تكشف وتعبر عنه هذه الدراسة، كان يمثل بالتالي إحدى «المفاجآت» التي أشرت إليها سابقاً من زوايا مختلفة، أقول «اكتشاف» لأن دراسة هذا السياق هي التي كشفت لي عن مكانها فيه وضرورة إدراجها في مجراه التاريخي العام بين المذاهب، والنظريات والإيديولوجيات الحديثة التي كان يعبر فيها عن ذاته. الاكتشاف يعني، بكلمة أخرى، أن مجرى البحوث التي كنت أقوم بها في إعداد الدراسة هو الذي أبرز الميزات الخاصة التي تقترن بها، كنظرية وتجربة حول الديمقراطية المباشرة، أو بالأحرى، حول فكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة، وخصوصاً الآلية المنظمة له. أقول «كنظرية وتجربة»، وليس من حيث الفاعلية التاريخية، كانت الجماهيرية تجد مكانها بين تلك المذاهب، النظريات، والإيديولوجيات الحديثة، جنباً إلى جنب معها في سياق فكري عام واحد، رغم أنها لم تمارس، بأي شكل كان، فاعلية تاريخية قريبة من فاعلية أي منها على صعيد تاريخي عام. فاعلية كهذه تحتاج إلى أوضاع موضوعية وذاتية غير متوفرة للجماهيرية. العرض الذي يتبع لتصورها لفكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له كاف في ذاته للتدليل على ما أقول من حيث انتمائها إلى هذا السياق الفكري. هذا النوع من الفاعلية قد يتوفر لها بشكل ما في أوضاع تاريخية أخرى. فإن تمخض التاريخ، مثلاً، عن طور سياسي جديد يكون طور الديمقراطية المباشرة في شكل ما، أو الديمقراطية المشاركة، كما يقول أو يتوقع عدد من المفكرين والفلاسفة السياسيين في الغرب من الذين ينشغلون بأزمة الديمقراطية الليبرالية، إمكان أو ضرورة تجاوزها، فإن ذلك يوفر عندئذ للجماهيرية، كنظرية وتجربة، الأوضاع الملائمة للمشاركة فيه، فتدخل ذلك الطور كإحدى النظريات والتجارب التاريخية الرائدة. ما تحتاج إليه الآن بشكل خاص هو دخولها الفكري في سياق الموضوع التاريخي الذي أشرت إليه، أي كتابات جدية تشغل بها وتحقق لها هذا الدخول، فتكون في الانكليزية أو الفرنسية، ولكن خصوصاً الأولى، كي تؤمن هذا الدخول على أوسع نطاق ممكن، وتنبه إلى وجودها التاريخي إن ظهر هذا الطور، أو عند ظهوره. لولا علاقتها بهذه الديمقراطية المباشرة كاحتمال تاريخي لطور سياسي، ولولا وجود قدر كبير من الانشغال بهذا الطور في الفكر السياسي المعاصر، وهو انشغال يضفي أهمية خاصة على هذا الاحتمال، لما كنت انشغلت بها في هذه الدراسة.

ما تقدم يدل بوضوح أنه عندما نحكم على قيمة تجربة ثورية أو على مكانتها؛ إلخ... لا يصح أن نرجع إلى مقاييس مطلقة تعلو على الزمان والمكان، بل يجب أن يرتبط الحكم بالوضع التاريخي الخاص الذي تكون فيه. ترجمة المثال إلى واقع ـ وكذلك أعمال الإنسان بشكل عام ـ

* ـ هنا يجب التنبيه مرة أخرى بأن هذه النتيجة كانت توفر، كما أشرت سابقاً، فائدة أخرى مهمة من حيث طبيعة الدراسة الحالية كدراسة فلسفية اجتماعية حول التاريخ، وهي قوة الوضع الإنساني الكامنة وراء الوضع التاريخي ودوره في توجيه وصنع هذا الأخير.

لا يمكن أن تنفصل عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية، والتقاليد الإيديولوجية والفكرية التي تحيط بها. هذه الأوضاع ليست مؤاتية لمثال كالجماهيرية كما نجدها في بلدان العالم الثالث التي تمثل بدرجات مختلفة نقيضاً للمجتمع الحديث. فالتجديد، تجديد المجتمع والإنسان نفسه ككل ومن الجذور، الذي تدعو إليه فكرة المجتمع الجديد، يعني، سيرورة تاريخية خاصة تنفتح له، وهو يكون بالتالي غير ممكن في أوضاع تشكل، في الواقع، تحدّياً لسيرورة كهذه. الوقفة العابرة عند هذا الموضوع في فصل «المجتمع الحديث وفكرة المجتمع الجديد» تدل أن هذه الفكرة غريبة عن التكوين النفسي العقلي الثقافي في بلدان العالم الثالث، وبشكل خاص في تلك التي كانت لا تزال في طور قبائلي. ما يميز الجماهيرية هو أنها تتمحور على الديمقراطية المباشرة كتعبير عن فكرة المجتمع الجديد رغم وجودها تماماً خارج المجتمع الذي تمخض عنها، خارج الحداثة التي كانت التربة التاريخية لها. هذا يفسر في نفس الوقت الواقعة التالية، وهي أنها لا تجد صدى لها في هذه البلدان، بلدان العالم الثالث، وكيف أن غياب هذه الحداثة في البلد الذي تحققت فيه يعني أن الأوضاع الموضوعية والذاتية التي تقترن بها غير متوفرة لها، وهذا يعثر، بشكل إضافي جذري، ممارستها وترجمتها إلى الواقع. أقول بشكل إضافي لأن هناك في جميع المذاهب والإيديولوجيات والتجارب الثورية تناقض يفرض ذاته، كما فسرت في مجرى هذه الدراسة، بين المثال والواقع.

إنني ، كما أشرت في مكان آخر من هذه الدراسة، انشغل بفكرة المجتمع الجديد لأن هذه الفكرة تشكل، عندما ندرسها في سياقها التاريخي وجوانبها الأساسية، ضرورة فلسفية توفر لنا فائدة كبيرة في إدراك التاريخ، الإنسان ووضعه في التاريخ. لهذا كان من الضروري، إن نحن أردنا الكشف عن هذه الضرورة وتحقيق هذه الفائدة، متابعة هذه الفكرة ودراستها في تعدد أشكالها ونماذجها، في درجات تحققها، في الأوضاع التي توجد فيها أو تلك التي تغيب عنها، وفي الكيفية التي تترجم فيها ذاتها، الخ - لهذا نبهت مرات عديدة أن الدراسة تشغل فقط بفكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، وليس بهذه الأخيرة في ذاتها، أو بأية جوانب أخرى فيها. لهذا لا أقيم أيضاً أي مذهب، نظرية، أو تجربة على حدة، اقتصر فقط على ماتقول حول فكرة المجتمع الجديد والآلية التي يُفترض بها تنظيمه، ومن ثم انتقل إلى تقييم هذه الفكرة كنموذج عام تشارك فيه بدرجات مختلفة، وليس في كلٍّ منها.

المهم ليس ما يحدث لنظرية أو تجربة ثورية ما في الفترة التاريخية التي تظهر فيها، بل علاقتها بحركة التاريخ كما تدل على ذاتها في سياق تاريخي معين، بالقوى التي تحرك هذا السياق، أو يمكن أن تحركه فيما بعد، وبالجدلية التي يكشف أو يمكن أن يكشف عنها. فالنظرية الثورية أو التجربة التقدمية التي لا تجد معناها في تجاوز الواقع التاريخي الذي يحيط بها تخسر، في الواقع، هذا المعنى نفسه. هذا التجاوز قد يكون جذرياً إلى درجة الانفصال عن الوضع التاريخي الذي تعمل فيه. ولكن إن كانت النظرية أو التجربة تتفاعل مع ذلك السياق التاريخي كما يصنع نفسه، فإنها تتمكن من توكيد مباشر أو غير مباشر لوجودها فيما بعد، وتكسب بذلك الفاعلية أو المكانة التاريخية العامة التي عجزت عنها عند ظهورها.

لهذا كان على القارىء، إن هو أراد أن يكون موضوعياً وعلمياً في أحكامه حول هذه الدراسة، أي الأطروحة الأساسية التي تعبر عنها ـ فكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، والجوانب الأساسية التي انشغلت بها والنتائج التي تفرعت منها ـ كان عليه أن يتجه إلى السياق الفكري التاريخي الذي ترجع إليه وتكشف عنه هذه الدراسة، أو أية مصادر ودراسات أخرى. فسواء كانت سلبية أو إيجابية، تكون هذه الأحكام دون أية قيمة علمية إن لم ترجع إلى هذا السياق.

المثقف الجدي يتميز، فيما يتميز به، بمحبة عميقة للحقيقة، بالأمانة الصادقة لها، فيلتزم بها بصرف النظر عن خروجها عما تعود عليه فكرياً، وتناقضها معه، بصرف النظر عن الاتجاهات الفكرية والقوى السياسية التي قد تكون معادية لها. فمهما كانت المصالح والمقاصد الأخرى التي يهتم أو يرتبط بها، فإنها كلها تخضع في قناعته، كمثقف يستحق حقاً هذا الاسم، وكإنسان يعي حقاً إنسانيته، للحقيقة والأمانة العلمية لها. فالعمل الفكري الجدي أو الكبير يعني أساسياً الصراع الدؤوب من أجل الحقيقة. هنا نجد إحدى الميزات الأساسية التي تميز، كما ذكرت في كتاب «المثقفون والثورة»، الإنتيليجنسيا العليا عند المقارنة بالإنتيلجنسيا الدنيا.

4-7

فكرة المجتمع الجديد في الجماهيرية

في مجرى تفسير فكرة المجتمع الجديد في القسم الثالث ذكرت أن هذه الفكرة تجد جذورها وأسبابها البعيدة في الوضع الإنساني ذاته، ولهذا ليس من الغريب أن تتخذ صورة مماثلة من حيث البنية الأساسية، فتتكرر هذه البنية ذاتها في جميع المذاهب الفلسفية والسياسية، الإيديولوجيات والتجارب الثورية التي قالت بها. فهذا الوضع - بما يكشف عنه من تناقضات وجدلية تعبر عن عملها - هو واحد بالنسبة لجميع المجتمعات، وبالتالي فإن العناصر الأساسية التي تكوّن هذه البنية كانت تتكرر ولا تتغير أساساً من حيث جوهرها أو طبيعتها. فكرة المجتمع الجديد في الجماهيرية العربية الليبية تعبر هي أيضاً عن هذه البنية الأساسية وبذلك تقدم لنا مثلاً آخر قوياً على جدلية هذا الوضع الإنساني. أية مراجعة جدية للنظرية الجماهيرية تكشف بوضوح لمن درس هذه الفكرة في مجراها الفكري والسياسي التاريخي، وفي النماذج المختلفة التي عبرت عنها أثناء ذلك، أن تلك البنية بارزة الصورة في هذه النظرية، بل إنها صورة واضحة التكوين ومبدعة في تمركزها المتناسق الجوانب على جوهر هذه الفكرة، دون غموض وبلبلة، ودون أن تنحرف عن ذلك وتضيع في قضايا جانبية، وجوانب ثانوية. لهذا رأيت أن أحسن طريقة في تقديم فكرة المجتمع الجديد في الجماهيرية هي الاعتماد أساسياً على كلمات وعبارات القذافي نفسه في صياغة هذه الفكرة، وأن أنطلق منها بمتابعة ما قمت به سابقاً بالنسبة للمذاهب الأخرى وهو دراستها في سياق تاريخي معين، تحديد ملامحها العامة والأساسية، والكشف عن المعاني الضمنية التي تشير إليها وما قد يترتب عليها. من هنا يتضح أن جميع المقومات الأساسية التي كانت ترافق، كما رأينا في الفصول السابقة، فكرة هذا المجتمع الجديد في نماذجها المختلفة، هي مقومات موجودة في النظرية الجماهيرية.

القذافي يتجه مباشرة إلى جوهر الموضوع فيكتب بأن غاية الجماهيرية هي إقامة مجتمع سعيد، وأن هذا المجتمع يفترض كشروط أساسية له تحقيق الحاجات المادية والمعنوية للإنسان، وتحريرها من كل استغلال لها، من كل تحكم خارجي فيها. «إن غاية المجتمع

الاشتراكي الجديد هي تكوين مجتمع سعيد، لأنه حر، وهذا لا يتحقق إلا بإشباع الحاجات المادية والمعنوية للإنسان وذلك بتحرير هذه الحاجات من سيطرة الغير وتحكمه فيها... إن حرية الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر في حاجته، فالحاجة قد تؤدي إلى استعباد إنسان لإنسان، والاستغلال سببه الحاجة. فالحاجة مشكل حقيقي، والصراع ينشأ من تحكم جهة ما في حاجات الإنسان،... إن إشباع الحاجات ينبغي أن يتم دون استغلال أو استعباد الغير، وإلا تناقض مع غاية المجتمع الاشتراكي الجديد... إن النشاط الاقتصادي في المجتمع الاشتراكي الجديد هو نشاط إنتاجي من أجل إشباع الحاجات المادية، وليس نشاطاً غير إنتاجي أو نشاطاً يبحث عن الربح من أجل الادخار الزائد عن إشباع تلك الحاجات. إن ذلك لا إمكانية له بحكم القواعد الاشتراكية الجديدة...» هذا لا يعني أن الفرد لا يستطيع الادخار، فالادخار حق من حقوق الفرد في المجتمع الاشتراكي، ولكن شرط أن يكون «... من حاجاته، من إنتاجه الذاتي وليس من جهد الغير ولا على حساب حاجات الغير...»(1).

هكذا يلغي المجتمع الجماهيري الجديد، من حيث المبدأ، أسس وأسباب اللامساواة في المجتمعات السابقة «القديمة». فهناك قصد واحد للإنتاج هو إشباع الحاجات المادية لأن هذا ضروري لغاية أكبر هي تحرير الحاجات المعنوية والكشف عن الإمكانات الإنسانية في الإنسان. فإن كانت غاية هذا المجتمع الجديد تحقيق سعادة الإنسان، كان من الضروري تأمين هذه الحاجات للمواطن. «فسعادة الإنسان... لا تكون إلا في ظل الحرية المادية والمعنوية، وتحقيق الحرية يتوقف على مدى امتلاك الإنسان لحاجاته امتلاكاً شخصياً، ومضموناً ضماناً مقدساً... أي أن حاجتك ينبغي ألا تكون ملكاً لغيرك، وأن تكون عرضة للسلب منك من أي جهة في المجتمع وإلا عشت في قلق يذهب سعادتك ويجعلك غير حر لأنك تعيش في ظل توقعات تدخل خارجي في حاجاتك الضرورية(2). إن نظرية المجتمع الجماهيري الجديد هي إذن «نظرية تحرير الحاجات ليتحرر الإنسان»(3). ولهذا يجب أن تكون هذه الحاجات الأساسية كلها محررة ومؤمنة لإنسان المجتمع الجماهيري، لأنه دون ذلك يستحيل هذا المجتمع. من يمتلك هذه الحاجات أو إحداها «...كالمسكن الذي تسكنه أو المركب الذي تركبه أو المعاش الذي تعيش به يمتلك حريتك أو جزءاً من حريتك، والحرية لا تتجزأ، ولكي يكون الإنسان سعيداً لا بد أن يكون حراً ولكي يكون حراً لا بد من أن يملك حاجاته بنفسه. إن الذي يمتلك حاجتك يتحكم فيك أو يستغلك وقد يستعبدك رغم أي تشريع قد يحرم ذلك»(4).

المقياس الأعلى للتقدم الإنساني يتمثل في درجة الحرية الأخلاقية والفكرية والسياسية التي يتمتع بها الناس جميعاً. فكرة المجتمع الجديد عبر التاريخ تكشف بوضوح عن ذلك، فالتغييرات الاجتماعية والسياسية الجذرية التي كانت تقول بها، والمؤسسات الجديدة التي تترتب عليها ليست غاية في ذاتها، لأن القصد الأساسي والأعلى لها كلها، لكل مجتمع صحت بنيته وحياته، يجب أن يكون النمو الحر المتكامل الجوانب للشخصية الإنسانية. الملاحظات العامة السابقة تدل أن الجماهيرية تعبر عن هذا القصد، وتجد معناها ذاته فيه، وتحث على تحقيقه أو بالأحرى تحقيق أكبر قدر ممكن منه.

المجتمع الجماهيري يوفر أربع طرق أساسية لإشباع الحاجات المادية الذي يرتبط به هذا

القصد كشرط أساسي له، ولتحرير الإنسان منها فلا ينشغل بها عن إشباع حاجاته المعنوية، وعن الكشف عن إمكاناته الإنسانية في مجتمع حر سعيد، مجتمع يستطيع فيه تحقيق نمو متكامل الأبعاد لشخصيته ووجوده. «فالإنسان في المجتمع الجديد إما أن يعمل لنفسه في ملكية خاصة ومقدسة ويشبع حاجاته بنفسه دون استغلال لغيره، وإما أن يعمل في ملكية اشتراكية ويكون شريكاً في الإنتاج ويشبع حاجاته من نصيبه في هذا الإنتاج، وإما أن يقوم بخدمة عامة للمجتمع، ويكفل له المجتمع إشباع حاجاته مقابل قيامه بهذه الخدمة، وإما أنه يكون عاجزاً فيضمن له المجتمع حقه في الحياة كإنسان»(5).

القذافي يؤكد من زوايا مختلفة وبشكل مستمر على ضرورة تحرير الإنسان من الحاجات المادية وتأمينها له لأنه يرى بوضوح أن مقاصد المجتمع الجماهيري لا يمكن أن تتحقق بأي قدر جدي عام دون هذا التحرير الأول. «إن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا بإشباع حاجاته، ولذلك يسعى الإنسان إلى الحصول على حاجاته لكي يشبع وبعد أن يشبع يصبح سعيداً. والمتعب يعمل لكي يرتاح وحين يرتاح يصبح سعيداً، وهكذا لا يشعر الإنسان بالسعادة وهو جوعان أو عطشان، أو متعب، أو مستعبد، أو عليه أي ضغط من الضغوط المادية أو النفسية. فالجوع والعطش والتعب وجميع الضغوط الأخرى تعتبر قيوداً على سعادة الإنسان، وكذلك لا بد له من كسر تلك القيود حتى يتحرر ويحقق السعادة»(6).

القذافي ينتقل من ذلك إلى القول بضرورة إجراء تحول جذري آخر يترتب على التحولات السابقة في عملية تكوين المجتمع الجماهيري الجديد وتكريس قواعده، وهو ضرورة إلغاء الربح نفسه؛ «أما الخطوة النهائية فهي وصول المجتمع الاشتراكي الجديد إلى مرحلة اختفاء الربح والنقود، وذلك بتحويل المجتمع إلى مجتمع إنتاجي بالكامل وبلوغ الإنتاج درجة إشباع الحاجات المادية لأفراد المجتمع، وفي هذه المرحلة النهائية يختفي الربح تلقائياً وتنعدم الحاجة للنقود « ..ومع زوال الربح يزول استغلال إنسان لإنسان»(7).

ولكن كي يمكن إلغاء الربح ينبه القذافي إلى تحول إضافي آخر يجب تحقيقه وهو ضرورة إلغاء نظام الأجور نفسه، إذ دون هذا الإلغاء لا تتكامل شروط قيام المجتمع الجديد. هذا ضروري كحل للمشكل الاقتصادي الذي «لم يحل بعد في العالم. فالمحاولات التي انصبت على الملكية لم تحل مشكلة المنتجين، فلا يزالون أجراء رغم انتقال أوضاع الملكية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، واتخاذها عدة أوضاع في الوسط بين اليسار واليمين... المحاولة التي انصبت على الأجور ليست حلاً على الإطلاق وإنما هي محاولة تلفيقية وإصلاحية أقرب إلى الإحسان منها إلى الاعتراف بحق للعاملين؛ لماذا يعطى العاملون أجرة: لأنهم قاموا بعملية إنتاج لمصلحة الغير الذي استأجرهم لينتجوا له إنتاجاً. إذن هم لم يستهلكوا إنتاجهم بل اضطروا للتنازل عنه مقابل أجرة، والقاعدة السليمة هي «الذي ينتج هو الذي يستهلك»، «إن الأجراء مهما تحسنت أجورهم هم نوع من العبيد»... بغض النظر عن حيثية صاحب العمل من حيث هو فرد أو حكومة... فهم أجراء في كل الحالات الموجودة الآن في العالم، رغم أن أوضاع الملكية مختلفة... من اليمين إلى اليسار، حتى المنشأة الاقتصادية العامة لا تعطى لعمالها إلا أجوراً ومساعدات اجتماعية أخرى أشبه بالإحسان الذي يتفضل به الأغنياء أصحاب

المؤسسات الاقتصادية الخاصة على العاملين معهم... إن الحل النهائي هو إلغاء الأجرة وتحرير الإنسان من عبوديتها»(8).

هذا النوع من الحل يتم بالعودة إلى القواعد الطبيعية التي أنتجت اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادي، وحققت استهلاكاً متساوياً تقريباً لإنتاج الطبيعة بين الأفراد*. أما عمليات استغلال إنسان لإنسان، واستحواذ فرد على أكثر من حاجاته من الثروة، هي ظاهرة الخروج عن القاعدة الطبيعية، وبداية فساد وانحراف حياة الجماعة البشرية، وهي بداية ظهور مجتمع الاستغلال. وإذا حللنا عوامل الإنتاج الاقتصادي منذ القدم وحتى الآن، دائماً نجدها تتكون حتماً من عناصر إنتاج أساسية، وهي مواد إنتاج، ووسيلة إنتاج، ومنتج؛ والقاعدة الطبيعية للمساواة هي: أن لكل عنصر من عناصر الإنتاج حصة في هذا الإنتاج، لأنه إذا سحب واحد منها لا يحدث إنتاج»(9).

القذافي يضيف «إن كل المؤسسات الاقتصادية تقوم على «العملية الإنتاجية» بعناصرها الأساسية الثلاثة وهي: المنتجون، والمادة الخام اللازمة للإنتاج ثم أداة الإنتاج أي الآلات التي تلزم المنتجين لتأدية عملهم وتحقيق الإنتاج... كما أن العملية الإنتاجية مترتبة على التفاعل بين كل عنصر من عناصر الإنتاج الثلاثة مع بعضها، بحيث إذا نقص واحد منها تعطل الإنتاج بالكامل. وبحكم هذه المشاركة الكاملة بين العناصر جميعها في الإنتاج فإن القاعدة المنطقية والعلمية العادلة تتوجب أن يكون لتلك العناصر جميعها حق المشاركة في ملكية المؤسسة الإنتاجية ذاتها بالتساوي بين عناصره الثلاثة المذكورة آنفاً، بحيث يكون لكل عنصر منها نصيب يتفق مع حجم جهده وإسهامه في الإنتاج... فيقسم الإنتاج - الذي هو عائد العملية الإنتاجية - على ثلاثة عناصر، لكل منها ثلثه. فينال المنتجون ثلث الإنتاج ويعود الثلث الثاني إلى المواد الخام، التي هي جزء من ثروة الشعب، فيؤول إلى الشعب بمن فيه المنتجون أنفسهم من خلال إعادته إلى الميزانية العامة للمجتمع... ويعود الثلث الأخير لهيكل المؤسسة الإنتاجية نفسه... أما إدارة المؤسسة الإنتاجية وتنظيمها فهي مسؤولية جميع العاملين بها على شكل «إدارة شعبية» تحقق السيطرة الفعلية، والمباشرة للعاملين على مؤسستهم عن طريق اختيارهم «للجنة شعبية» من بينهم، يتوفر لها عامل التخصص فيما يسند إليها من مهام(10).

هذه التغيرات الجذرية «تحل أزمة الحرية في أعقد جوانبها وهو الجانب الاقتصادي، ذلك أن انتهاء التناقض التاريخي بين الأجراء والمالكين... إنما يلغي الصراع الطبقي التقليدي بأشكاله المتعددة - سياسياً واقتصادياً واجتماعياً - من خلال حسم التناقض الطبقي بين العمال وأرباب العمل حسماً جذرياً...» وذلك لمصلحة العمال والشعب... «فالعمال أنفسهم يحلون محل أرباب العمل في الإدارة فيمارسونها جماعياً بإقامة المؤتمرات الإنتاجية التي تقرر، ويختارون من بينهم لجنة شعبية تقوم بتنفيذ قراراتهم داخل المؤسسة الإنتاجية التي يعملون بها»(11).

هذه التغيرات تعمل على تحقيق أو تجسيد ما يفترض بفكرة المجتمع الجديد تحقيقه

* الإشارة هنا هي إلى المجتمع البدائي الذي كان يعيش هذا النوع من المساواة.

كنموذج عام أساسي في جميع الأمثلة التي رجعنا إليها سابقاً، وهو إزالة الصراعات والتناقضات وأسبابها، خلق الانسجام المتناسق، تحرير الفرد، توكيد سيادته على ذاته ووسطه، تكريس المساواة بين مواطنين أحرار في حياة جديدة تكشف عن إمكاناتهم تماماً، تلغي الشرور الاجتماعية والتاريخية التي كانت تعذب الإنسان، وتحقق الخلاص نهائياً. إن طبيعة تكوين المجتمع الجديد الخاص الذي قالت به النظرية الجماهيرية قد تختلف عن مثيلاتها في المذاهب الأخرى كما تختلف هذه الأخيرة فيما بينها، ولكن القصد الأساسي واحد. لهذا كتب القذافي في منطلقاته النظرية الخاصة أنه «في القضاء على الاستغلال وعلى الأجرة معاً يهل على البشرية عصر جديد، ويخلق فيها عالم سعيد لإنسان حر سعيد...»(12)، أي إنسان منسجم مع ذاته، مع الآخرين، مع مجتمعه، مع الإنسانية ومع الحياة.

بعد تحليل اتجاهات اجتماعية تاريخية عديدة يكتب هوبهوز «أن افتراضاتنا تنتهي، كما يتضح، إلى افتراض واحد، أو بكلمة أخرى، عندما نعالج مشكلة الخير... وننشغل بصياغة عناصر عديدة تعبر، كما يبدو، عن جزء من معناه، نجد عند التحليل أن هذه المفاهيم المختلفة تقود إلى مركز واحد. هذا المفهوم المركزي هو فكرة انسجام في تطور الحياة المتنوع. إن افتراضنا هو إذن أن الخير يكمن في هذا الاتجاه، وأن التقدم يعني بالتالي الحركة التي يتحقق فيها الانسجام»(13) هذا الانسجام كان قصد فكرة المجتمع الجديد من «الجمهورية إلى الجماهيرية».

❖ ❖ ❖

كل ما تقوله نظرية هذه الجماهيرية حول المجتمع الجديد يوجه مباشرة أو غير مباشرة إلى هذا الانسجام المتكامل الجوانب كالخاصية الأساسية له لأن مجتمعاً كهذا يكون دون أي شكل من أشكال الاستغلال، يلغي الأجرة والربح، تزول منه أدوات القمع والاستبداد، وتنتهي فيه الصراعات الطبقية والاجتماعية والشرور التاريخية التي ترتبت على ذلك، إلخ... يمكن أن يحقق حقاً الحرية وأن يصبح المجتمع السعيد الذي كان يتطلع إليه الإنسان عبر التاريخ. لهذا كان من الطبيعي أن ينتقل القذافي من ذلك فيرفض رفضاً جذرياً الأنظمة الرأسمالية والأنظمة الماركسية لأنها أنظمة تتعارض وتتناقض جذرياً مع فكرة هذا المجتمع الجديد والتحولات والمنجزات الجذرية التي يعنيها؛ ولهذا أيضاً كان المجتمع الجماهيري حلاً بديلاً، وهو هذا الحل البديل، كما يؤكد، لأنه يعني حقاً فكرة هذا المجتمع الجديد، ويوفر لها ما تحتاج إليه من بنية وآلية منظمة تستطيعان موضوعياً ترجمتها إلى واقع. المجتمع الجماهيري كان بالتالي نتيجة عقلانية جدلية تترتب على «سقوط» المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي ـ الماركسي، ويتحدد كنقيض لهما. إن جدلية هذا السقوط هي التي تقود إلى صياغة فكرة هذا المجتمع.

القذافي ينطلق من فكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة يعبر عنها بنظرية معينة، ومن ذلك يخلص إلى ضرورة إلغاء جميع المؤسسات والقوى والتنظيمات التي تتناقض معها أو يتعارض وجودها بأي شكل مع تحويلها إلى واقع. فهو يدعو، مثلاً، إلى «إلغاء كافة النشاطات الاقتصادية الخاصة غير الإنتاجية باعتبارها مصدر الاستغلال... كالسمسرة الحرة والمقاولات

والتجارة الخاصة وما يماثلها من نشاطات اقتصادية غير إنتاجية... إن التجارة الخاصة هي نشاط استهلاكي غير إنتاجي. والتاجر ينصب اهتمامه على جلب البضائع ليعرضها بأسعار مضاعفة، ولا يوجد أي مبرر، لذلك، فالشعب أقدر على توفير البضائع ليستخدمها بسعر التكلفة دون أية زيادة في أسعارها(14).

ولكن القذافي يضيف منبهاً بأن «رفض النشاطات الخاصة غير الإنتاجية وإلغائها، لا يعني على الإطلاق أن يتحرر المنتجون إذا ما استبدل نظام الاستغلال المعروف «بالمذهب الحر» بنظام الأجرة وملكية الحكومة المعروف «بمذهب ملكية الدولة». فحيث تصبح المصانع والمزارع الجماعية وجميع الحرف والمهن ملكاً للدولة وبإشرافها.. ويكون جميع المنتجين في هذه المواقع الإنتاجية مجرد أجراء لديها تتسلم منهم الإنتاج وتسلمهم مقابله أجرة، فإن المجتمع في هذه الحالة يكون قد وقع في المحظور الذي هو «الأجرة» بعد أن حاول التخلص من الاستغلال.

والأجراء ليسوا سعداء، لأنهم ليسوا أحراراً، فهم غير مطمئنين على مستقبلهم المربوط بأجرة يتحكم فيها غيرهم، ويكون من يتحكم في أجرتهم سيداً لهم، ويكونون عبيداً له. ولا شك أن كفاح الأجراء سيستمر دون توقف حتى تتحقق حريتهم، أو يستشهدوا من أجلها» ثم يؤكد «إن الانتقال من رأسمالية الطبقة إلى رأسمالية الحكومة هو انتقال من عبودية الاستغلال إلى عبودية الأجرة. إنهما وجهان لعملة واحدة تتقلب من أحد وجهيها إلى الوجه الآخر دون أن تتبدل حقيقتها ودون أن يتغير جوهرها. ويعاني المستغلون والأجراء في ظل الوضعين معاً ظروفاً قاسية ومأساوية، ليس إلى تحقيق سعادتهم في ظلها من سبيل لأنهم يفقدون حريتهم... صاروا عبيداً حقيقيين، رهنوا حياتهم مقابل أجرة لأرباب عملهم أفراداً كانوا أو مؤسسات...»(15).

هذه الملاحظات القليلة تدل بوضوح أن القذافي يعتبر نظام الأجرة كنظام يتناقض كلياً وجذرياً مع إنسانية الإنسان نفسه، وبالتالي مع فكرة المجتمع الجديد التي تفترض التعبير عن هذه الإنسانية في كامل إمكاناتها. «إن أخطر علاقة ظالمة وأهمها في العالم المعاصر تتمثل في نظام الأجرة، حيث إن جميع المنتجين وفي مقدمتهم العمال هم أجراء في النظام الرأسمالي، يتحكم أرباب العمل الرأسماليون في إنتاجهم مقابل أجرة. وعندما أرادت الماركسية تحريرهم حولتهم إلى أجراء لدى الدولة الماركسية، وحين تغير صاحب العمل لم يتغير وضعهم»(16).

إن تحرير المنتجين من نظام الأجرة يعني بالتالي شرطاً أساسياً ضرورياً للمجتمع الجديد، لا يمكن دونه العمل جدياً على تكوين هذا المجتمع الذي يقوم في الحرية. «حين يتحرر المنتجون من أجرة الرأسمالي أو الدولة، فمعنى ذلك أنهم حرروا إنتاجهم من سارقيه ومغتصبيه، حيث إن القاعدة السليمة هي «إن الذي ينتج هو الذي يستهلك»، فيعود الإنتاج لمنتجيه وينتهي الاستغلال والعبودية حين ينتهي العمل مقابل أجرة... إن تحرير الشغيلة ضروري لتحرير المجتمع البشري، هو يعني بالتحديد تحرير الإنسان من الاستغلال والعبودية... ولا تتحقق الحرية إلا بالقضاء على ظاهرة العمال والشغيلة وعلاقات الأجرة والإيجار ليصبحوا منتجين شركاء في الإنتاج(17).

الطريق إلى المجتمع الجديد تفرض إذن إلغاء نظام الأجرة واقتلاع وجوده من الجذور، «إنه لا سبيل إلى تحقيق الحرية والديمقراطية... والشعبية، إلا بالشطب على هذه الوضعية كلها، بالقضاء على أدوات الحكم التي انتزعت حق التشريع وحق السيادة من الجماهير انتزاعاً بالقوة، وإعادة هذا الحق للجماهير الشعبية، لينتهي التزييف ويصبح كل شيء حقيقياً، وتصير الحياة جديرة بأن يحياها الإنسان، فتصحح المقولة المغلوطة المكتوبة في أوراق حقوق الإنسان التي تنص على حق الحياة للإنسان، لتصبح حق الحياة الجديرة بأن يتمتع بها الإنسان(18).

هذا الوضع كله يجب أن يشطب عليه لأن الماركسية التي كان يفترض فيها أن تكون حلاً للمشكلة الرأسمالية فشلت فأصبحت هي نفسها جزءاً من هذه المشكلة. بما أن الأنظمة الرأسمالية والشيوعية ـ الماركسية هي الأنظمة المهيمنة على الإنسان، وبما أنها أنظمة تمثل الاستغلال ونظام الأجرة وتتناقض مع فكرة المجتمع الجديد الذي لا يمكن الخلاص التام دونه، أو بكلمة أخرى، دون طور سياسي تاريخي جديد يمثل الديمقراطية المباشرة ويقوم عليها، فإن الثورة على هذه الوضعية بغية إلغائها تصبح ضرورة إنسانية تاريخية. الأنظمة الماركسية تعني، في الواقع، أن «وسائل الإنتاج جميعاً تكون مملوكة للدولة الرأسمالية بدل الطبقة الرأسمالية، وبتعبير أدق فإن جميع ما كانت تقوم به الطبقة الرأسمالية في النموذج الرأسمالي صارت تقوم به الدولة الماركسية. كذلك فإنه سيكون للدولة الماركسية نفس مصير الطبقة الرأسمالية... لماذا؟ لأن الدولة الماركسية ورثت الطبقة الرأسمالية في جميع صفاتها وواجباتها ونفس تصرفاتها...

وتحس الدولة الماركسية بأنها وريث الطبقة الرأسمالية فتحاكيها إلى درجة المماثلة، لتصل تماماً إلى ما وصلت إليه في بولندا وتشيكوسلوفاكيا وفي عدد من المواقع في الاتحاد السوفياتي. إن نفس المواجهة الشعبية (أو ثورة الشغيلة) ـ التي قام بها العمال الطرف الأساسي في قوى الإنتاج ـ وواجهوا بها الطبقة الرأسمالية بدأوا الآن يواجهون بها الدولة الرأسمالية في النموذج الماركسي، إن أطراف قوى الإنتاج في النموذج الأول موجودة في النموذج الثاني لم تلغ، وما زالت كما هي...»(19).

هذا الوضع، بما فيه عجز «أية دولة ماركسية أن تستبقي لديها أي مخزون لصالح الشيوعية بعد عشرات السنين من تطبيق الماركسية... دفع جميع الدول الماركسية إلى الأخذ بمفهوم الحوافز الذي جعلهم يتوجهون لدراسة المؤسسات الرأسمالية في أمريكا وأوروبا الغربية محاولين بذلك إدخال نظام مشابه منقول عن المؤسسات الرأسمالية وتطبيقه في المؤسسات الماركسية. فإن تحقق ذلك فإن آخر خيط من خيوط الأمل في الماركسية يعتبر قد انقطع نهائياً إلى الأبد. وتنتهي إلى مجرد انقلاب عادي يحدث داخل دولة رأسمالية...» هذا يعني من ناحية أخرى، أن الأنظمة الماركسية وصلت «إلى طريق مسدود»(20). ثم يضيف القذافي «وكان لا بد للماركسية من محاكاة الرأسمالية حتى إن المحللين لا يجزمون عادة ما إذا كانوا في روسيا أو في الولايات المتحدة أو في ألمانيا الشرقية أو الغربية لأن كافة مظاهر الحياة متطابقة ومتشابهة. ويصعب التمييز بين المؤسسة الماركسية ومثلها الأعلى وبين المؤسسة الرأسمالية. فستجد عمالاً مضربين هناك يطالبون جميعاً بزيادة أجورهم وبثورة ضد الإدارة

المتحكمة في رقابهم في النموذجين معاً* ففي بريطانيا، في تشيكوسلوفاكيا تجد المنشقين المطالبين بالحرية»(21) الثورة الماركسية لم تحدث شيئاً جديداً حقاً «فهي حولت الأجراء من أجراء لرب العمل الخاص إلى أجراء للدولة، ونفت أن يكون ذلك ظلماً أو غبناً. فالأجراء بدل أن يكونوا تحت هيمنة واستغلال الرأسماليين الاستغلاليين يجب أن يخضعوا لدولتهم... والإنتاج يجب أن يعود إلى المجتمع، إلى (الدولة الماركسية) بعد أن كان حكراً مستغلاً لمصلحة الإقطاعيين والرأسماليين، والأرض تملكها الدولة بدل أن يملكها الإقطاعيون... وهكذا حدث انقلاب على الرأسمالية ولكنه ليس تغييراً إطلاقاً»(22) هذا قاد إلى التقاعس في العمل. «فالعمال في المجتمعات الماركسية يتقاعسون عن العمل والإنتاج لأنهم أجراء عند رب عمل واحد وهو الدولة، والدولة تكفل لهم الحد الأدنى من المعيشة، الأمر الذي يؤدي بالإنتاج إلى الانخفاض حتى حده الأدنى ويضع المذهب الماركسي أمام طريق مسدود»(23).

بما أن هذين النموذجين، النموذج الرأسمالي والنموذج الماركسي عجزا عن إقامة المجتمع الجديد، أو مجتمع يحل مشكلة الاستغلال والحرية، يكشف عن إمكانات الإنسان ويرجع له إنسانيته بكاملها، فإن القذافي يؤكد على ضرورة حل ما لهذا الوضع، ثم يقدم «المجتمع الجماهيري» كمجتمع يوفر هذا الحل، أي الحل لمشكلة الاستغلال والحرية. فهذا المجتمع يمثل «الوضع الثالث الذي انبثق أخيراً على أنقاض النموذجين السابقين» وهو يدل أن «العلاقات التي كانت تحكم أطراف قوى الإنتاج قد تحطمت تماماً في نظام اقتصادي جديد اختفت فيه تلك الأطراف ذاتها، ولم يبق سوى المنتجين متحولين بفعل ثورة المنتجين إلى شركاء في الإنتاج، يملك كل منهم إنتاجه الخاص ملكية مقدسة، وقد فرغوا لتوهم من القضاء على أرباب العمل مسيطرين عن طريق مؤتمراتهم الإنتاجية على إدارة منشآتهم الإنتاجية أيضاً خالقين لجاناً شعبية تنفذ قراراتهم التي صنعوها في مؤتمراتهم الإنتاجية». هذا التغيير في علاقات الإنتاج يعني «يقيناً بأن ما حدث هو تغيير حقيقي وليس انقلاباً... حيث إن الإدارة قد اختفت، واختفى أرباب العمل نهائياً، واختفت العلاقات المتحكمة بقوى الإنتاج المختلفة مع صانعيها، أولئك الذين خلقوا هذه العلاقات ليسرقوا إنتاج المنتجين لمصلحتهم الخاصة أو لمصلحة حزبهم».

ثم يضيف «إن علاقة العمل بين الدولة وبين الشغيلة التي وجدناها في المجتمع الماركسي حيث تتحكم الدولة بالشغيلة فتحدد لهم ساعات العمل، وحصصهم في الأرباح، ومشاركتهم في الإدارة... هذه العلاقة تحطمت في ثورة العمال وبتحولهم إلى شركاء... وماتت العلاقة التحكمية والاستغلالية بين العمال وبين أي طرف آخر، وأصبحوا في غنى عن جميع الأطراف... وانتهت نهائياً علاقات الإنتاج بين أطراف قوى الإنتاج.

أما فيما يخص قضية الإدارة فقد انتهت من أساسها باستيلاء العمال عليها في جميع

---

* هنا تجدر الإشارة أن المصدر لهذه الأقوال، شروح الكتاب الأخضر، المجلد الأول صدر في 2 مارس عام 1983. القذافي كان في الواقع، يقول هذا قبل ذلك التاريخ، أي في وقت كانت أقوال كهذه تمثل «هرطقة» أو «عمالة» لأميركا بالنسبة للأنظمة الشيوعية، ولكثير من الماركسيين خارج هذه الأنظمة، ولكن الأحداث. كما أصبح واضحاً الآن. صادقت فيما بعد على هذه النتائج التي خلص إليها في ذلك الوقت.

المنشآت الإنتاجية سواء ذات الإدارة الحكومية أو تلك التي يديرها القطاع الخاص. وصارت الإدارة عمالية وشكل العمال في كل منشأة إنتاجية مؤتمراً إنتاجياً يملك سلطة القرار الإنتاجي، واختاروا لجنة عمالية إدارية تقوم بالأعمال التنفيذية... ويقوم المنتجون في المصانع بتطبيق نظام المشاركة حيث يأخذ المنتجون حصتهم ويقدمون للمجتمع حصته... وليس هناك أي طرف آخر في المصنع، كرب العمل، أو الإدارة أو علاقة الإنتاج... وبذلك انتهى الصراع داخل المصنع لأن العمال... أقاموا مؤتمرهم الشعبي الإنتاجي فيه وشكلوا لجنة شعبية لإدارته، وتخلصوا من الأجرة وأصبحوا شركاء في الإنتاج... وهكذا نجد أو وضعاً جديداً قد نشأ وأن جميع ملامح الوضع القديم قد اختفت نهائياً... أما بالنسبة لقضية استثمار الإنتاج فهي لم تعد مشكلة على الإطلاق ما دام كل منتج يأخذ إنتاجه الخاص... أي ينال حصته الخاصة في إنتاج المنشأة الإنتاجية التي يعمل بها، وهو حر بعد ذلك في استثمارها...».

أما من حيث مشكلة ملكية الأرض، فإن القذافي يكتب بأن الجماهيرية «حلت أيضاً هذه المشكلة بأن أصبحت الأرض ملكاً للجميع وليست ملكاً لأحد، لأن الملكية الحقيقية للأرض هي ملكية الانتفاع بها، أي أن كل فرد في المجتمع له حق استغلالها بجهده الخاص لإشباع حاجاته، فغاب بذلك الإقطاع وغاب سيد الأرض الذي كان يقسمها إلى مزارع جماعية أو إلى تعاونيات خاصة وانتهت جميع أساليب احتكار الأرض، وظهرت كيفية جديدة سليمة تحددها مقولة «الأرض للجميع... أما عن غاية النشاط الاقتصادي فلم تعد مثلما كانت في النموذجين السابقين (زيادة رأسمال الجهة المتحكمة في المجتمع)، وإنما أصبحت غاية النشاط الاقتصادي هي إشباع حاجات الأفراد. فلم يعد هناك من يملك وسائل الإنتاج التي أصبح إنتاجها مقسوماً حسب عناصره الحقيقية وهي المنتجون... وأدوات الإنتاج والمواد الخام المستخدمة في عملية الإنتاج... وهكذا يملك المنتج ما ينتجه بجهده. وتعود حصة الآلات (أدوات الإنتاج) وحصة المواد الخام إلى المجتمع»(24).

«المجتمع الجماهيري» يلغي، بكلمة أخرى، علاقة الأجرة، أي علاقة رب العمل بالعمال، ذلك لأن هذه العلاقة غير طبيعية، وهي علاقة مبنية على انقسام المجتمع إلى مالكين وغير مالكين... وحيث إن الثروة هي ملك للجميع... فإن انقسام المجتمع إلى مالكين وغير مالكين، إلى أرباب عمل وعمال، يصبح أساساً غير سليم في المجتمع الجماهيري. فلا يوجد في المجتمع الجديد إنسان يعمل عند إنسان آخر»(25) هذا ممكن لأن «ثروة المجتمع» كما يؤكد القذافي في مناسبات أو سياقات عديدة، «ينبغي أن تبقى ملكاً لكل أفراده، ونصيب كل فرد في كل فترة زمنية، من هذه الثروة هو عبارة عن حاصل قسمة هذه الثروة على أفراد المجتمع... ولا يكون النشاط الاقتصادي نشاطاً سليماً إلا إذا بقيت هذه النسبة سليمة، ولا تتغير إلا بتغير حجم الثروة أو عدد أفراد المجتمع... وإذا كانت قدرات الفرد قد مكنته من تغيير هذه المعادلة لمصلحته فإن النشاط الذي قام به هذا الفرد يعتبر غير مشروع، وذلك لأن تغير النسبة السابقة يكون أمراً مستحيلاً في غياب عملية السرقة... إن إمكانات المجتمع ينبغي أن تبقى دائماً حاضرة لإشباع حاجات أفراده، ولذلك لا يجوز لأي فرد أن يتعدى على هذه الإمكانات. وقدرات الفرد لا تعطيه حقاً يتجاوز به حد إشباع حاجاته، لأن الغاية

المشروعة لأي نشاط اقتصادي يقوم به الأفراد هي إشباع حاجاتهم فقط إذ إن ثروة العالم محدودة على الأقل في كل مرحلة، وكذلك ثروة كل مجتمع على حدة، ولهذا لا يحق لأي فرد القيام بنشاط اقتصادي بغرض الاستحواذ على كمية من تلك الثروة أكثر من إشباع حاجاته لأن المقدار الزائد على حاجاته هو حق للأفراد الآخرين(26).

هذا يعني أن الإنسان في المجتمع الجماهيري هو إنسان يقوم «بمفرده بالعمل من أجل نفسه لإشباع حاجاته دون أن يستخدم غيره في ذلك، فيقوم بالمهام الاجتماعية والإنسانية والحضارية التي تتمثل في الأكل والنوم والزواج والعبادة والدفاع والتشريع وحفظ الأمن والتخطيط وممارسة السلطة، دون أن ينوب عنه أحد في ذلك...» لقد رأينا أعلاه أن القذافي يحدد المجتمع الجماهيري الجديد كمجتمع «لا يوجد فيه إنسان يعمل عند إنسان آخر» وهنا يقول إنه لا يجوز أن ينوب أحد عن إنسان حي فيما هو من شأنه الخاص، ولا بد لكل فرد من القيام بذلك بنفسه»(27).

هذا ممكن لأن «التطبيق العملي» لهاتين المقولتين وكذلك أيضاً لمقولات النظرية الجماهيرية الأخرى «يخلق مجتمعاً تكون السلطة فيه بيد الشعب، يمارسها عن طريق مؤتمراته الشعبية ولجانه. فالمؤتمرات الشعبية هي التي تقرر كل ما يتعلق بالسياسة العامة للمجتمع، واللجان الشعبية هي التي تنفذ هذه السياسة، وبذلك يتحقق الشكل الديمقراقطي تطبيقاً للمقولة الخالدة «لا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية»، ويصبح الشعب نتيجة لذلك رقيباً على نفسه قادراً على معالجة كل انحراف عن شريعته الطبيعية عن طريق المراجعة الديمقراطية»(28).

المجتمع السعيد لا يمكن أن يتم دون تحرير الإنسان، والقذافي يدلل باستمرار على قناعة بأن التاريخ يتجه نحو هذا القصد. «فلا بد أن يتحرر الإنسان فوق الأرض لكي يكون سعيداً، وإلا فليس هناك داع لأن يعيش، وتظل المسافة التي تفصل الأجراء عن الحرية أو الاستشهاد هي كلها زمن العبودية، وهو زمن مرفوض تنظم الجماهير صفوفها من أجل تدميره بالثورة الشعبية. فإما أن تنتصر الحرية وإما أن ينتصر الاستشهاد... فليست الثورة بمفاهيمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية سوى الخلاص من وضع العبودية. وحين يثور المطحونون بالعبودية، فإنهم يحققون خلاصهم النهائي بالنصر أو الاستشهاد».

❖ ❖ ❖

فكرة هذا المجتمع الجديد تؤكد باستمرار أن هذا المجتمع، «المجتمع الجماهيري»، يعني، كما يكتب القذافي في سياقات مختلفة، تحرير الإنسان من جميع أوضاع وأدوات الاستغلال والقمع بأي شكل كان لأن حرية الإنسان وسعادته ترتبطان بهذا التحرير وتفرضان إلغاء الدولة لأن هذا التحرير غير ممكن دون القضاء على هذا الوجود. «فالشعوب كانت - وما تزال - على مدى التاريخ فريسة لعوامل السلب والقهر السياسي والاقتصادي والاجتماعي... تلك العوامل التي أفرزتها نظريات العنف والاستغلال القائمة على أساس احتكار السلطة والثروة والسلاح...

هذه العوامل بما تشكله من سطوة وقوة ظالمة أفرزتها العلاقات الظالمة كانت وستظل هي التفسير الحقيقي والمبرر الوحيد لوجود حاكم ومحكوم، قوي وضعيف، سيد وعبد، ظالم ومظلوم... وهذا الوضع المختل هو الذي يفسر لنا استمرارية الكفاح البشري من أجل الحرية والسعادة... إذ إن مجرد وجود حكام، مهما كانت درجة نزاهتهم وعصمتهم عن الخطأ، يعد وضعاً غير طبيعي وغير ديمقراطي، باعتبار أن الشعب في هذه الوضعية محكوم ومأمور مستعبد ومكبل الإرادة.

... وهكذا فإن الإنسان الذي لا يمتلك حريته لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يجسد إرادته ويقرر مصيره إلا بعد أن تتحقق حريته المسلوبة، ولأجل هذا فإن صراع الإنسان كان دائماً من أجل حريته لأن حرية الإنسان هي التي تحقق سعادته في النهاية... فالثورة هي إعلان الحرية... حرية الإنسان في كافة أوجه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية... أي أن يصبح، الإنسان قادراً على تجسيد إرادته وتقرير مصيره بنفسه دون أي ضغط أو تسلط من أي جهة كانت، دون نيابة أو تمثيل من أحد...»(29). الدولة مؤسسة قمعية غير طبيعية وتحرر الإنسان يجعلها لاغية: «الإنسانية تعرف الفرد (الإنسان) والفرد (الإنسان) السوي يعرف الأسرة... والأسرة هي مهده ومنشأه ومظلته الاجتماعية. طبيعياً الإنسانية، الفرد، والأسرة وليس الدولة... الإنسانية لا تعرف ما يسمى بالدولة... الدولة نظام سياسي واقتصادي واصطناعي وأحياناً عسكري لا علاقة للإنسانية به... ولا دخل لها فيه»(30).

الليبرالية، مثلاً، كانت تمثل تقليداً لا يتطلع إلى إلغاء الدولة تماماً، بل إلى تقليص دورها، ليس إلى تدميرها نهائياً بل إلى الاستغناء أساساً عن عملها. القذافي كان يعبر عن تقليد آخر يمتد إلى معظم المذاهب السياسية التي رجعنا إليها في الدراسة الحالية وخصوصاً الفوضوية والماركسية (على الرغم من اختلافهما حول الطريق إلى ذلك). فالنظرية الجماهيرية تعني تدمير الدولة وليس تجاهلها، تحرير «المجتمع الجماهيري» منها وليس تحجيمها.

القذافي أدان الدولة وأراد وضع نهاية لها، ليس فقط لأنها كانت أداة في يد طبقات حاكمة تسخرها لخدمة استغلالها للشعوب، بل لأنها تعني أيضاً سيادة المشاعر على العقل والإدراك وحتى العدالة. فهي في وجودها ذاته، وفي طبيعتها نفسها، تعني الاتجاه إلى حوافز عاطفية ونزوات وتحيزات ورغبات تتناقض مع العقل، وبالتالي مع فكرة المجتمع الجديد نفسها. فهذا المجتمع يعني سيادة العقل والاحتكام إلى العقل، ولهذا كانت الديمقراطية المباشرة التي يعتمد عليها تجد قاعدتها في ممارسة هذا العقل وتنميته، وتعني في طبيعة تكوينها ذاته سيادة العقل أو في عبارة جميلة للمفكرة الفرنسية، باريت ـ كريغل، لأن «نوم العقل يولد كائنات وحشية»(31). زوال الدولة كان بالتالي ضرورياً لأن وجودها يتناقض مع هذا العقل.

النظريات الديمقراطية التقليدية تقول، فيما تقوله، من حيث فلسفتها الأساسية، بنظرية حقوق الإنسان الطبيعية أو الأصلية التي تعني أن السلطة السياسية تتكون في ضوء هذه الحقوق ولخدمتها، ولهذا يجب عليها أن تتقيد بها ولا تتجاوزها. النظريات التي تنكر الدولة

وتعمل على إزالتها تقول إن السلطة السياسية تعني، من حيث تكوينها ذاته، نقضاً لهذه الحقوق، لهذا كانت الديمقراطية المباشرة قاعدة لفكرة المجتمع الجديد التي تقول بها لأن هذه الديمقراطية تستطيع وحدها أن تخلق الأوضاع الملائمة التي يمكن فيها تحقيق هذه الحقوق، والكشف عن طاقات الإنسان أو الإمكانات الأكثر تعبيراً عن الذات الإنسانية وتمثيلاً لها. لهذا تعلن النظرية الجماهيرية استقلال «المجتمع الجماهيري» عن الدولة وتطالب بإزالتها، لأن الدولة تعني أشكالاً إيديولوجية وسياسية وبيروقراطية وقوى نفسية تكبت وتقيد إمكانات الإنسان والمجتمع، وتتعارض مع الحياة الثقافية الحقيقية، مع القوى والإمكانات المبدعة التي تعنيها. الدولة والثقافة لا تلتقيان. فالدولة أو السلطة السياسية تمارس باستمرار سياسة تعمل كما نبه عدد من الفلاسفة والمفكرين على تحقيق التماثل والتطابق في حين أن القوى الثقافية تعمل في أحسن وجه عندما تكون حرة، في جو تسوده الحرية، لهذا تجد الدولة نفسها في تناقض مع القوى الثقافية الخلاقة، لأنها تميل أساسياً إلى المحافظة على الأوضاع كما هي، أو كما تريدها، وهذا كان أحد الأسباب الأساسية للثورات عبر التاريخ*.

القذافي لم يكتف بالإعلان عن ضرورة القضاء على الدولة، بل أدرك، على عكس غيره، أن إزالة الدولة، أو بالأحرى القول بإزالتها يجب، كي يكون عملياً، أن يقترن بشيء يحل محلها، كي لا يكون فكرة مجردة أو تصوراً طوباوياً صرفاً. لهذا كان المجتمع الجماهيري يعني، كما أشرنا سابقاً، آلية منظمة له كديمقراطية مباشرة تعلن عن نهاية الدولة وتكرس هذه النهاية كممارسة، أو في مجرى الممارسة. «المجتمع الجماهيري» هو بالتالي هذه الآلية**. فالآلية المنظمة تعني امتداد الديمقراطية المباشرة إلى جميع مجالات الحياة الاجتماعية، من المصنع والحياة الاقتصادية، إلى المهنة والعائلة نفسها، إلى الجامعة والثقافة. هذا يعني إلغاء التمايز التاريخي التقليدي بين السياسة والمجتمع، أن هذا التمايز يخسر أساسه، وأن الدولة تندمج أو بالأحرى «تذوب» في مجتمع مدني قد تسيس وتدمقرط. الآلية تصبح، بكلمة أخرى، هذا المجتمع، وتتماهى تدريجياً معه، وهذا ما يجب أن تكون عليه كآلية لديمقراطية مباشرة. ما يميز بالتالي هذه الآلية كما نجدها في «الكتاب الأخضر»، وشروح الكتاب الأخضر، المجلد الأول، والمجلد الثاني، هو أنها تفترض روابط قوية وعميقة بين الصعيد العام والصعيد الخاص، بين تحول الفرد إلى مواطن صحيح وبين المشاركة الفعلية في السلطة، بين هذه المشاركة وأداتها، بين تكوين الفرد الديمقراطي وبين الممارسة التي توفرها له، بين تحقيق هذه المقاصد وبين ضرورة إزالة العثرات التي تقف أمامها في العلاقات الاجتماعية التقليدية التي يجب إعادة تكوينها.

---

* نيتشه كان رائداً لهذه الفكرة القائلة بتناقض أساسي بين الدولة والثقافة؛ وقد كتب بأنه لا يمكن لأحد أن ينفق أكثر مما عنده، وأن هذا ينطبق على الأفراد كما ينطبق على الشعوب، فإن كان المرء يستخدم ذاته للسلطة، لسياسة عليا؛ للزراعة، للبرلمان، لمصالح عسكرية. فإن كان يبذل لشيء معين قدراً ما من العقل، الصدق، الإرادة، أو الانضباط الذاتي الذي يكون ذاته الحقيقية، فإن هذا القدر لا يتوفر له بالتالي للقيام بشيء آخر، الثقافة والدولة خصمان، وهنا يجب أن لا يخدع أحد نفسه: فالدولة. الثقافة (أو كثقافة) هي فكرة حديثة صرفة. فالأولى تتناقض مع الثانية، والواحدة تعيش بالتنكر لحياة الأخرى وهي تزدهر على حسابها، كل مراحل الثقافة الكبيرة هي مراحل انحطاط سياسي؛ وكل ما هو كبير في المعنى الثقافي هو غير سياسي أو حتى مضاد للسياسة.

** هذه العلاقة تتضح تماماً في فصل لاحق: «الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الجماهيرية».

التجارب تدل، كما نقرأ في إحدى الدراسات القليلة المهمة حول الموضوع . البعض يقول أهم دراسة . بأن الفرد يستطيع أن يتعلم ثقافة مدنية جديدة تغير ميوله واستعدادته الاجتماعية السياسية باستخدام جديد للمؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة الموجودة التي تمتد من العائلة إلى المدرسة، إلى المصنع، إلخ... فعندما تكون أوضاع العائلة، والمدرسة، والعمل معززة بالمشاركة الديمقراطية، نجد أن الدليل يشير إلى حدوث نمو في المعرفة وفي الإدراك السياسي، وأن الرابطة بين نماذج المشاركة الغير سياسية والكفاءة السياسية تزداد قوة مع الانتقال من العائلة، إلى المدرسة إلى المعمل(32) . هذا يعني كما كتب أحد الباحثين معلقاً على ذلك أن الثقافة المدنية هي أكثر من التجربة التاريخية لأنها تشكل مجموعة من المواقف والمشاعر التي يمكن تعلمها . فالتاريخ قد يقرر النقطة التي يبدأ منها الناس ولكن رغم ذلك يستطيع هؤلاء تحقيق ثقافة سياسية أعلى أو جديدة إن هم اختاروا ذلك(33)، ولكن هذا يتطلب بدوره آلية مماثلة للآلية الجماهيرية، تستطيع توسيع هذه المشاركة، تنسيقها وتنظيمها على صعيد المجتمع ككل، فتكون ملائمة، إن حسن استخدامها، لهذه التربية السياسية الجديدة، لخلق هذه «الثقافة المدنية» في تكوين المجتمع الجديد .

في كلامه عن «دكتاتورية البروليتاريا» كمرحلة أو كآلية انتقالية إلى المجتمع الشيوعي، المجتمع الجديد، كآلية يفترض بها خلق الأوضاع الجديدة الملائمة لهذا المجتمع، يكتب أحد الباحثين معبراً في ذلك عن اتجاه واسع الانتشار، «إننا نستطيع القول بكل ثقة إن صنع القرار الديمقراطي المباشر يحل إلى أبعد قدر ممكن محل الحكومة التمثيلية في الدول الاشتراكية الانتقالية إلى المجتمع الشيوعي، والحكم الديمقراطي يمتد إلى صنع القرار الاقتصادي وفي المجتمع كله»(34) . وهذا يعني كما يقول زوال الفاصل أو الفرق بين السياسة أو الدولة وبين المجتمع، ولكن هذا لم يحدث، والآلية التي كان يفترض فيها أن تحقق ذلك، أي «دكتاتورية البروليتاريا» قادت إلى نتيجة عكسية تماماً، أي خلق دولة كليانية جديدة تسودها نخبة جديدة تعتمد على بيروقراطية تمتد كالسرطان إلى جميع أجزاء المجتمع، ثم انتهت إلى كارثة ذات أبعاد تاريخية ضخمة في سقوط الاتحاد السوفياتي سقوطاً شنيعاً حول أجزاءه وفي طليعتها روسيا إلى حالة يرثى لها حرفياً، وتثير الشفقة تماماً!... النتيجة تعلن تماماً وبشكل حاسم عن إفلاس هذه الآلية في تنظيم المجتمع الجديد أو في الانتقال إليه، ولهذا فإن المشكلة التي تواجه هذا العمل هي التفكير في آلية جديدة إن أريد لهذا العمل أن ينظم مجتمعاً يقوم على الديمقراطية المباشرة.

كثيرون . نسبياً . من المنظرين للديمقراطية المشاركة أو المباشرة يؤكدون ضرورة امتداد هذه الديمقراطية إلى المجتمع ككل، إلى مختلف مستوياته كي تصبح ديمقراطية من هذا النوع، أي كنموذج ديمقراطي جديد يحل محل الديمقراطية الليبرالية أو التمثيلية. إن أحد هؤلاء يكتب «بأن القضية الأساسية هي إن كانت الديمقراطية قادرة على توزيع السلطة عبر المجتمع إلى درجة كافية تستطيع بها أن تغرس في الناس وعلى امتداد مجالات الحياة شعوراً مبرراً بأنهم يملكون سلطة المشاركة في قرارات تؤثر فيهم وفي حياة المجتمع المشتركة وخصوصاً الكومونيتيه (Community) المباشرة التي يعملون ويقضون فيها معظم وقتهم وطاقاتهم»؛ ولكن

بعد التأكيد على ضرورة هذه المشاركة العامة في شتى مجالات الحياة التي يتكون منها المجتمع ككل، يرجع الكاتب فيؤكد على هذه المشاركة في مكان العمل وذلك «لأن القضايا السياسية والانتخابات تبدو إما تافهة أو بعيدة لا يمتد إليها تأثيرهم»، ولكن «القضايا التي تؤثر فيهم مباشرة في مكان عملهم تكون ذات أهمية مختلفة، إنها قد تكون تافهة ولكنها تقترن بتوترات ومشاعر تثير غضب الناس وتمتحن أنفسهم. فهنا تتكشف تماماً بشاعة سيطرة الإنسان على الإنسان، وهنا يجب بالتالي إقامة الديمقراطية وتكريسها عملياً»(35).

وباحثة أخرى تكتب في خط مماثل عن ضرورة انتشار الديمقراطية المباشرة في المجتمع ككل، ثم تؤكد في سياق آخر على أهمية الصناعة الأساسية لها وتغفل المستويات الأخرى وكأن لا أهمية لها من هذه الناحية، ولكن تعود لتكتب «أن وجود المؤسسات التمثيلية على صعيد قومي ليس كافياً للديمقراطية، لمشاركة الشعب العليا... لأن الديمقراطية يجب أن تحدث في مجالات أخرى كي يمكن نمو الميول والمقومات النفسية الضرورية لها. فهذا النمو يحدث في مجرى سيرورة المشاركة نفسها. إن الوظيفة الأساسية للديمقراطية المباشرة هي إذن وظيفة تربوية... ومنها الجانب النفسي وكسب الخبرة في الكفاءة، والإجراءات الديمقراطية». ثم تضيف «فكي يمكن لدولة ديمقراطية أن توجد من الضروري إذن وجود مجتمع مشارك، أي مجتمع حدثت فيه دمقرطة لجميع المؤسسات السياسية وأصبح من الممكن فيه للتربية الاجتماعية الديمقراطية أن تحدث في جميع المستويات عن طريق المشاركة». ولكن رغم هذا التنبيه القوي الواضح إلى ضرورة ممارسة الديمقراطية المشاركة عبر المجتمع ومؤسساته ككل، تنتقل الباحثة إلى التأكيد على الصناعة كالمجال الأكثر أهمية لهذه الديمقراطية المباشرة؛ ولكنها تكتب بأن الجانب الثاني لهذه الديمقراطية المشاركة هو أن مجالات الصناعة يجب أن تعتبر كأنظمة سياسية في ذاتها، وبأنها تقدم بالتالي مستويات مشاركة إضافية للمستوى القومي. فإن كان على الأفراد ممارسة القدر الأعلى من السيطرة على حياتهم ووسطهم وجب إذن على بنى السلطة في هذه المستويات أن تكون منظمة بشكل يستطيع به هؤلاء المشاركة في صنع القرارات(36)، ولكن الكاتبة لا تقدم أو تقترح طريقة أو آلية ما تنظم هذه البنى على صعيد عام.

ولكن منظرين آخرين تجنبوا هذا الغموض أو الازدواج، هذا إن لم نقل التناقض، في تحديدهم للديمقراطية المشاركة، أوضاعها وشروطها. هؤلاء يقولون، مثلاً، «الديمقراطية المشاركة تعني ضمناً ميزتين أساسيتين عريضتين في نمط صنع القرار:

1 ـ لا مركزية صنع القرار أو توزيعه الحاسم، حيث تنقل سلطة صنع بعض القرارات إلى تحت، وذلك من نقاط بعيدة قرب قمة المراتبيات الإدارية، ومن مواقع جغرافية مركزية... لأن هذا يجعل السلطة أقرب إلى الشعب الذي يتأثر بها.

2 ـ انشغال الناس المباشر... في صنع القرارات كي يمكن لهم تجاوز المشاركة كتأثير صرف في الموظفين، والتحول بالتالي إلى صانعي القرار... المشاركة تعني، بكلمة أخرى، لامركزية السلطة كي يمكن لهؤلاء الناس الانشغال المباشر بصنع حازم للقرار»(37).

وآخرون يقولون في التعبير عن نفس الاتجاه بأن «الديمقراطية المشاركة تعمل على عودة

مفهوم الديمقراطية من تحت إلى فوق، مما يعني إدخال السيرورات الديمقراطية في أهم التنظيمات* الاجتماعية العامة والخاصة... إن صنع القرار في الديمقراطية المشاركة يعني السيرورة التي يعمل فيها الشعب على اقتراح، مناقشة، تقرير، تخطيط وتنفيذ القرارات التي تؤثر في حياته. هذا يتطلب أن تكون سيرورة صنع القرار مستمرة ومهمة، مباشرة بدلاً من أن تكون عن طريق ممثلين، ومنظمة حول قضايا بدلاً من شخصيات، إن حركة تبني الديمقراطية المشاركة من الأساس تكون ملتزمة بتوزيع تام للسلطة سواء كانت سياسية، بيروقراطية أو نقابية بين الذين تؤثر فيهم. إنها تعني أيضاً خلق أشكال تنظيمية حيث يمكن بها استخدام السلطة المشتركة لمصلحة الجميع»(38).

ما كان ينقص نظريات كهذه، تدعو إلى الديمقراطية المشاركة وتعميمها على المجتمع ككل كي تصح كديمقراطية من هذا النوع هو الآلية الملائمة لذلك. فهؤلاء الباحثون يتكلمون، وخصوصاً في المرجع الأخير، وكأنهم يتطلعون إلى مجتمع مماثل للمجتمع الجماهيري، يفترض به تنظيم السلطة من تحت إلى فوق في جميع مجالاته ومستوياته، ولكن دون آلية مماثلة للآلية الجماهيرية، آلية تجعل ذلك ممكناً من ناحية عملية. فالديمقراطية المشاركة التي يتكلمون عنها تبقى، دون هذه الآلية التي تتماهى معها، مفهوماً نظرياً مجرداً غير فعال عملياً وخصوصاً في التسرب الذي يفترض بها تحقيقه إلى كافة مستويات ومجالات المجتمع الذي يصبح واحداً معه، الوجه الآخر له. لهذا كتب بعض الذين راجعوا هذه النظريات بأن الإجراءات التي ترجع إليها هذه الأخيرة كانت غير كافية لهذه الديمقراطية المشاركة التي تقول بها. «فهذه الإجراءات تسمح للمواطنين بممارسة أدوارهم كردود فعل، كاقتراحات واستشارات وليس كصنع فعلي للقرارات، وهو شيء دفع بعض القادة إلى وصف معظم برامج هذه المشاركة كمشاركة زائفة»(39). إن أولسن، الذي راجع هذه النظريات في دراسة منسقة، كتب «إن كان على الديمقراطية المشاركة أن تتحقق تماماً فإنها تواجه، كما هو واضح، حاجة ملحة إلى صياغة وتنفيذ إجراءات إضافية تدفع إلى انشغال المواطنين بصنع القرار العام». النظرية الجماهيرية تماثل هذه النظريات من حيث إنها تدعو إلى الديمقراطية المباشرة، ولكنها حلت، بصرف النظر عن الناحية التطبيقية، المشكلة التي تواجهها وهي صياغة «آلية عملية» ملائمة للديمقراطية التي تقول بها. إنها، في الواقع ديمقراطية أكثر تكاملاً من حيث القصد الديمقراطي الذي تشارك فيه. لهذا كانت هذه الآلية تتماهى مع المجتمع الجماهيري الذي يفترض بها تنظيمه كمجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة.

نظرية الديمقراطية المشاركة تحتفظ بفرضيتين أساسيتين في الليبرالية السياسية الكلاسيكية، أولاً، الانطلاق من الفرد بدلاً من الجماعة أو الكومينوتية المنظمة، وثانياً المبدأ القائل بأن أكثرية الناس تستطيع العمل عقلانياً، وبأن القضايا السياسية تجد الحل الأحسن لها في المدى البعيد عن طريق خيارات الأفراد العقلانية. ولكن الديمقراطية المشاركة ترفض تماماً الفرضية الأساسية الثالثة في الليبرالية والقائلة بأن الآلية الانتخابية التمثيلية تستطيع

* Organizations.

أن تعبر عن مصالح الأفراد الشخصية والجماعية وأن تمثلها بشكل ملائم(40). الليبرالية الكلاسيكية تؤكد أن الفرد وليس الجماعة المنظمة هو العامل السياسي الأساسي، والديمقراطية المشاركة تقبل هذه الفردية وتحث جميع الأفراد على الانشغال تماماً بالقضايا السياسية. الاثنتان تنتقصان إذن على السواء من دور التنظيمات السياسية وتنظران إليها كتكتلات تنطوي غالباً على خطر لأنها تعبر عن مصالح خاصة تتعارض مع ما تفترضه فكرة المجتمع الجديد من وحدة، وانسجام، وتناسق في المصلحة العامة. النظرية الديمقراطية التقليدية ـ الليبرالية الكلاسيكية ـ كانت تقوم، كنتيجة لهذا التنكر للتنظيمات السياسية أو الريبة فيها، على ما أسماه روبرت نيسبه كمفهوم اندماجي يرى أن الفرد والدولة أو السلطة السياسية يشكلان الوحدتين السياسيتين الصالحتين الوحيدتين. فالنفوذ كان يعتبر كشيء يتجه مباشرة إلى هذه السلطة أو الحكم السياسي عن طريق الانتخابات ودون أي مستوى وسطي للمجتمع في تنظيمات تقوم على المصلحة الخاصة(41)، الديمقراطية المشاركة رفضت هذه الطريق التمثيلية ولكنها لم توفر بديلاً عنها في آلية تنظم المجتمع الجديد.

هذا الإهمال لضرورة آلية منظمة، دقيقة التركيب ومتناسقة الجوانب كان، كما يكشف قسم «الآلية المنظمة للمجتمع الجديد»، ظاهرة تعيد ذاتها في المذاهب السياسية الحديثة التي رجعنا إليها، ولكنها ليست ظاهرة اعتباطية، لأنها تعود ـ كما رأينا في فصل لاحق «غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد: تفسير عام» ـ إلى أسباب مهمة ترتبط بها. فابتداء من فلسفة التنوير التي تكلمت عن مساوىء النظام القديم الشنيعة، إلى مختلف المذاهب الاشتراكية التي تكلمت عن طبيعة الرأسمالية الاستثمارية المرعبة، رأت هذه المذاهب أن إسقاط هذه الأنظمة كاف في ذاته لولادة المجتمع الجديد، لأنه يكشف عن كمال الطبيعة الإنسانية نفسها ويسمح له بترجمة ذاته مباشرة إلى واقع، أو على الأقل يسمح بخلق المؤسسات التربوية والتعليمية التي تستطيع تحرير الإنسان من مفاسد تلك الأنظمة، إصلاحها وتجديدها وفق طبيعته الطيبة الصالحة واستعداداتها العقلانية الجيدة، وتحقيق الحياة الأخلاقية التي يحتاج إليها المجتمع الجديد. ولكن هذا لم يكن ممكناً كما اتضح من تجارب هذه المذاهب التاريخية. ما يمكن قوله هنا هو أن من الممكن إحداث تغييرات جذرية في الوسط الاجتماعي الثقافي تستطيع بدورها إحداث تعديل أو تغيير أساسي في الميول والمشاعر وطرق السلوك الموجودة بصرف النظر عن أية مفاهيم سلبية أو إيجابية معينة حول الطبيعة الإنسانية. ولكن هذا يحتاج، إن كان ممكناً أو عندما يكون ممكناً، إلى وقت طويل نسبياً لأنه يصطدم بمقاومة هذه الأخيرة التي تعترض أو تتمرد عليها لأنها تكون قد تكونت وترسخت كعادات وتقاليد، كجزء من البنية النفسية العقلية اللاواعية نفسها. لهذا كان تكوين المجتمع الجديد يحتاج إلى آلية فعالة متكاملة الجوانب تستطيع تكريس الممارسة التربوية التثقيفية اليومية التي يمكن بها إحداث هذا التغيير.

في اليعقوبية، الإيديولوجية الانقلابية الحديثة الأولى المتكاملة الأبعاد، نجد مثلاً واضحاً عن المبدأ الذي يقول إن المجتمع ينطوي في ذاته على وحدة أو انسجام متأصل فيه، ولهذا فإن إزالة المؤسسات القديمة الفاسدة كاف في ذاته لولادة المجتمع الجديد. سان جوست عبر بوضوح عن هذا الاتجاه أو المبدأ، وكان يتكلم باسم اليعقوبية عندما كان يرجع إليه في تحديد

معنى الثورة. ففي جميع أعماله وأفكاره، كما يكتب أحد الباحثين، الذي درس هذه الأخيرة دراسة منظمة، نجد قناعة أساسية بانسجام متأصل في المجتمع. فواجب الدولة أو السلطة الحكومية، كما يقول، ليس فرض إرادتها على المجتمع بل إزالة العثرات أمام ذلك الانسجام، وهو قصد كان «الإرهاب اليعقوبي» يعمل على تحقيقه. فمن المقدور على الانسجام أن يكشف عن ذاته عندما تصبح جميع عناصر الوجود الاجتماعي في مكانها، المكان الخاص بها. «فالدولة أو الحكومة هي بالأحرى محرك للانسجام وليس للسلطة»، وإلغاء الاستبداد في العالم يعني حتماً إرجاع الإنسان إلى طبيعته الحقيقية لأن «القضاء على الاستبداد في العالم يعني تحقيق السلام والفضيلة. الشعب يجد عندئذ سعادته بنفسه، إن واجب السلطة الحكومية ليس أن تجعل الشعب سعيداً بل أن تمنع تحوله إلى شعب بائس. فمن المفروض وجود نظام اجتماعي تكون فيه أعمال ومشاعر الناس قادرة في ذاتها أن تنظم ذاتها في نمط حياة منسجم إلى درجة تحول كل إرغام إلى شيء غير ضروري. إنه تغيير يمكن أن يتحقق»، كما أعلن سان جوست، «بسرعة أكبر مما يعتقد الناس. هذا الإيمان كان يجد جذوره العميقة في فرضيات القرن الثامن عشر، وهي فرضيات أكد عليها روبسبيير في خطاباته حول النظام الثوري الجديد»(42).

اليعقوبية كانت ترى أن القصد الأساسي والضمانة الوحيدة لنجاح فكرة المجتمع الجديد هما في وحدة شعورية جديدة تظهر إلى الوجود مع زوال النظام القديم وكل ميل إلى اللامساواة والامتيازات التي ترتبط به، مع نمو شعور بتوكيد عفوي ومحب للنظام الجديد. الإكراه يخسر عندئذ ضرورته ويزول، «فالناس لا يطيعون في المجتمع الجمهوري الجديد أفراداً آخرين، بل قوانين العقل والفضيلة، وبالتالي الحرية، هكذا تزول السياسة تماماً»(43). إن بؤس الإنسان وفساده يعودان إلى مؤسسات وقوانين فاسدة ومفاهيم تقول بطبيعة إنسانية شريرة وإزالة هذه المؤسسات والقوانين والمفاهيم تضمن في ذاتها قيام المجتمع الجديد. «إننا نجد وراء جميع مواقف وأفكار اليعقوبية، وخصوصاً كما تتمثل في سان جوست، الاعتقاد بوجود انسجام متأصل في المجتمع»(44). هذا الانسجام يعفي المجتمع الجديد من الحاجة إلى السياسة وحتى إلى آلية منظمة، «فالطوبى الاقتصادية الليبرالية في القرن الثامن عشر والطوبى الاشتراكية السياسية في القرن التاسع عشر تشاركان في تصور واحد لمجتمع يقوم على مثال يقول بزوال السياسة. في هذا المعنى كانت الليبرالية والاشتراكية تتطابقان رغم الاختلافات بينهما مع لحظة تاريخية واحدة في نضوج... المجتمعات الحديثة»(45).

إن خطأ بعض المفكرين السابقين وخصوصاً في الليبرالية الاقتصادية كان، كما كتب هوبهوز، «الافتراض بأن الطبيعة الإنسانية كانت تحدد خطوط الانسجام بشكل لا يتطلب من الفرد أكثر من العمل وفق مصلحته، لأن النتائج التي تترتب على هذا النوع من العمل تقود إلى هذا الانسجام وتفرضه»(46). في الناحية الأخرى، الناحية الاشتراكية، نجد مثلاً أن ماركس يحدد، في «مخطوطات 1844»، الشيوعية أو المجتمع الشيوعي الجديد كنزعة طبيعية وقد تحققت في هذا المجتمع، فالمجتمع البورجوازي هو الذي أفسد الفرد وذلك بتحويله إلى تعبير صرف عن مصلحته الاقتصادية التي لا يتجاوزها ككائن اجتماعي... إن حساب المشاعر في

سياق آخر خارج السياق البورجوازي يستطيع أن ينتج الانسجام عفوياً لأنه لا يحتاج عندئذ إلى المصلحة كي يخلق الانسجام الاجتماعي»(47).

هذا كان أساساً الموقع الذي انطلق منه الاشتراكيون بشكل عام في تصورهم للمجتمع الجديد، فهؤلاء «تكلموا عن شرور النظام الرأسمالي الاستثماري والاستبدادي وعن إزالة هذه الشرور في كل ما يجب صنعه كي يتم الكشف عن الطبيعة الإنسانية في كامل جمالها إما مباشرة، وإما للابتداء بسيرورة تعليمية تصلح الأنفس الإنسانية بشكل يقود إلى المستوى الأخلاقي المطلوب»(48).

هذه الملاحظات القليلة كافية في السياق الحالي للتنبيه بشكل إضافي عابر إلى الأسباب البعيدة التي دعت إلى غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في المذاهب السياسية الحديثة. هذا السياق يكشف أيضاً أن النظرية الجماهيرية، سجلت إسهاماً واضحاً في مجراه وعبرت عن خاصة مميزة لها عندما ربطت، وجود المجتمع الجديد بآلية منظمة يتماهى معها ولا يصبح دونها. القذافي لا يدعو فقط إلى زوال الدولة، بل يعتقد أن الدولة مؤسسة مصطنعة غير طبيعية، تتناقض مع طبيعة المجتمع، أن المجتمع لا يحتاج إليها؛ ولكنه يعتقد أيضاً أن المجتمع لا يستطيع تنظيم ذاته بذاته عفوياً، وأنه يحتاج إلى آلية تنظمه. ولكن بما أنه مجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة لأنها تشكل النموذج الديمقراطي الوحيد الذي يمكن أن يمثل طبيعته، تحرره، حريته، وإرادته الحرة المستقلة، فإن الآلية المنظمة يجب أن تكون آلية تستطيع ترجمة هذه الديمقراطية عملياً إلى الواقع؛ هذا يعني أن هذا المجتمع يتماهى مع هذه الآلية*، ولهذا كانت الجماهيرية تعني معارضة المجتمع الجماهيري للدولة في جميع أشكالها، وكذلك أيضاً معارضة الآلية الجماهيرية ـ كآلية للديمقراطية المباشرة ـ لأي بناء نهائي لهذا المجتمع؛ فالبناء الذي يعبر عنه يمثل الإرادة التي تفرزها هذه الآلية.

لهذا يتجنب القذافي تحديد المجتمع الجديد كما قد يكشف عنه المستقبل أو كما يجب أن يكون في هذا المستقبل. فهو يكتب «بعد كل ما قدمناه، يحق لنا أن نتساءل بجدية إلى أين تقودنا الأطروحات العلمية في الكتاب الأخضر؟...

إذا بني هيكل المجتمع الإنساني وفق النظرية الجماهيرية وتكيفت النشاطات الاقتصادية بمقتضى ذلك، بحيث أصبحت كل النشاطات الاقتصادية من أجل إشباع الحاجات، وقام أفراد المجتمع الجماهيري بنشاطات اقتصادية أشبعت حاجاتهم... فأي لون تكون علاقات الأفراد بعضهم ببعض في ظل هذا المجتمع؟...

---

* التوكيد على الآلية كطريق إلى قصد معين، كأداة تنمي وتعزز، توسع وتعمق في عملها نفسه القصد أو المثال الذي ترتبط به وتعمل على تحقيقه كان يشكل ظاهرة فكرية متكررة. جورج سوريل كتب مرة «ليس هناك أية قيمة صحيحة بأن نعرف ما هي الأخلاقية الأحسن، لأن المهم هو أن نعرف فقط إن كان يوجد آلية قادرة على ضمان الأخلاق»(49). وشومبيتر كان يتكلم باسم كثيرين عندما حدد حديثاً «الديمقراطية كآلية منافسة حول القيادة السياسية، كشكل دون أي جوهر محدد كمقاصد اجتماعية أو سياسية... شومبيتر يشير إلى الديمقراطية كآلية عملية أو غير عملية، أحسن أو أسوأ في أداء عمليها»(50).

ولكن توكيداً من هذا النوع لم يكن يقترن بفكرة المجتمع الجديد فيحدد هذا المجتمع كآلية معينة أو يقدم الآلية المنظمة له على المضمون الذي يقول به.

كيف تشكل المثل والقيم الاجتماعية وكيف تتم مراعاتها؟... كيف يكون نظام الأسرة ونظام التعليم وقضية الدين؟... إن ذلك سيكون جديداً بلا شك وتكون صعوبته في أنه جديد، ويختلف جذرياً وكلا عما يسود الآن حياة البشر المعاصرين».

الاقتراح الوحيد الذي يقدمه القذافي حول طبيعة هذا المجتمع أو الشكل الذي يمكن له أن يتخذه كان المجتمع البدائي، عودة بنية هذا المجتمع والعلاقات التي كانت تنظمها، ولكن على مستوى تاريخي أعلى. إنه يكتب «إن المجتمع الجديد... سيكون صورة جديدة لا عهد للإنسان بها، ولقد حدثنا التاريخ عن الماضي وعن المجتمع البدائي بالتحديد، حيث كانت الأسرة تحرث الأرض وتزرعها، وتربي فيها الحيوانات لتستخدم أصوافها وشعرها وجلودها، وتحقق من خلال ذلك اكتفاءها الذاتي. إن كل أسرة آنئذ كانت تنتج طعامها وملابسها وبيوتها ذاتياً، بل تجد في يدها ما تتفضل به من الفائض على الضعفاء وعابري السبيل وغير ذلك مما تجب مراعاته وفق مفاهيم ذلك المجتمع البدائي.

وإذا تجاوز البشر ذلك المجتمع البدائي، وتكون مجتمعنا المعاصر على أنقاضه، فإن حياتنا ستكون لها صورة مختلفة فيما لو نجح مجتمع عصري في القيام بنشاطات اقتصادية يتماثل غرضها مع المجتمع البدائي في أغراضه الاقتصادية، فكيف يكون شكل مجتمع عصري تكتفي فيه الأسرة ذاتياً؟... هل يحتاج بلدية ودولة؟... وأن تكون لهذه الدولة حدود مفتوحة أو مغلقة؟...

وكيف يكون شكل هذا المجتمع إذا كانت بقية العالم ما زالت في وضعها التقليدي من حكومات وجيوش وصراع على مصادر الطاقة؟... بل لنقل أي مصير للعالم، إذا لم يتجه نحو تحقيق النظام الجماهيري، أي مصير ينتظر الإنسان*؟...

---

* هنا يجب التنبيه مرة أخرى أن ما يعنيه القذافي هنا هو المجتمع الجديد الذي يتماهى مع الآلية التي تنظمه، الذي يعادل هذه الآلية، او بكلمة أخرى، المجتمع الذي يقوم على الديمقراطية المباشرة. فالمجتمع الجماهيري هو هذه الديمقراطية هو، في الواقع، الآلية الجماهيرية التي تنظم هذه الديمقراطية وتجعلها ممكنة. القذافي يعطي ولا شك هذا المجتمع مضموناً اشتراكياً واضحاً، ويؤكد عليه بشدة، ولكنه مضمون مرحلي يرتبط بأوضاع تاريخية معينة، ولهذا فهو يستطيع ان يطرح فكرة هذا المجتمع في شكل تساؤلات بالنسبة للمستقبل. كل ما يؤكده القذافي بشكل نهائي هو الآلية الجماهيرية كآلية لديمقراطية مباشرة، وأن ظهور هذه الديمقراطية يفترض هذه الآلية، هذا يعني، بكلمة أخرى، أن هذا التوكيد النهائي، الذي يبدو لأول وهلة وكأنه توكيد مطلق، هو في الواقع، توكيد نسبي يرتبط بنموذج ديمقراطي معين، الديمقراطية المباشرة، وهو نموذج قد يظهر او لا يظهر كما يتضح من هذه التساؤلات!...

القذافي يشير في مناسبات أخرى إلى قناعة بظهور هذا النموذج كحل لأزمة الديمقراطية وللتناقضات الاجتماعية القائمة التي اشرت إليها سابقاً، وكنتيجة لتطور تاريخي ينتقل من طور الملكية، إلى طور الجمهورية، إلى طور الجماهيرية. القذافي يربط هنا فكرة المجتمع الجماهيري، أو الديمقراطية المباشرة، بحركة اجتماعية تاريخية تعمل وفق اتجاهات انتظامية أو قوانين يمكن تعيينها والتدليل عليها أمبيريقياً، وبذلك كان يعمل في خط تطوري كانت تعمل فيه وتمارسه اكثرية المذاهب والإيديولوجيات الثورية الحديثة ابتداء من فلسفة التنوير إلى الفوضوية والماركسية... في مناسبات أخرى يتكلم حتى عن انتصار حتمي للنظرية الجماهيرية (أي الديمقراطية المباشرة) لأنها الطريق الأمثل علمياً وعملياً، وتنتج عن جدلية تاريخية موضوعية تدفع نحوها «إن قيام الثورة في بلد يحكمه ملك يؤدي إلى قيام الجمهورية، ولكن الثورة ضد الجمهورية ستؤدي إلى قيام الجماهيرية»(52) ولكن القذافي يضيف في سياق آخر، محددا معنى الحتمية فيكتب «إن الحتمية في التغيير جدلياً هي القابلية المنطقية لتحقيق الحل الصحيح الذي تتطلبه معطيات الواقع الاجتماعي، أما تحققه فعلاً فيخضع لقرار إنساني بالتنفيذ غير أن وجود قرار إنساني بالتغيير لا يحدث دون توفر الأوضاع القابلة لإحداثه... ويبقى تحقق البديل - مكاناً وزماناً - متوقفاً على قرار التغيير، خاضعاً لمستوى الوعي والثقافة، وعلى علاقة وثيقة بالظروف الحياتية التي يحياها المجتمع الإنساني سياسياً واقتصادياً واجتماعياً... وحتى ولو فشل عدد من المحاولات إلى تطبيق الحل، فإن السعي لتحقيقه لا يتوقف ما دام الوعي بضرورته قائماً، ويستمر الوعي بضرورته قائماً ما استمرت المعطيات الموجبة لذلك في حياة الناس اليومية»(53).

إن مفكري الإنسانية ملزمون بإيجاد إجابات لكل معضلة من هذه المعضلات وتحويل إسهاماتهم إلى منهج علم يتلقاه مثقفونا بل تلك الترهات التي أودت بحياة الإنسان إلى الجحيم... إن هذا هو الأمل الوحيد»(51).

إن أهم جزء في هذا القول قد يكون الفقرة الأخيرة التي تقدم المستقبل كمصير مفتوح تماماً، كمجموعة من المعضلات التي تطرح ذاتها، وكدعوة إلى المفكرين للتحرر واستخدام المنهج العلمي فقط في معالجة هذه المعضلات، وفي مواجهة هذا المستقبل؛ لهذا ليس من الغريب أن يؤكد القذافي بأن المجتمع الجماهيري يتماهى مع الآلية الجماهيرية، وبأن يعطي الأولوية لهذه الآلية على حساب المضمون.

إن قصداً أساسياً لروسو، «أبي الديمقراطية الحديثة». كان، كما نعلم، تحديد الإرادة العامة والكشف عنها، تعزيز وتكريس هذه الإرادة التي تستطيع وحدها، كما كتب في «العقد الاجتماعي»، أن تجعل الإنسان قادراً بأن يمارس سيادته على ذاته، وأن تخلق بالتالي مواطنين، أي أفراداً يعبرون عن هذه الإرادة. بالنسبة للقذافي، يمكن القول بطريقة مماثلة ولكن من زاوية أخرى، إن قصده الأساسي هو خلق آلية عملية ملائمة لهذه الديمقراطية المباشرة التي تعني عند التحقيق قدرة الفرد على سيادة ذاته ووسطه وتحقيق فكرة أو طبيعة المجتمع الجديد.

النظرية الجماهيرية أرادت أن لا يتحول بناء المجتمع الجديد إلى بناء «طوباوي» أي بناء دقيق التفاصيل، ثابت، جامد الحركة، فيصبح كنتيجة لذلك خطراً على الحرية، ويتحول إلى غاية في ذاته بدلاً من أن يكون أداة في خدمة مقاصد تتجاوزه، تحرير الإنسان، مساعدته في الكشف المستمر عن طاقاته، توسيع وتعميق صعيد الحرية الذي يعمل فيه، وخلق الأوضاع التي تساعده باستمرار على تجاوز ذاته. النظرية الجماهيرية تجد شرعيتها وقاعدتها الفلسفية هنا كنظرية إنسية، والآلية الجماهيرية هي آلية من المفترض بها تحقيق ذلك، وهي تجد قيمتها فقط كطريق إلى تحقيق هذه المقاصد، كأداة في خلق مجتمع، المجتمع الجماهيري، يتجه دائماً في اتجاهها. لهذا كانت النظرية الجماهيرية تعني معارضة المجتمع للدولة، ومعارضة الآلية الجماهيرية - كآلية ديمقراطية مباشرة - لأي بناء نهائي لهذا المجتمع، فالبناء الذي يتخذه يمثل الإرادة التي تفرزها هذه الآلية.

النظرية الجماهيرية لا تريد، على طريق اليعقوبية والماركسية الشيوعية، الاعتماد على دولة (آلية) كليانية تستخدم العنف الجماعي في إدخال المجتمع إلى مثال المجتمع الجديد أو بالأحرى في إلغاء السياسة. فالثورة ضد النظام القديم لا تبغي هذا التنظيم الكلياني كأداة في إعادة تكوين المجتمع تكويناً جذرياً بل إقامة الوضع الذي يسمح بإقامة وتكريس الآلية المنظمة التي يفترض بها أن تثقف المواطنين بفكرة هذا المجتمع فتتحول هذه الفكرة عن طريق الممارسة اليومية والتجربة العملية إلى واقعة*. فمن المفترض بهذه الآلية أن تذيب الدولة في

* هذا لا يعني ان الجماهيرية ترفض من حيث المبدا استخدام العنف في جميع أشكاله، بل العنف الكلياني، أو العنف كمبدأ. فهي تقول في الواقع، بضرورة اللجوء إلى العنف، كما كتب القذافي بوضوح في شروح الكتاب الأخضر، ضد أعداء المجتمع الجماهيري الذين يتآمرون عليه، على وجوده ذاته.

المجتمع المدني. فهذا المجتمع يتمثل ويستبطن تدريجياً السياسة إلى أن تزول الحاجة إليها. لهذا كانت الآلية في صدارة نظريته وقاعدة لها. فالنظام الاجتماعي كامن في تكوين المجتمع ذاته ويجب أن يعكس هذا التكوين الذي لا يحتاج، في الواقع، إلى الدولة أو السياسة. آخرون من الذين قالوا بزوال الدولة وضرورة إلغاء السياسة كانوا يرجعون أيضاً إلى طبيعة تكوين المجتمع. إن غودوين، مثلاً، الفوضوي الحديث الأول، وأحد الرواد الأولين الذين دعوا إلى إزالة الدولة، كان يرى أن «النظام» الاجتماعي متأصل تماماً في المجتمع، وينتج عن رقابة يمارسها الكل على كل فرد فيه. «فسيطرة كل فرد على سلوك جيرانه تشكل» كما يكتب، «رقابة لا يمكن مقاومتها»(54). القذافي يتطلع في وجهة أخرى مختلفة، وجهة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد (الآلية الجماهيرية) كالطريق إلى التعبير عن هذا التكوين أو بالأحرى كمرادف له. فهي نفسها تقريباً هذا المجتمع لأن هذا الأخير لا يمكن أن يكون دون آلية مماثلة. فإن كان غودوين يستبدل نهائياً الرأي العام بالسياسة، (القوانين والمؤسسات الحكومية) الذي يمارس رقابة حذرة، فإن القذافي يستبدل الآلية بذلك، ويتطلع إليها كالبديل الذي يحل محلها لأنها تعني مع الوقت الكشف عن التكوين الاجتماعي الذي يجعلها ـ أي السياسة أو الدولة ـ شيئاً زائداً أو غير ضروري.

فكرة الحرية كانت تحتل مكانها في صدارة الفكر الفلسفي والسياسي الحديث، من فلسفة التنوير إلى الوجودية، من روسو إلى فيخته، ومن هيجل إلى سان سيمون، ومن كونت إلى ماركس، ومن تورغو ولوك إلى سبنسر، إلخ... هيجل عبر عن هذا الاتجاه عندما كتب «إن تاريخ العالم ليس سوى تقدم وعي الحرية». الجماهيرية تقوم كمشروع ديمقراطية مباشرة في هذه الفكرة وعليها كمنطلق وكقصد، وهي أهم المقاصد التي تسعى إليها، وهذا واضح في الكتاب الأخضر. وشروح الكتاب الأخضر، القذافي ينشغل أساساً وكلياً تقريباً بالكيفية العملية التي تؤمن هذه الحرية في أعلى درجة ممكنة، وليس بالحرية كمجرد فلسفي أو كضرورة أخلاقية. الحرية في الجماهيرية تصبح الآلية التي تؤمن الحرية، وهي تعمل على تأمين هذه الحرية لأنها تعني مشاركة ومسؤولية الشعب كله في اتخاذ القرارات النهائية في جميع مجالات حياته. إنها تقول في عبارة شومسكي وهو مفكر سياسي معاصر معروف «إن لم يساهم جمهور الشعب كله في تقرير جميع مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية، إن لم ينمُ المجتمع الجديد من تجربته الخلاقة وعمله الحر، فإنها (أي الديمقراطية) تكون فقط شكلاً قمعياً جديداً»(55). ما يميز المجتمع الجماهيري الذي يمثل هذا النوع من المجتمع الذي يتكلم عنه شومسكي هو أنه مجتمع يملك الآلية التي يمكن أن تجعل هذا المجتمع عملياً وبالتالي ممكناً.

لهذا فإن المجتمع الجماهيري ليس مجتمعاً متقوقعاً على ذاته، نظاماً إيديولوجياً ثابتاً مغلقاً. إنه مجتمع لا يجب، ولا يمكن في ضوء النظرية الجماهيرية، أن يكون، مجتمعاً من هذا النوع. إن أحسن تحديد له قد يكون بالتالي كاتجاه معين في حركة التاريخ، يحاول أن يكشف

باستمرار عن إمكانات الإنسان وطاقات المجتمع، وأن يساعد بآليته المنفتحة والمتحركة دائماً على تحرير القوى الفردية والاجتماعية التي تصنع التاريخ كصيرورة؛ إنه مجتمع يعني من حيث طبيعته هذه أن الحرية نفسها هي مفهوم نسبي محدود بالأوضاع الموضوعية والذاتية والتاريخية التي تعمل فيها*، وليست مفهوماً مطلقاً، لأنها تعمل في إطار آلية يفترض بها أن تدفع باستمرار إلى توسيع نطاقها والامتداد مع الوقت إلى مستويات ودوائر أوسع وأعمق في شتى مجالات الحياة.

الجماهيرية تجربة تعبر عن نظرية «مثالية» في المعنى التالي، وهو أنها تقوم على مفهوم حول الإنسان ككائن قادر على تحرير ذاته وتطويرها، ككائن يعني، أو يمكن أن يعني، سيرورة من التجاوز الذاتي في مجتمع يتحول باستمرار نحو مستويات تاريخية أعلى تحركها مقاصد عليا يمكن للعقل الإنساني أن يكشف عنها ويوجه إليها. القذافي أدرك خير الإنسان كتحقيق لقانون طبيعي، لطبيعة إنسانية ذات جوانب متعددة، وبالتالي فإن النظرة الأخلاقية أو الإنسوية التي يقول بها ترجع إلى أنتروبولوجيا معينة ينطلق منها وتنص، فيما تنص عليه، بأن هذه الطبيعة تتشكل من إمكانات وجوانب مختلفة، يأتي العقل والوعي في طليعتها، لأنه من المقدر عليها قيادة سلوك الإنسان وإرشاده. هذا يشكل طبعاً مفهوماً أو مثالاً عقلانياً، ولكنه بدلاً من أن يعبر عن ذاته في مبادىء ثابتة كما كان يحدث عادة، فإنه يعبر عن ذاته كصيرورة تاريخية وبالرجوع إلى آلية منظمة يتماهى معها المجتمع الجديد، وتعزز هذا المجتمع كصيرورة تاريخية. فكرة المجتمع الجماهيري تعبر إذن بطريقتها الخاصة عن فكرة المجتمع الجديد كما كشفت عن ذاتها في نماذج أنسوية مختلفة، ثم إنها ترتبط بفكرة تطورية تاريخية تقول إن حركة التاريخ تدل على أنها تنتقل من طور الملكية، إلى طور الجمهورية، إلى طور الجماهيرية، وهي على الرغم من ارتباطها بفكرة أخرى قال بها القذافي وهي طور القومية كطور لا يبدو أن حركة التاريخ قادرة على تجاوزه، على الأقل في المدى التاريخي القريب، فإنها تبقى فكرة إنسوية لأنها تمتد في الواقع مع الإنسان ذاته، وبامتداد الإنسانية، وتنطلق من أنتروبولوجيا تقول بوحدة الإنسان وإمكاناته، بوحدة إنسانية تتجاوز الحدود العرقية، والأثنية، الدينية والإيديولوجية.

هذا يعني فيما يعنيه، أنه يجب على المصلح أو الثوري، سواء كان مفكراً أو قائداً سياسياً، أن يدل ليس فقط على ما يمكن أن يكون عليه هذا المجتمع والإنسان بل ما يجب أن يكونا عليه. هذا يعني، في دوره، أن المجتمع الجديد الذي يمكن أن تتمخض عنه مرحلة تاريخية معينة نتيجة نضال الإنسان الواعي وعمل جدلية التاريخ يكون هو نفسه إنجازاً مرحلياً في حركة دائمة من التحولات المماثلة، مجتمعاً ينقل أو يحاول أن ينقل الإنسان إلى مرتبة تاريخية

* هنا تجب الإشارة بأن الخلل الأساسي في الجماهيرية كنظرية وكتجربة عملية هو أن هذه الأوضاع التي ظهرت فيها ليست فقط من النوع الغير ملائم، بل من النوع السلبي. فالتحتية الموضوعية والذاتية التي تحتاج إليها كي تكون فعالة كتجربة حية في الديمقراطية المباشرة غير متوفرة فيها، هذه التحتية تتوفر لها بقدر كبير في المجتمع الصناعي المتقدم أو بالأحرى في المجتمع ما . بعد . الصناعي الذي أخذ يتمخض عنه، هذا موضوع سأعود إليه في كتاب «أطوار الحياة السياسية التاريخية».

جديدة أعلى إلى أن يستنزف إمكاناته. هذا يعني، بكلمة أخرى بأن المجتمع الجديد يمكن أن يحدد، أو بالأحرى يجب أن يحدد كصيرورة تعكس إنسانية الإنسان كصيرورة، ولكن بما أن هذه الصيرورة تحتاج إلى آلية مساندة ضرورية لها في تنظيم ذاتها، في الكشف عن إمكاناتها، وفي ممارسة ذاتها، يصبح من الممكن أو الضروري تحديد هذا المجتمع كالآلية الخاصة التي يعمل بها، ويحتاج إلى العمل بها. الجماهيرية تجد معناها، وعلى الأرجح الخاصة المميزة لها في أنها تتماهى أولاً «ونهائياً» مع الآلية المنظمة للمجتمع الجديد، وليس مع شكل نهائي لهذا المجتمع. فهي تقدم ذاتها، على الأقل ضمناً، كتحول، كمنعطف في مجرى هذه الصيرورة. ما يمثل القصد النهائي لهذه الطريق هو المجتمع الجماهيري الإنسوي الجديد وليس الجماهيرية كتجربة خاصة في مكان ما، في مجتمع ما، فالجماهيرية هي تجربة تساعد على إفراز هذا المجتمع.

5 - 7

آلية تنظيم المجتمع الجديد في الجماهيرية

لقد أشرت في المقدمة العامة إلى أن إحدى المفاجآت التي طالعتني في مجرى إعداد الدراسة الآلية كانت الاكتشاف، أولاً، إن المذاهب السياسية الحديثة التي رجعت إليها لا تملك آلية منسقة التركيب لتنظيم المجتمع الجديد، مجتمع الديمقراطية المباشرة، وثانياً، إن الجماهيرية (النظرية الجماهيرية التي صاغت فكرتها) كانت تملك آلية كهذه، وتجد الخاصية المميزة لها في ذلك. فهي تعبر عن فكرة الديمقراطية المباشرة في نماذجها المختلفة، إبتداء من الديمقراطية اليونانية (الأثينية) وانتهاء بديمقراطية اليسار الجديد، تلتقي معها وتختلف عنها في عدة جوانب، ولكنها تملك، هذا النوع من الآلية الذي تحتاج إليه هذه الديمقراطية، ولا تكون ممكنة دونه خارج الجماعات الصغيرة، أي إن هي أرادت الامتداد إلى ما وراءها، إلى المجتمعات الكبيرة. فتلك النماذج كانت لا تدل كما رأينا، على أن آلية منظمة كهذه كانت ضرورية أو تشكل مشكلة يجب الانشغال بها كمشكلة قائمة في صعيد خاص بها. هذا النقص لم يكن طبعاً اعتباطياً، بل كان يرجع أساساً إلى أسباب تترتب على الفرضيات الفلسفية التي انطلقت منها هذه النماذج أو المذاهب. إنني وقفت عند هذه الأسباب في فصل سابق بعنوان «غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد: تفسير عام». لهذا فإن الجماهيرية تشكل في نفس الوقت استمراراً للتقليد الذي يعبر عن فكرة الديمقراطية المباشرة، من ناحية؛ وإسهاماً جديداً فيه، من ناحية أخرى، وتجد قوتها في ذلك*.

---

* القذافي نفسه عبر بوضوح عن هذه «الجدلية الفكرية» التي ينطوي عليها كل تقليد فكري تاريخي. فهو يكتب، مثلاً، «لقد انتج الناس أفكاراً عملية وأخرى نظرية في اثناء معالجتهم لمشكلات الحياة اليومية التي وجدوا أنفسهم في مواجهتها، ثم ما لبثوا ان طوروا أفكارهم هذه بأخرى أفضل منها، أعمق وأشمل.

وهكذا ينتج عن تراكم المعلومات وتطور الفكر قدرات جديدة على استيعاب المشكلات وفعالية ملحوظة في معالجتها. وباعتبار ان الفكر انجاز مادي لا يصدر عن فراغ كأي مادة، فإن لأفكار الكتاب الاخضر مصدرها الواسع والغني في نضال البشر عبر الحقب من أجل تطوير وسائلهم لإيجاد حياة أفضل وأرقى وأسعد». ثم يضيف في مكان آخر «لقد انصب العمل العلمي في الكتاب الاخضر على استخلاص النتائج واستنتاج القوانين العلمية من مخاض انساني تاريخي امتد منذ بدء الخليقة حتى اليوم الذي صدر فيه الكتاب الاخضر فظهرت مقولاته وتحليلاته كحصاد تاريخي لموسم من المعاناة والتجارب والمجهودات التي بذلها الانسان في مجالات حياته المختلفة، وفي ميادين نشاطه المتعددة، تراكم بعضها فوق بعض حتى أوجدت وضعاً قابلاً للتغيير بحسب عدد من المعطيات التي تشكل أسباباً كافية لإفراز نتيجة منطقية صحيحة في ما نسميه «الحل الجدي» للمعضلة موضوع الصراع(1).

القذافي انشغل أساساً بالآلية التي تستطيع على أحسن وجه ممكن تحقيق الديمقراطية الاجتماعية الاقتصادية، توزيع السلطة وتكريس اللامركزية إلى درجة تستطيع بها، عاجلاً أو آجلاً، تحقيق الديمقراطية المباشرة وإلغاء الدولة. إنه أدرك تماماً بأن الديمقراطية المباشرة تحتاج إلى آلية كهذه ليس فقط لأنها لا يمكن أن تكون دونها، بل لأن نوعية وجودها ترتبط بها وبالكيفية التي تعمل بها. فالآلية التي يتم استخدامها تؤثر أساسياً في النتيجة النهائية التي تعمل لها، وتكون أساسياً المواطن في ضوء القصد الذي يراد منها. فمن الضروري ليس فقط أن تكون الآلية قادرة على إحداث التغيير السياسي وتكريسه فقط، بل أن تكون قادرة أيضاً على تغيير الفرد وتجديده في صورة المجتمع الجديد الذي يفترض بها العمل له. الهدف هو، بكلمة أخرى، آلية تعكس في بنيتها ونمط عملها قيم وبنية المجتمع الجديد الذي تتطلع إليه. من البداية أدرك القذافي أن إسقاط النظام القديم وإعلان حرية وسيادة الجماهير خلقا وضعاً جديداً لا يمكن له، بسبب جذرية التحرر الذي أراده، الاستمرار على استخدام آلية هذا النظام السابق، الآلية (البرلمانية) التي كان يعتمد عليها بالضبط في سيادته على هذه الجماهير وتحكمه بها. لهذا رأى أن الترجمة العقلانية العملية لحرية وسيادة الجماهير كانت تفترض كضرورة لها صياغة آلية أخرى تلغي تماماً ليس فقط الآلية القمعية التي كانت تستخدم ضدها، بل تنظيم المجتمع بطريقة تعبر عملياً عن تلك الحرية والسيادة من ناحية، وتكون قادرة من ناحية أخرى، على أن تحمي الجماهير، المواطن العادي، من تحولها هي نفسها إلى أداة تستخدم ضد هذه الجماهير، ضد هذا المواطن. الآلية الجماهيرية، التي تعمل على ترجمة فكرة الديمقراطية المباشرة إلى الواقع، وعلى تحقيقها كتجربة عملية، كانت النتيجة. فهي تعبر، فيما تعبر عنه، عن هذين الاهتمامين الأساسيين اللذين انشغل بهما القذافي. إنها، بكلمة أخرى، ارتبطت أساساً بشخصية القذافي وترتبت عليها*.

لقد أشرت في سياق سابق بأن ممارسة السلطة تكشف عن جدلية خاصة بها تحولها إلى غاية في ذاتها وتفصل بين الحكام والشعب. المجتمع كان يخلق عبر التاريخ الآليات التي يفترض بها رعاية مصالحه والعمل على تحقيقها، وفي طليعتها السلطة السياسية أو الدولة. ولكن التجارب التاريخية تدل أن هذه الآليات، ومنها الآلية الديمقراطية، كما نعرفها في نماذجها الحديثة، كانت تتحول في مجرى الممارسة، ومع الوقت، إلى خدمة مصالحها ومصالح

---

* تفسير موضوع علاقة القائد بالتاريخ يخرج تماماً عن موضوع الدراسة الحالية، ولكن رغم ذلك تجدر هنا الإشارة العابرة الى الواقعة التالية وهي ان بين عشرات ثورات التحرير المماثلة التي حدثت في بلدان العالم الثالث ضد أنظمة اجتماعية سياسية مماثلة وفي أوضاع تاريخية مماثلة، كانت ثورة الجماهيرية الثورة التي عبرت عن هذا الاتجاه او السيرورة، عن هذه العقلانية الفكرية الثورية التي تحولت فيها بهذا الشكل فتجاوزت ذاتها وانتهت الى هذه النتيجة الجذرية: الآلية الجماهيرية التي تقترن بفكرة الديمقراطية المباشرة وتعمل جادة على تحقيقها في تجربة تعكسها. هذا يشير الى جانب او قانون عام كان يفرض وجوده على علاقة القائد بالتاريخ وهي علاقة كانت موضوعاً لعدد كبير من الدراسات، ويمكن التلميح فقط اليها هنا، وهو أن القائد يعكس باستمرار أوضاعاً اجتماعية تاريخية معينة تحدد أساساً عمله وحركته، وأن ما يكون عليه او يستطيع القيام به يتحدد أساسياً بهذه الاوضاع. ولكن الأزمات الكبرى وخصوصاً التي ترافق مراحل انتقالية جذرية في حياة المجتمعات تعني ميوعة تتسرب الى هذه الاوضاع، فتسمح بالتالي بظهور حالة يستطيع فيها القائد ان يمارس قدراً كبيراً من الحرية التي لا تتوفر في أية اوضاع تاريخية عادية. أوضاع كهذه تستثني وجودها بأي شكل جدي كان، ما يصنعه القائد عندئذ، أي في تلك المراحل الانتقالية، يرتبط بالتالي بقدر كبير بما ينطوي عليه من طاقة وإمكانات، أي بشخصيته ومقوماتها الفكرية، العقلية، الاخلاقية والنفسية.

المشرفين عليها، أو الذين يصلون إلى السلطة عن طريقها. لهذا كان على الآلية الجديدة التي تطلع القذافي إليها أن تحمي ذاتها من ذاتها، أي ضد الذين تندبهم إلى ممارسة المسؤوليات العامة. النتيجة كانت الآلية الجماهيرية التي انشغلت بهذه الناحية وتكونت في ضوء هذه الحاجة. بما أن فكرة المجتمع الجديد تعني كما رأينا سابقاً، مجتمعاً يقوم على الديمقراطية المباشرة، وبما أن فكرة هذه الديمقراطية كانت قاعدة ضمنية أو صريحة للأشكال المختلفة التي تعبر عنها كنموذج عام، فإن الآلية العقلانية أو العلمية التي تكون الآلية الأحسن تصبح بالتالي الآلية التي تستطيع أن تعكس طبيعة هذا المجتمع وما يفترض أن يكون عليه. بما أن هذا المجتمع يعني ما يعنيه من تكوين أساسي حللنا عناصره سابقاً، وبما أنه مجتمع يعني زوال وسائل القمع الخارجية وخصوصاً الدولة، فإن الآلية التي تعبر عن هذا، عن الديمقراطية المباشرة التي يرتبط بها، تكون بالتالي الآلية الأكثر عقلانية، الآلية التي يمكن الرجوع إليها والاعتماد عليها. القصد من الآلية الجماهيرية كان تحقيق هذا الغرض.

الآلية المنظمة للمجتمع الجديد تعني أنها أداة يستخدمها مجتمع معين في تنظيم ذاته وإرادته في الوصول إلى قرارات تعبر عن إرادته، عن فكرته. لهذا فإن طبيعة الآلية يجب أن تكون من طبيعة النظام الجديد الذي تدعو إلى إقامته. إنها قد تنحرف وتخرج عن ذلك عند الممارسة والتطبيق، ولكن عقلانيتها كآلية عملية يجب أن تعكس عقلانية هذه الفكرة. لهذا ليس من الغريب أن نرى ما رأيناه سابقاً من توكيد على الآلية وضرورتها، وأن كثيرين حددوا الديمقراطية كأداة في الوصول إلى قرارات سياسية تعكس قصدها.

ما هي إذن البنية الأساسية التي تنظم الآلية الجماهيرية؟ وكيف تعكس هذه الآلية الديمقراطية المباشرة التي ترتبط بها، ويفترض بها أن تكون أداة تطبيقية لها؟... في الإجابة على ذلك، وكي تكون الإجابة واضحة وأمينة تماماً لطبيعة هذه الآلية ومقاصدها، اقتصر على نقل بعض ما كتبه القذافي من تحديد أساسي في «الكتاب الأخضر»، و«شروح الكتاب الأخضر»، المجلد الأول، والمجلد الثاني، وعلى كتيب بعنوان «سلطة الشعب» يصف بشكل مفصل أكثر ما كتبه حول هذه الآلية. بما أن الجماهيرية تعني أولاً الآلية الجماهيرية وأولويتها في تكوين المجتمع الجديد والمضمون الذي يمكن لهذا المجتمع اتخاذه، لم يكن من الغريب أن يبدأ القذافي الكتاب الأخضر بتحديد لهذه الآلية المنظمة له. فهو لم يفتتح الكتاب بالكلام عن المجتمع الجديد، طبيعته، علاقته بوضع الإنسان، الأسباب التي تدعو إليه، فوائده، إلخ... بل الآلية التي تنظم هذا المجتمع، لأن هذه الآلية هي، في الواقع، هذا المجتمع والقاعدة التي يستحيل دونها. فكل ما يكونه أو يمكن أن يكونه يشترط هذه الآلية. إنه يكتب «أداة الحكم هي المشكلة السياسية الأولى التي تواجه الجماعات البشرية وحتى الأسرة يعود النزاع في أغلب الأحيان إلى هذه المشكلة... إن كافة الأنظمة السياسية في العالم الآن هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة صراعاً سلمياً أو مسلحاً كصراع الطبقات أو الطوائف أو القبائل أو الأحزاب، أو الأفراد ونتيجته دائماً فوز أداة حكم؛ فرد أو جماعة أو حزب أو طبقة... وهزيمة الشعب، أي هزيمة الديمقراطية»(2). هنا يجب أن نذكر بأن فكرة المجتمع الجديد كانت تعني باستمرار مجتمعاً تحرر من أشكال الصراع التاريخية التي يمكن أن تمزق الانسجام المتكامل

الجوانب الذي تتطلع إليه. الآلية الجماهيرية تقول إنها الآلية التي تستطيع، من الزاوية التي تنطلق منها، إلغاء هذه الأشكال وتحرير المجتمع منها، وتدل في نفس الوقت على العلاقة الأساسية المباشرة بين الآلية والمجتمع الجديد. فالآلية هي التي تضع نهاية لما يعترض ظهور هذا المجتمع.

لهذا فإن القذافي ينتقل من ذلك ويؤكد بالتالي، «بما أن المشكل المستعصي في قضية الديمقراطية هو أداة الحكم الذي عبرت عنه الصراعات الحزبية والطبقية والفردية، وما ابتداع وسائل الإنتخابات والاستفتاء إلاَّ تغطية لفشل تلك التجارب الناقصة في حل هذه المشكلة؛ إذن الحل يكمن في إيجاد أداة حكم ليست واحدة من كل تلك الأدوات محل الصراع، والتي لا تمثل إلاَّ جانباً واحداً من المجتمع، أي إيجاد أداة حكم ليست حزباً ولا طبقة ولا طائفة ولا قبيلة، بل أداة حكم هي الشعب كله، وليست ممثلة عنه ولا نائبة... وإذا أمكن إيجاد تلك الأداة، إذن انحلت المشكلة وتحققت الديمقراطية الشعبية». ثم يضيف «إن هذه النظرية الجديدة، تقوم على أساس سلطة الشعب دون نيابة أو تمثيل... وتحقيق ديمقراطية مباشرة بشكل منظم وفعال، غير تلك المحاولة القديمة للديمقراطية المباشرة المفتقرة إلى إمكانية التطبيق على أرض الواقع والخالية من الجدية لفقدانها للتنظيم الشعبي على المستويات الدنيا»(3).

المفكر الفلسفي أو العلمي قد يقبل هذه العلاقة أو قد يعترض عليها، ولكن من الصعب عليه تجاهل العقلانية المترابطة التي تميزها وتقود إليها. فالنقص الذي كان يعترض الديمقراطية المباشرة كان أدوات حكم خاطئة وفاسدة، ولهذا يجب استبدال هذه الأدوات بأداة أخرى تحل محلها؛ وإن أردنا أن تكون هذه الأداة فعالة في ظهور هذه الديمقراطية وصالحة لها، وجب أن تكون من النوع الذي يسمح للشعب أن يحكم نفسه بنفسه. الآلية الجماهيرية هي الآلية التي تستطيع ذلك وبالتالي فإنها الآلية التي يرتبط بها ويحتاج إليها ظهور الديمقراطية المباشرة. من هذا الموقع الأساسي الذي تنطلق منه تؤكد الآلية الجماهيرية على القواعد الضرورية أو البنية الأساسية التالية التي تنظمها وتترجمها إلى الواقع.

هذه البنية تهيكل وجودها على وحدات أساسية هي المؤتمرات الشعبية. «حيث إن الشعب، أي شعب، مهما كان عدده يستحيل جمعه دفعة واحدة ليناقش شؤونه العامة ويقرر سياسته الداخلية والخارجية، فإن الحل يكون بتقسيم الشعب لظروف جغرافية أو عددية إلى مجموعات، ونسمي هذه المجموعات: مؤتمرات شعبية أساسية يختار كل مؤتمر شعبي أساسي أمانة له، ويختار لجاناً شعبية إدارية تحل محل الإدارة الحكومية فتصبح كل المرافق في المجتمع تدار بواسطة لجان شعبية، وتكون اللجان الشعبية التي تدير المرافق مسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تملي عليها وتراقبها في تنفيذ تلك السياسة. فالمؤتمرات الشعبية تقرر واللجان الشعبية تنفذ هذه القرارات، وبهذا تصبح الإدارة شعبية والرقابة شعبية، وينتهي التعريف البالي للديمقراطية الذي يقول الديمقراطية هي رقابة الشعب على الحكومة ليحل محله التعريف الصحيح وهو الديمقراطية هي رقابة الشعب على نفسه...».

لكل مؤتمر شعبي أساسي أمانة يتم تصعيد أعضائها على النحو التالي:

يجتمع أعضاء المؤتمر الشعبي الأساسي ويصعدون تصعيداً مباشراً جماهيرياً:

1 ـ أميناً للمؤتمر الشعبي الأساسي.

2 ـ أميناً مساعداً للمؤتمر الشعبي الأساسي.

3 ـ أعضاء أمانة المؤتمر الشعبي الأساسي.

ويحدد المؤتمر المدة الزمنية لهذه الأمانة، حيث إن المؤتمر الشعبي الذي صعد هذه الأمانة هو الوحيد الذي يسقطها متى شاء إذا توفر لديه ما يدعو إلى ذلك(4)، السلطة تبقى كلياً في يد المؤتمر، ومهام الأمانة هي مهام إدارية صرفة، تقوم بها تحت رقابة المؤتمر وبالرجوع إليه.

«إن جدول أعمال المؤتمرات الشعبية يشكل حجر الأساس لقراراتها. وهو تجسيد عملي لوعيها فلا يكون من مسؤولية أية جهة غير المؤتمرات الشعبية ذاتها، لأن المؤتمرات الشعبية هي أدرى باحتياجاتها وبإمكانياتها... ومن مجموع المواضيع المقترحة التي وافق عليها المؤتمر يتكون جدول الأعمال».

الحلقة التالية في بنية الآلية الجماهيرية تتكون من مؤتمر الفرع البلدي. فأمانة المؤتمر الشعبي الأساسي تحمل المواضيع التي وافق عليها المؤتمر إلى مؤتمر الفرع البلدي وذلك لتنسيق صياغتها مع مقترحات كل المؤتمرات الشعبية الأخرى داخل الفرع. ويصوغ مؤتمر الفرع مقترحات كل المؤتمرات الشعبية بحيث يوحد المتكرر ويجمع المتشابه منها ويثبت الذي لم يقترح إلاّ من مؤتمر شعبي واحد، مثلاً. «الحلقة أو الخطوة الثالثة تتمثل في مؤتمر البلدية الذي يشمل عدداً من الفروع، فمؤتمر الفرع يحمل ما صاغه من قرارات إلى مؤتمر البلدية ليقوم مؤتمر البلدية بصياغتها على مستوى البلدية بنفس الأسلوب الذي صيغت به في مؤتمرات الفروع». مؤتمر البلدية يحمل في دوره القرارات التي توصل إلى صياغتها «إلى أمانة مؤتمر الشعب العام»، الحلقة الرابعة والأخيرة، «لتصاغ على مستوى الجماهيرية. بعد ذلك تعاد الصياغة النهائية لجدول الأعمال إلى المؤتمرات الشعبية الأساسية لمناقشتها وإصدار القرارات التي تراها هذه المؤتمرات بشأنها...».

هذا يعني مرة أخرى أن المؤتمرات الشعبية الأساسية هي التي تمارس السلطة وتتخذ القرارات النهائية. «فالمؤتمر الشعبي هو الساحة الشرعية التي من خلالها تستطيع الجماهير ممارسة سلطتها وتجسيد إرادتها وإصدار القرار الجماهيري الذي يعبر عن أهدافها ويجسد إرادتها تجسيداً حقيقياً. فالسيادة للمؤتمر الشعبي، واللجنة الشعبية تنفذ إرادة المؤتمر الشعبي... المؤتمرات الشعبية هي التي تتسلط على اللجان الشعبية... ولا خوف من التسلط الشعبي على اللجان الشعبية، وتسلط اللجان الشعبية على الجهاز الإداري لخدمة الجماهير. ولكن هذا التسلط لا يخل بحقوق وواجبات كل واحد؛ فقبل أن تتسلط المؤتمرات الشعبية على اللجان الشعبية، لا بد أن تقول اللجان الشعبية رأيها بصوت عال في المؤتمرات الشعبية. فقد لا يكون القرار مجدياً أو يكون غير قابل للتنفيذ لأن اللجان الشعبية أدرى من الناحية الإدارية، وبالتالي فإنه من واجبها أن تشرح ذلك للجماهير الشعبية أثناء مناقشة القرار الشعبي. ومن

واجبها أن تناقش مع المؤتمرات الشعبية هذه القرارات لكي يكون القرار مبنياً على أسس علمية تحقق النتائج المطلوبة، ويكون في صيغة تتمكن من تنفيذه...».

بعد التوكيد الشديد على ضرورة الحوار ومناقشة القرار من جميع جوانبه بين المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية قبل إقراره، يصبح القرار الذي يصدر عن المؤتمرات الشعبية قراراً «يجب أن يتم تنفيذه، ولا يمكن اعتراضه على الإطلاق، لأن الاعتراض يكون داخل المؤتمر الشعبي أثناء مناقشة وصنع القرار. إن اعتراض أي فرد أو جهة على تنفيذ قرار المؤتمر الشعبي يعتبر اعتراضاً مرفوضاً لأنه تعطيل للإرادة الشعبية. فالقرار الصادر عن المؤتمر الشعبي يجب أن ينفذ وكل قرار تقره هذه المؤتمرات الشعبية الأساسية «...» يصبح مقدساً... كما أن اللجنة الشعبية العامة النوعية يجب أن تقوم بدورها في التنفيذ وذلك باجتماع اللجان لكي تقرر كيف تنطلق في عملية التنفيذ ولا يستطيع أي أمين من أعضاء اللجنة الشعبية العامة النوعية أن يصدر قرارات باسم اللجنة الشعبية العامة النوعية. فهذه اللجان تجتمع بصورة مستمرة وبعد الاجتماع والتقرير تنطلق إلى التنفيذ وكل واحد منهم على رأس لجنة شعبية لتنفذ قرارات المؤتمرات الشعبية بالأسلوب المتفق عليه...».

الآلية الجماهيرية ترجع باستمرار إلى المؤتمرات الشعبية الأساسية كمنطلق ومرجع. «فالمؤتمرات الشعبية الغير أساسية تتكون من مجموع أمانات مؤتمرات شعبية أساسية وفقاً للتنظيم الذي تقرره المؤتمرات الشعبية الأساسية في الجماهيرية، فهي من صنع المؤتمرات الشعبية الأساسية. فإن كانت الجماهيرية منظمة في بلديات وفروع بلديات يكون هناك مؤتمر شعبي للبلدية تلتقي فيه أمانات المؤتمرات الشعبية الأساسية وأمانات الفروع البلدية وأمناء اللجان الشعبية النوعية، وتكون مهمة المؤتمرات الشعبية غير الأساسية صياغة قرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية ومتابعة تنفيذ هذه القرارات واختيار أمناء اللجان الشعبية من المصعدين من المؤتمرات الشعبية الأساسية ومحاسبة تلك اللجان. إن المؤتمرات الشعبية غير الأساسية على مستوى الفرع أو مستوى البلدية هي لجان صياغة لقرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تحيلها إلى مؤتمر الشعب العام لصياغتها الصياغة النهائية.

المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تضم كل الشعب هي التي تشكل السلطة، وهي التي تقرر وتملي على اللجان الشعبية ما تريد، وهي التي تراقبها وتحاسبها وتزحف عليها في حالة انحرافها لتصعد بدلها لجاناً شعبية جديدة تكون قادرة على التنفيذ. كما أن المؤتمرات الشعبية هي التي تضع جدول الأعمال السنوي للمجتمع كله وهي التي تحس بحاجتها وإلى ما يمكن تحقيقه... والمؤتمرات الشعبية تحاسب اللجان الشعبية من لجنة المحلة إلى اللجنة الشعبية العامة وفق جدول الأعمال المعد.

إن أعضاء اللجان الشعبية ما هم إلاّ أفراد من جماهير المؤتمرات الشعبية الأساسية اختارتهم تلك الجماهير لتعهد إليهم بالإدارة وبتنفيذ قرارات الجماهير الشعبية. إذن المؤتمرات الشعبية الأساسية هي التي تصنع القرارات وتحيلها إلى اللجان الشعبية المصعدة من قبلها للتنفيذ، فإذا قصرت تلك اللجان أو فشلت في مهامها، فمن الطبيعي أن تقوم

جماهير المؤتمرات الشعبية بمعاقبة تلك اللجان ومحاسبتها وإسقاطها وتصعيد لجان شعبية أخرى محلها. فالسلطة والقرار للجماهير الشعبية في مؤتمراتها الشعبية الأساسية...».

وكما أن لكل مؤتمر شعبي أساسي لجنة شعبية تنفذ قراراته وتحاسب أمامه، فللمؤتمر الشعبي غير الأساسي لجنة شعبية تنفذ ما يصوغه من قرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية على مستوى الفرع أو على مستوى (الجماهيرية الصغرى) البلدية، أو على مستوى الجماهيرية... فمؤتمر البلدية «هو صورة مصغرة لمؤتمر الشعب العام، وملتقى المؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والمؤتمرات الشعبية الأساسية واللجان الشعبية والمؤتمرات المهنية على مستوى الجماهيرية الصغرى (البلدية) كما أن مؤتمر الشعب العام هو ملتقاها على مستوى الجماهيرية... إن كل ما تتناوله المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والمؤتمرات المهنية يرسم في صورته النهائية في مؤتمر الشعب العام الذي تلتقي فيه أمانات المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية المهنية، وأن ما يصوغه مؤتمر الشعب العام الذي يجتمع دورياً أو سنوياً يطرح بالتالي على المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية المسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية إذ إن مؤتمر الشعب العام ليس مجموع أعضاء أو أشخاص طبيعيين كالمجالس النيابية، إنه لقاء المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية»(5). القواعد الأساسية التي تقوم عليها إذن الآلية الجماهيرية هي على النحو التالي:

المؤتمر الشعبي الأساسي	**اللجنة الشعبية للمؤتمر الشعبي**
مؤتمر الفرع البلدي	**اللجنة الشعبية للفرع البلدي**
مؤتمر البلدية	**اللجنة الشعبية للبلدية**
مؤتمر الشعب العام	**اللجنة الشعبية العامة(6).**

كي تتكامل هذه الصورة عن بنية الآلية الجماهيرية الأساسية يجب الإشارة إلى المؤتمرات المهنية والإنتاجية. «بما أن المواطنين جميعاً الذين هم أعضاء في المؤتمرات الشعبية الأساسية ينتمون وظيفياً أو مهنياً إلى فئات مختلفة، لذا عليهم من هذه الناحية أن يشكلوا مؤتمرات شعبية مهنية خاصة بكل مهنة أو وظيفة. يناقش أعضاء المؤتمر المهني المواضيع التي تهم الفئة التي يتكون منها هذا المؤتمر المهني، أما الأمور العامة التي تخص كل أفراد المجتمع فيتم مناقشتها في المؤتمر الشعبي الأساسي. تحيل أمانات المؤتمرات المهنية قرارات مؤتمراتها إلى المؤتمرات الشعبية الأساسية لإكسابها الشرعية السياسية إذا كان فيها ما يتطلب ذلك، لأن السيادة في المجتمع الجماهيري تكون للمؤتمر الشعبي الأساسي ولا سيادة لسواه.

ولهذا فإن الأمر يتطلب من المؤتمرات الشعبية والإنتاجية أن تعقد اجتماعاتها قبل انعقاد المؤتمرات الشعبية الأساسية ليتم مناقشتها وإصدار القرار فيها...»(7).

آلية كهذه هي الآلية التي توفر حلاً لمسألة الديمقراطية التي تعني «حكم الشعب لنفسه»

أو «رقابة الشعب على نفسه». إن السيادة كما يكتب القذافي»، لا يمكن أن تتجزأ، وأن أية تجزئة لها هي تحطيم لها. ولكننا نطرح أن تتجسد السلطة والسيادة في الشعب بأن تقوم الجماهير الشعبية بإلغاء أية أداة للسلطة من ملوك ونواب... وأحزاب» فهذه السيادة الشعبية تعني إلغاء جميع أدوات السلطة التقليدية من الطائفة والقبيلة إلى الملوك، الأحزاب، النواب والمجالس البرلمانية التمثيلية. «فالسيادة تمارس كاملة... أو لا تمارس... فإما أن تمارسها الجماهير، وتكون سيادة حقيقية وكاملة، أو تزيف بممارسة فرد لها أو بممارسة حزب أو جبهة أو مجموعة أحزاب. إن تحديد أداة السيادة تحديداً لا يقبل المشاركة هو، الحل السليم، فلا توجد مشاركة شعبية في السلطة، فإما أن يمارس الشعب السلطة كاملة... وإما أن يمارسها غيره... ولا وسط على الإطلاق... فسيادة الشعب لا تتجزأ ولا يمكن التنازل عنها أو عن جزء منها...» وعندما يدعي حزب، ملك، أو برلمان «بأنه يمثل السيادة فهو في الواقع يحطمها ويدمرها...» القذافي يضيف: «إن الصراع الجديد الوحيد هو صراع الجماهير الشعبية ضد جميع أدوات الحكم. من أفضل أداة حكم إلى أسوإها. بما في ذلك الأدوات الصديقة للجماهير.

لأن الصراع لم يعد يستهدف فرز النافع من غير النافع من تلك الأدوات، ولكنه يستهدف إيصال الجماهير إلى السلطة وإلغاء سلطة الأدوات. إن انتصار أداة حكم ووصولها إلى السلطة يعني قيام الدكتاتورية وسقوط الجماهير الشعبية في قبضة سلطة ليست بيدها.

فإن كانت الأداة المنتصرة معادية للجماهير، فإن حكمها المعادي معروف منذ البداية ولا خلاف فيه، أما حين تكون الأداة المنتصرة صديقة للجماهير فإنها ستمارس الدكتاتورية باسم الجماهير وباسم مصالحها وستفشل في تقمص هذا الدور حتماً مما يقلبها إلى أداة قمع تصطدم بالجماهير عند بروز التناقض بين إحساس الجماهير وإحساسها.

إن الأداة السلطوية الصديقة للجماهير تعتبر نفسها مسؤولة عن الإحساس نيابة عن الجماهير، وإن إحساسها وتطلعاتها جميعاً لصالح الجماهير، والمنطقي هو أن للجماهير إحساسها الخاص، بل من المستحيل أن يحس أحد بإحساس آخر مهما كان قريباً منه»(8).

هنا يضع القذافي يده على نتيجة قد تكون أهم النتائج التي تترتب على جدلية ممارسة السلطة وهي أن هذه الممارسة تفرز وضعية جديدة لمن يشارك فيها، تفرض عليه ميولاً وإتجاهات ومشاعر جديدة قد تكون النقيض التام للميول والاتجاهات والمشاعر الديمقراطية والتحررية الصادقة التي قد يكون قد انطلق منها للوصول إلى السلطة. لهذا اقتنع القذافي أن الديمقراطية الحقيقية غير ممكنة التحقيق إن كان هناك أية سلطة سياسية تفصل بأي شكل كان من يمارسها عن الشعب الذي يفترض به أن يتكلم باسمه. هذا كان يعني بالنسبة له ليس فقط القول بالديمقراطية المباشرة كفلسفة سياسية أو كمثال، بل آلية يمكن بها ترجمة هذه الديمقراطية عملياً إلى الواقع. هذه القناعة التي تقوم على قواعد موضوعية هي التي تفسر توكيده المستمر على هذه الناحية في سياقات مختلفة.

القذافي يتابع تفسيره فيكتب في مجرى حديثه عن أدوات السلطة التي سادت حتى الآن

«وحين تكتشف الأداة السلطوية أن إحاسيس الجماهير مختلفة عنها فهي تعتبره موقفاً عدوانياً ضد السلطة الصديقة للجماهير وبالتالي عملاً معادياً للجماهير، ومن هنا يتوفر المبرر لضرب الجماهير ذاتها. إن المشكل ليس صراعاً مجرداً بين أدوات الحكم الصديقة للجماهير والأدوات المعادية لها، بل هو صراع فعلي بين جميع هذه الأدوات. الصديقة والمعادية. من جهة، وبين الجماهير الشعبية من جهة أخرى.

إن انتصار أية أداة حكم ووصولها إلى السلطة يعني هزيمة الجماهير الشعبية وبالتالي هزيمة الحرية والديمقراطية، لأن انتصار أداة حكم يعني قيام الدكتاتورية، مهما كانت هذه الأداة صديقة للجماهير.

أما إذا انتصرت الجماهير فإن ذلك يعني انتصار الديمقراطية»(9)... انتصار الجماهير، والديمقراطية المباشرة، والآلية الصحيحة (الآلية التي يمكن بها ترجمة الديمقراطية عملياً) تترابط إذن كحقيقة واحدة لأنها كلها تشارك في وجود واحد، ولا وجود مستقل لأي منها خارج هذا الوجود المشترك الواحد. لهذا كان واجب الثوار الجماهيريين أي الذين أدركوا هذا الوجود الواحد، التزموا به وقرروا العمل بموجبه، «هو تحريض الجماهير الشعبية على خلق الظرف التاريخي الذي يمكنها من التعبير عن أمانيها مباشرة واختيار من ينفذ قراراتها، وكذلك مساعدة الجماهير الشعبية ودفعها لتحقيق ذلك بالاستيلاء على كامل السلطة ومصادر القوة في المجتمع»(10).

هنا، في توكيده الجذري بأنه لا يمكن لأية أداة سلطوية تعمل خارج الديمقراطية المباشرة أن تمثل إحساس ومشاعر الجماهير، وأنه لا يمكن أيضاً لأحد أبداً بأن يحس بإحساس آخر مهما كان قريباً منه، فإن القذافي يعبر عن النظرية الجماهيرية كنظرية أو كمذهب إنسوي، ويؤكد على «حقيقة» تقول بها مدارس واتجاهات عديدة تمتد من الفلسفة إلى علم النفس الحديث*. إعتماد آلية تستطيع أن تعكس عملياً وواقعياً فكرة الديمقراطية المباشرة يوفر هذه الأوضاع التي تستطيع فيها الجماهير أن تعبر مباشرة عن أمانيها ومشاعرها.

كي يمكنها تحصين ذاتها وعملها من الانحرافات التي تنتج عن جدلية ممارسة السلطة التي أشرت إليها أعلاه، فإن الآلية الجماهيرية تتخذ بعض الاحتياطات الإضافية التي يفترض بها تأمين ذلك، وفي طليعتها التناوب في ممارسة السلطة. إن عدداً من الذين كانوا يخططون في مذاهبهم ونظرياتهم لفكرة المجتمع الجديد كانوا، في الواقع، يؤكدون ابتداء من القرن التاسع عشر بشكل خاص** على مبدأ عملي كهذا في تنظيم هذا المجتمع، ولكن دون القدرة على تحقيقه أو النجاح فيه. الجماهيرية تجد هنا أيضاً ما يميزها. هذا التناوب أو هذه

---

* الشيء الذي يجب صنعه، كما كتب ميخايلوفسكي، عالم الاجتماع الكبير في أوائل هذا القرن، هو منع المجتمع من تحويل الفرد الى وسيلة لمصلحته، لخدمة سلامته وفاعليته التاريخية. الطريق الى التغلب على هذا الانتهاك لفردية الفرد هي، كما رآها، إعطاء الفرد الفرصة للنمو المتجانس، وهذا قاله فيما بعد علماء التحليل النفسي الإنسويين(11) اعتماد آلية تستطيع ان تعكس واقعياً فكرة الديمقراطية المباشرة يوفر هذه الاوضاع التي تستطيع فيها الجماهير ان تعبر مباشرة عن اماتيها ومشاعرها.

** هنا تجدر الإشارة الخاصة الى الكومينوتات او التجارب التي ظهرت باسم نظرية روبرت أوين، احد اعلام الاشتراكية الطوباوية، والتي كانت تعتمد على هذا المبدأ او تفرض العمل به.

الدورات الإدارية هي طريقة الآلية الجماهيرية في تحصين المسؤولين الذين يتم كما تقول : «تصعيدهم» إلى مراكز مسؤولة، وخصوصاً إلى اللجان المختلفة، أي حمايتهم من أكبر درجة ممكنة من الانحرافات التي كانت تترتب تاريخياً على ممارسة السلطة، وفي السيطرة الغير مباشرة على سلوكهم لأنهم يعرفون أنهم ليسوا فقط مسؤولين عن أعمالهم مباشرة أمام المؤتمرات الشعبية، بل لأنهم يدركون أيضاً أن ما يقومون به وينجزونه سيطبق عليهم ويؤثر في أوضاع حياتهم بعد أن تنتقل مسؤولياتهم إلى مسؤولين آخرين في دورة إدارية أخرى. «هذه الآلية تقدم ضمانات لا يعرفها النظام الانتخابي وذلك لأن الحكام أنفسهم يصبحون سريعاً خارج السلطة ويخضعون للنتائج التي تترتب على قراراتهم وسياستهم»(12). كي يمكن توفير المجال لأفكار بديلة ولحيوية جديدة ومنع الذين يمارسون السلطة ـ في المستويات العليا على الأقل ـ من تحويل أنفسهم إلى قيادة أو نخبة سياسية ثابتة لا يمكن زحزحتها بسهولة من مكانها أو يصعب جداً تغييرها، يجب أن تنص الآلية على ضرورة استبدال الحاكمين بآخرين، وأن تحدد طريقة التنفيذ(13)، الآلية الجماهيرة انشغلت بهذا ونصت عليه ليس فقط نظرياً، بل مارسته عملياً وبدقة كبيرة منذ تأسيسها*. النظريات والتجارب الأخرى حول الديمقراطية المباشرة كانت منذ الديمقراطية الأثينية، تتكلم عن ذلك وتتطلع إليه. الجماهيرية حولته إلى برنامج عملي تمارسه منذ بدايتها. أرسطو نفسه أشار إلى ضرورة هذا التناوب الدوري في كتابه «السياسة» وذلك في مجرى تحديده للحرية، معناها وأوضاعها، فأكد أن الحرية تعني، فيما تعنيه، أنه لا يجب أن يخضع أحد أبداً لسلطة الآخرين إن كان هذا ممكناً أو على الأقل يجب أن يتم الخضوع بالتناوب(14). إعادة النظر في اللجان الشعبية الإدارية التنفيذية تحدث في مدة قصيرة تتراوح بين سنتين وثلاث أو خمس سنوات.



أي تقييم علمي لأي مذهب، لأية فكرة، لأي مبدأ أو آلية سياسية كالآلية المنظمة لفكرة المجتمع الجديد، مثلاً، يجب أن يكون في سياق معين، سياق النموذج، الاتجاه أو التحول الفكري الذي يرتبط به. لهذا فإن الوقوف عند الآلية الجماهيرية ـ أو أية آلية أخرى ـ كجزء من السياق التاريخي للمذاهب السياسية الحديثة التي قالت بفكرة هذا المجتمع، والتي يفترض بها أن تحدد الآلية المنظمة له، لا يكون فقط شرطاً لهذا النوع من التقييم العلمي، بل يمكن أن يكون في الواقع كافياً في ذاته للكشف عن معناها وعن درجة إسهامها في هذا السياق. فتحديد موقع الفكرة أو الآلية في هذا الأخير يبرز علاقتها به ومكانتها منه. المراجعة السابقة لهذه المذاهب والآليات التي قالت بها كانت تدل بالتالي بوضوح أن ميزة الآلية الجماهيرية الأساسية من هذه الزاوية هي أنها آلية منسقة منظمة (systematic) كآلية لفكرة المجتمع الجديد كمجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة. فميزة الجماهيرة الأولى هي، بالإضافة إلى الليبرالية، الآلية التي جاءت بها، ولكنها تختلف عن الآلية الليبرالية في كونها تمثل نموذجاً

* إن أحد أمناء اللجنة الشعبية العليا السابقين، وكان قد أصبح عادياً دون أي عمل آخر مهم يقوم به، قال لي مرة: كيف يمكن التعامل مع تحول أو واقعة كهذه: في فترة معينة تكون في مركز من أكبر المناصب ثم بين ليلة وضحاها تنتهي تماماً مسؤوليتك وتتحول الى فرد عادي!... وتجارب شخصية كهذه اصبحت ظاهرة عادية في حياة الجماهيرية، وهي طبعاً تزداد مع الوقت. إنها ظاهرة تصح، في الواقع، كموضوع مهم بين موضوعات أخرى حول الجماهيرية كتجربة عملية.

آخر هو الديمقراطية المباشرة. فهي تلتقي مع الأخيرة كآلية ترتبط بنظرية ديمقراطية معينة خاصة بها. ولكن المجتمع الذي تتطلع إليه يختلف عن المجتمع الذي وصلت إليه الليبرالية في كونه مجتمعاً يقوم على هذه الديمقراطية المباشرة؛ وهي قد تلتقي أيضاً مع الآلية الليبرالية في كونها أرضية ملائمة للآراء والأفكار والاتجاهات المتعارضة التي تفترض بها أن تتنافس وتتعارض في إطارها، ولكن الفرق هو أن هذه الأرضية هي في الآلية الجماهيرية أرضية شعبية تنظم ذاتها على خلاف ما هي عليه في الآلية الليبرالية، من تحت إلى فوق، وتؤكد بشدة واستمرار بأن من الممكن تثوير المجتمع وتغييره فقط من تحت.

ميزة الآلية الجماهيرية تمثل إذن من هذه الزاوية إسهاماً مهماً في سياق الديمقراطية التاريخي الحديث الذي رجعنا إليه في مجرى الحياة السياسية التي كشف عنها. كل باحث علمي يستطيع أن يتأكد بنفسه من ذلك بالرجوع مرة أخرى إلى المراجعة التحليلية التاريخية السابقة لهذه المذاهب السياسية الحديثة، أو بأن يقوم هو نفسه بمراجعة مستقلة خاصة لها من هذه الزاوية. القول بأن الممكن تثوير المجتمع فقط من تحت نحو ديمقراطية صحيحة أو مباشرة كان واضحاً في بعض الحركات الثورية في النصف الأخير من هذا القرن(15) ولكن الجماهيرية كانت التجربة التي وفرت الآلية الضرورية التي يمكن بها تنظيم هذا التثوير.

هذا لا يعني طبعاً أن هذه الآلية الجماهيرية كانت آلية جديدة تماماً دون إرهاصات، بذور، سوابق تاريخية كانت تدفع في اتجاهها. فكرة السياق التاريخي نفسها تعني، فيما تعنيه، هذا النوع من الخلفية لأية فكرة، مذهب، أو آلية سياسية. الآلية الجماهيرية كانت تعبر عن هذا القانون الفكري التاريخي وتعتمد بالتالي على خلفية كهذه، فتشكل امتداداً لها. إسهامها الخاص كان تحويل هذه الخلفية المتناثرة العناصر إلى نموذج متسق، مترابط الجوانب. هنا تجدر الإشارة أيضاً أن القذافي نفسه نبه إلى ذلك في مناسبات مختلفة، إلى وجود وضرورة وجود هذا النوع من الخلفية، وحذّر من تجاهله. فهو يكتب،مثلاً، «هذه الأطروحات الجديدة»، أي أطروحات النظرية الثالثة، «ليست من صنع تفكير فرد، وما ذهبت إلى الصحراء وقفلت على نفسي داراً وتخيلت هذه النظرية وصغتها. هذه النظرية صنعتها البشرية بكفاحها الطويل الدؤوب والجاد من أجل الخلاص». الآلية الجماهيرية وفرت لنموذج الديمقراطية المباشرة آلية يحتاج إليها كي تخرج من الإطار التقليدي الذي كانت ترتبط به، إطار الجماعة أو الوحدة الصغيرة، إلى إطار المجتمعات المعقدة والمتقدمة فحولت النموذج بذلك إلى نموذج عملي يستطيع ترجمة ذاته إلى واقع إن ظهر طور تاريخي جديد تتمخض عنه الحياة السياسية التاريخية.

هذا الإسهام مهم إلى درجة تسمح بالقول إن الجماهيرية تمثل من حيث الآلية التي تنظمها، وبصرف النظر عن الممارسة التي تعبر عنها، نموذجاً جديداً لهذه الديمقراطية. فكرة الديمقراطية المباشرة الحديثة تدين كثيراً كما رأينا سابقاً، إلى روسو الذي نكر صحة الديمقراطية البرلمانية التمثيلية ليس لأن هذا التمثيل لا يتحقق بسبب أوضاع خارجية معينة أو بسبب نوايا غير ملائمة فقط، بل لأنه لم يكن ممكناً كديمقراطية أو كآلية ديمقراطية صحيحة. فالتمثيل غير ممكن في ذاته، ولا يمكن لفرد أن يمثل أفراداً آخرين، ولهذا يجب

إلغاء هذه الآلية كآلية ديمقراطية واستبدالها بديمقراطية مباشرة حيث يتمكن كل فرد أن يساهم مباشرة في صنع القرارات. ولكن روسو لم يقدم أية آلية لهذه الديمقراطية، لم يفكر حتى بإمكان أو ضرورة آلية كهذه، لأنه لم يكن يتصور أن من الممكن ممارسة هذه الديمقراطية في مجتمع كبير ومعقد.

الآلية الجماهيرية آلية ملائمة جداً للديمقراطية المباشرة ليس فقط بسبب بنيتها التي قدمنا وصفاً أساسياً لها في الصفحات السابقة بل لأنها تعطي أيضاً من حيث المنطلق أولوية نسبية للآلية. فالمواطنون ملزمون أساساً بممارسة الديمقراطية المباشرة كآلية تنظمها، وليس كمجموعة من المقاصد أو المثل التي يتطلعون إليها أو يرغبون في تحقيقها. هذا يعني مجتمعاً منفتحاً غير مغلق، أي مجتمعاً ينسجم مع روح الديمقراطية المباشرة أكثر بكثير من مجتمع آخر متقوقع على ذاته إيديولوجيا. مجتمع كهذا المجتمع الأخير يتناقض، في الواقع، مع الديمقراطية المباشرة، ولا يصح معها. فظهور هذه الديمقراطية يفترض في ذاته مجتمعاً منفتحاً ولا يمكن أن يكون دونه. مرة أخرى إنني في مجرى هذه الدراسة أتكلم فقط عن نظرية وفلسفة فكرة المجتمع الجديد وليس عن التطبيق أو الممارسات أو أي جانب آخر.

هذا الفصل النسبي الذي تقول به الآلية الجماهيرية ينسجم ليس فقط مع روح الديمقراطية المباشرة، بل يعكس أيضاً موقفاً فكرياً سياسياً حالياً يقول به عدد كبير ومتزايد من المفكرين السياسيين. ولكن الفرق بين الأول والثاني هو أن الأول رافق الآلية الجماهيرية من البداية، وكجزء من تكوينها الفكري نفسه في حين أن الثاني كان تطوراً لاحقاً، يمكن القول إنه أخذ يؤكد ذاته مع المصاعب التي أخذت الديمقراطية الليبرالية الغربية تواجهها في تعاملها مع حركة التاريخ، هذا إن لم نقل مع بداية انحطاطها. على أي حال، هذه الديمقراطية أصبحت تعني حالياً الآلية الليبرالية أو التمثيلية التي تعتمد عليها في صياغة سياستها أو قراراتها وليس مضمون هذه القرارات. «فالديمقراطية هي أداة سياسية - تشريعية وإدارية - وبالتالي فهي عاجزة أن تكون هدفاً في ذاتها بصرف النظر عن القرارات التي تنتج عنها في أوضاع تاريخية معطاة. وهذا يجب أن يكون المنطلق لأية محاولة في تحديدها»(16).

لقد رأينا أن هناك، فيما يتعلق بالديمقراطية، اعترافاً من قبل عدد من الفلاسفة والمفكرين، إبتداءً من مونتسكيو مثلاً، بأنه لا يفترض بها عملياً تحقيق المثال الذي تعود إليه، وبأن آخرين كانوا يقولون، ابتداء من روسو، أن حكومة كاملة لا تصح للناس، وأن الديمقراطية تحتاج كي تتحقق إلى شعب من الآلهة. هذا يعني ضمناً على الأقل أن تحديد الديمقراطية كالآلية التي تقترن بها لا يقتصر على الاتجاه الحالي الذي أشرت إليه، وإنه كان يمثل تقليداً بعيد الجذور. فإن كان لا يفترض تحقيق مثال الديمقراطية أو إن كانت الديمقراطية تحتاج إلى شعب من الآلهة، فذلك يعني أن الآلية هي التي تحدد عملياً هذه الديمقراطية. هذا يعني «أن الديمقراطية ليست ترتيباً خاصاً للنظام السياسي، بل بحثاً صعباً»(17) أي آلية يتم بها هذا البحث.

لهذا كان القذافي يمثل، كما يبدو، عقلانية سياسية عامة في توكيده بأن الديمقراطية المباشرة التي يقول بها كطور سياسي جديد، والتي صاغ لها نظرية خاصة، تعني قبل كل شيء

الآلية الجماهيرية التي يمكن أن تحققها عندما تصح الأوضاع لها. فالديمقراطية هي الآلية التي تقترن بها.

الديمقراطية المباشرة تعني عند تحققها ليس فقط شعوراً بالتحرر، بل خلق حرية جديدة أو شعوراً بولادة نموذج من الحرية. ولكن كي يمكن لهذه الحرية، لهذا الشعور أن يستمر بعد المرحلة الديناميكية الأولى التي تشاهد ظهورها، بعد وهجة الولادة الأولى، فإنها تحتاج إلى آلية منظمة تعكس معناها، تستطيع أن تترجم طبيعتها عملياً إلى الواقع، فتنمو مع الوقت عن طريق الممارسة بدلاً من أن تضمر أو تموت مع الوقت إن لم توفق إلى آلية كهذه. الآلية الجماهيرية هي آلية فعالة من هذه الناحية لأنها تترجم هذه الحرية إلى حياة سياسية، إلى ممارسة يومية يفترض بها أن تعززها مع الوقت وتغذيها. لهذا كان كل نموذج ديمقراطي يعني آلية ملائمة له، آلية تستطيع ترجمته إلى واقع ما. هذا ما كان يدفع أيضاً الاتجاهات الفكرية والمفكرين الذين أشرت إليهم إلى القول بأن الديمقراطية هي آلية معينة في تحقيقها. بنية الآلية الجماهيرية تسمح، بل تفرض القول بأنها آلية لنموذج الديمقراطية المباشرة. فالوحدات الأساسية - المؤتمرات الشعبية - التي تقوم عليها تعني مزاولة مستمرة للمناقشة التي يفترض بها أن تكون عقلانية متزنة، تدرباً على العقل النقدي، والحوار العقلاني. هذا يعني طبعاً خلق وضعية توسع وتعمق وتطور الإمكانات الفكرية والعقلية والانضباطية الشعورية التي تحتاج إليها كل ديمقراطية، وبشكل خاص عندما تكون ديمقراطية مباشرة أو مشاركة.

هذه الملاحظات تعني أن ما تحتاج إليه فكرة الديمقراطية - وخصوصاً عندما تكون ديمقراطية مباشرة - كشرط في ترجمتها ترجمة جدية جذرية إلى الواقع هو آلية يمكن لها أن تخلق تحولاً أو تحسيناً أساسياً ليس فقط في المناخ الفكري العقلاني بل في المناخ الأخلاقي الذي يحيط بها، إرادة أكبر في تبني مسؤولياتها وممارستها، وتصميماً أو استعداداً صادقاً ملائماً في كبح المطالب والرغبات والمصالح الفردية التي تنحرف عنها ويمكن أن تنحرف عنها. دون مناخ أخلاقي كهذا، تغيب التغييرات النفسية التي تسمح بتحقيق تلك الترجمة الفعالة لهذه الديمقراطية ولما يجب أن يرافقها ويترتب عليها من شعور بولادة نموذج جديد من الحرية. الآلية الجماهيرية توفر، كآلية للديمقراطية المباشرة، هذا النوع من الآلية الذي يسمح بهذه الترجمة الفعالة؛ هذا طبعاً عندما تكون الأوضاع الموضوعية والذاتية متوفرة بقدر ما لهذا الغرض. وهي تعني ذلك لأنها تنص على الممارسة التي يمكن بها إحداث هذه الترجمة الحقيقية. فهذه الترجمة تستطيع، عن طريق التجربة اليومية التي تقترن بها وتترتب عليها، أن تجعل هذا المناخ الجديد ممكناً إن هي استمرت صادقة لمدة كافية. هذا تحول يعني مع تقدمه واستقراره انخفاض وانحسار الحاجة إلى الدولة والمؤسسات التي تترتب عليها. هذه الآلية تعني - من حيث بنيتها النظرية المنسقة الجوانب - التوجه إلى وضع جديد يدفع نحو مناخ أخلاقي - وليس فقط عقلانياً - أكثر تعزيزاً للمشاغل العامة، أكثر ملاءمة وانتصاراً للروح الجماعية ولكن دون الإساءة إلى الفردية؛ فهي تعمل تلقائياً تقريباً، أو يجب أن تعمل تلقائياً بالاعتماد على هذه الأخيرة، نموها وتقدمها وتعزيزها لأن ممارستها نفسها كآلية ديمقراطية مباشرة تفرض أو على الأقل توجه نحو هذا الاعتماد. الأوضاع الموضوعية والذاتية تستطيع

أيضاً أن تقلص هذا العمل بشكل جذري أو تحول دونه إن كانت تتناقض أساساً مع طبيعة الديمقراطية المباشرة ومتطلباتها*.

المسألة الأساسية في ترجمة فكرة الديمقراطية المباشرة إلى الواقع - أية ديمقراطية حقيقية أو قدر صحيح منها - ليست مسألة دستورية، قانونية وفلسفية، بل هي أولاً وقبل كل شيء مسألة تغيير الاتجاه العام وتحويله بقوة في وجهة المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الفردية، في وجهة الحقوق والحريات الفردية وتحصينها ضد القوى التي يمكن أن تسيء إليها. هذا التحويل يحتاج إلى تطوير وتنمية الوعي أو العقل النقدي، ولا يمكن أن يصح دون الاستعدادات والميول النفسية والأخلاقية الملائمة لذلك والضرورية له. ولكن الإنسان لا يولد بهذه الصفات المتميزة، وهي تحتاج كي يمكن أن تكون وتتوفر بأي قدر أساسي إلى تغذيتها، وتعزيزها عن طريق الممارسة في أوضاع ملائمة لهذه الممارسة؛ الآلة الجماهيرة (أو آلية مماثلة)** هي الآلية الملائمة تماماً لهذه الغاية.

هذه الآلية - بما تعتمد عليه من وحدات أساسية وما يفترض بها أن تعكسه من حياة عقلانية وممارسة للعقل النقدي - تنسجم ليس فقط مع الديمقراطية المباشرة بل مع الخاصية الأساسية التي تميز الإنسان أيضاً وهي الوعي، أي قدرته على الوقوف خارج ذاته وخارج وسطه، والنظر إليهما وكأنه ليس جزءاً منهما، دراسة وتحليل أوضاعهما من زاوية معينة، والانتقال من ذلك إلى رفض أو قبول كلي أو جزئي لما يكون عليه الوسط أو الذات، ثم العمل على تصحيح ذلك. هذا الوعي يشكل في أشكاله ودرجاته المختلفة الإنسان. المقاصد التي يتطلع إليها العلم والباحث العلمي، الفلسفة أو الفيلسوف والأنشطة الفكرية الأخرى في جميع المجالات العلمية والفكرية تؤكد، فيما تؤكد عليه، على الوعي***. «ما يصنع إنسانية الإنسانية أولاً وقبل كل شيء هو هذا الوعي أي التفكير أو الفكر النقدي، وليس العمل، الشهرة، الثروة،

---

* هذا موضوع ساعود اليه بشكل منسق منظم في الكتاب الآخر الذي أشرت اليه «أطوار الحياة السياسية التاريخية» لأن التحتية الموضوعية والذاتية الضرورية لظهور الديمقراطية المباشرة تكون كما أشرت سابقاً متوفرة، إن هي توفرت، في المجتمع ما بعد - الصناعي. فظهور هذا المجتمع هو الذي يخلق التحتية الضرورية التي يمكن ان توجه بشدة نحو الديمقراطية المباشرة. إن صح هذا التحليل، فإنه يكشف بوضوح عن الصعوبات الهائلة التي تعترض اي تحقيق للديمقراطية المباشرة في المجتمعات الحديثة نفسها وليس فقط في المجتمعات المتخلفة عنها.

** اقول الآلية الجماهيرية (او آلية مماثلة) لأن هذه الآلية توفر بشكل منظم، من حيث البنية النظرية، الشروط الاساسية الضرورية لممارسة وتطبيق الديمقراطية المباشرة، فهذه الاخيرة تحتاج كي يمكن ان تصبح وأن تكون ممكنة عملياً الى آلية توفر ما يلي:

وحدات اساسية تتمحور عليها، وتكون ذات حجم صغير يسمح بالمناقشة المباشرة والحوار العقلاني، أن تكون كل وحدة من هذه الوحدات ممثلة لجميع المواطنين وملتقى عاماً لهم كلهم في الدائرة الخاصة بها: ان تكون هذه الوحدات مصدر ومرجع السلطة، كل السلطة، فلا ينافسها في ذلك او ينحرف عنها اي تشكيل آخر: ان تكون السلطة منظمة من تحت الى فوق فيكون كل من يمثل هذه السلطة خارج هذه الوحدات الأساسية مسؤولاً تماماً أمامها: ان تؤمن تناوب المنفذين لإرادة هذه الوحدات والمسؤولين الإداريين عنها، فلا تفسدهم ممارسة هذه المسؤوليات التنفيذية والادارية. الآلية الجماهيرية تحقق هذه الشروط كبنية نظرية، ولهذا اقول بأن الديمقراطية المباشرة تعني آلية مماثلة لها، إنها قد تحسن هنا وهناك في بعض الجوانب، ولكن يجب عليها، إن صحت كآلية لديمقراطية مباشرة، أن توفر بنية مماثلة.

*** هذا الوعي أو التجاوز الذاتي يصبح في بعض الاوضاع متعباً الى درجة تدفع الانسان الى الهروب منه في شكل ما. إن - روكانتان - في قصة سارتر «الغثيان» يتطلع، في الواقع، الى حجر (او صخرة)، يتأمل فيه ويقول ما معناه: كم أتمنى لو كان بإمكاني ان اتخذ مكانك لساعتين فقط.. (لأن الحجر ينسجم تماماً وكلياً مع وسطه، لأنه دون أي وعي يفصل بينه وبين هذا الوسط).

السلطة، إلخ... ولهذا فإن إزالة العوامل والأوضاع التي تحرك، تشحذ الوعي، تنمي وتطور الوعي يعني، في الواقع، خلق وضع لا إنساني»(18). لهذا يمكن القول أو بالأحرى يجب القول، إن الموقع الذي ينطلق منه الفكر السياسي يجب أن يكون الديمقراطية لأن الديمقراطية تعزز وتطور الوعي أكثر من أي نظام سياسي آخر. هذا يعني، من ناحية أخرى، أن الديمقراطية التي تستطيع القيام بهذا أو الدفع به إلى أحسن أو أعلى درجة ممكنة عملياً تكون الديمقراطية المباشرة أو المشاركة لأنها تعني، أكثر من أي نموذج ديمقراطي آخر، ممارسة مستمرة لهذا الوعي، تثقيف الذهن به، تحريكه وشحذه بشكل متواصل.

هذا كان، في الواقع، أحد المقاصد الأساسية للمفكرين السياسيين الذين كانوا يدعون إليها. ولكن هذه الديمقراطية تحتاج، كي تحقق هذا القصد، إلى آلية ملائمة تستطيع ترجمتها إلى الواقع، إلى ممارسة عملية يومية، وهي تكون مثالاً عاجزاً تماماً دون هذا النوع من الآلية وتبقى بالتالي فكرة صرفة لا تتجاوز حدود الذهن.

هذا الوعي يعني حتمية النقد لأي واقع يعيش فيه الإنسان لأنه يعني تلك القدرة على الوقوف خارج هذا الواقع وتقييمه وكأنه ليس جزءاً منه. هذا يعني، كما رأينا في قسم تفسير فكرة المجتمع الجديد، أن الإنسان يصبح موضوعاً لذاته، وبالتالي كائناً يتجاوز ذاته(19). جوهر هذا التجاوز، كما كتب كثير من الفلاسفة والمفكرين، هو الجديد، هو أن يظهر دائماً كشيء فريد، دون مثيل. هذا الولع المتكرر بالجديد يعبر عن رغبة «الروح الإنساني» الدائمة في المغامرة، في صنع ذاته، في تكوين أو إعادة واقعه، في الكشف عن طاقاته وتحديد إمكاناته، في مفاجأة ذاته والآخرين. إنه ميل يؤكد حاجة الإنسان التاريخية العميقة إلى مقاصد جديدة، إلى التعبير عن فرادته، إلى تمييز ذاته، إلى طرق جديدة في تحقيق هذه الذات. ولكن هذه الخاصية الإنسانية تحتاج، كي تعمل تماماً وبحرية، إلى مجتمع منفتح يعزز عملها ويساندها لأن المجتمع المنغلق يشل هذا العمل ويخنق أساساً إمكاناته. المجتمع الذي يقوم على ديمقراطية مباشرة يكون بالتالي المجتمع الأكثر ملاءمة لهذا العمل لأن هذه الديمقراطية تعزز حركته يومياً. ولكن كي يمكن لهذه الديمقراطية أن تؤكد وجودها كواقع، كتجربة عملية حية، فإنها تحتاج - وهذ بديهي - إلى آلية منظمة تستطيع بها إحداث هذا التحول.

عندما أعلن أوغست كونت عن «الإنسانية» كبديل يحل محل الله، فإنه لم يكن يعني الإنسان كواقع حي، بل أنبل الأعمال التي استطاع الإنسان القيام بها، أعلى المستويات التي تمكن من بلوغها. في هذا كان كونت يعبر بشكل رائع عن خاصية الإنسان ككائن يتجاوز ذاته، أو على الأقل ككائن كان يقوم بذلك حتى الآن. ولكن كونت اعتقد، من ناحية أخرى، مع آخرين قليلين، دوركهايم مثلاً، أن من الممكن الوصول إلى معرفة علمية متكاملة وكاملة. ولكن كثيرين آخرين قالوا بالعكس، وأكدوا، ماكس ڤابر، مثلاً، أن التاريخ وعلم الاجتماع يمكن أن يكونا كاملين فقط إن بلغ التطور الاجتماعي نهايته، وإن خسرت أو استنفدت الإنسانية قدرتها الخلاقة كلها. عندئذ فقط يمكن لعلم المنجزات الإنسانية أن يكون نهائياً(20). فالإيديولوجية أو المعرفة العلمية قد تعني سيطرة متزايدة على الواقع والتاريخ، ولكنها سيطرة لا يمكن أن

تكون تامة، لأن الإيديولوجية أو المعرفة لا يمكن أن تكون تامة. فكلتاهما تخضعان للأسئلة، والتساؤلات والقضايا التي يثيرها العلم والفسلفة ويطرحها الباحث العلمي، الفيلسوف، والتاريخ نفسه في جدليته المتحولة. هذا يؤكد بشكل إضافي أن تكامل عمل الخاصية الإنسانية الذي أشرنا إليه يتطلب الديمقراطية المباشرة وآلية تجعلها ممكنة.

إن محك الحكومات، والأنظمة السياسية هو «خير وسعادة الشعب، والشكل السياسي الذي يفضل هو الذي يعطي الإمكانات الإنسانية أوسع المجالات والتحفيز الأكثر استمراراً(21). الفرد المستقل الذي لا يشكل جزءاً من أية كومونيته (Community) كان بالنسبة لأثينا القديمة فرداً معزولاً عن السيرورة التي تشكل الشخصية (paideia) والتي جعلها الأثينيون واجباً من أهم واجبات السياسة التربوية. فالمواطنة الحقيقية والسياسة كانتا تفترضان التكوين المستمر للشخصية، التعليم والشعور النامي بالمسؤولية العامة. فالسياسة كانت تعني بكلمة أخرى «التزاماً بكومونيته إنسانية يقودها عمل المعرفة، والتدريب والاختبار، أو بكلمة مختصرة، التربية السياسية التي تتكون في مجرى المشاركة السياسية، وليس بالطاعة المؤسساتية»(22). لهذا ليس من الغريب أن تكون الديمقراطية الأثينية أول ديمقراطية مباشرة منظمة في التاريخ. إن فلسفة تقول بمبدأ كهذا المبدأ تحتاج إلى ديمقراطية كهذه لأنها الديمقراطية الوحيدة التي يمكن أن تعبر عنه بشكل صحيح. ولكن الآلية التي اعتمدت عليها كانت من النوع الذي يستحيل في مجتمع معقد وكبير. لهذا فإن هذه الديمقراطية تحتاج إلى آلية من هذا النوع كي تصبح ممكنة عملياً.

روسو كان، على الرغم من انشغاله بأهمية المشاعر وأثرها السلبي على العقل يؤكد، مثل الديمقراطية اليونانية، على أهميته ودوره كأداة يحتاج الفرد إلى تنميتها بغية سيادة وضبط هذه المشاعر. لهذا لم يكن من الغريب أن يكون، من هذه الزاوية، الداعية الحديث الأول لها. فهذه الديمقراطية لم تكن تتناقض مع هذا العقل، بل توفر وسطاً ملائماً لتنميته، وتجربة يتدرب المواطن فيها على استخدامه. «روسو كان يرتاب بالمشاعر الحادة، هذا إن لم نقل بالمشاعر العادية. إنه أكد على الحاجة إلى لجام قوي للسيطرة عليها كي لا تسيطر على الإنسان. الضمير كان هذا اللجام.

ولكن هذا الضمير يحتاج إلى العقل كي يقوده... الاثنان يسيران يداً بيد في فكر روسو. في «أميل» كان المدرس يلقن تلميذه بأن الإنسان الفاضل هو إنسان قادر بأن يسود مشاعره، لأنه دون هذه السيطرة على هذه المشاعر لا يستطيع أن يعمل وفق عقله، وفق ضميره»(23).

هنا تجدر الإشارة أن ما يميز الجماهيرية ويساعدها كبنية نظرية في تعزيز هذا الاتجاه إلى الديمقراطية المباشرة كتجربة عملية تطور وتنمي في جدلية ممارستها ما يحتاج إليه مواطنها من عقلانية وعقل نقدي هو ما أشرنا إليه من توكيد هذه البنية المركز على الأهمية الرئيسية، بل الأولوية، التي تضعها على الآلية المنظمة لها. هذا شيء يبرزها بين المذاهب السياسية الحديثة التي رجعنا إليها. فهذه المذاهب باستثناء الليبرالية تدل كما رأينا، على درجة من الغموض حول الآلية لتي يجب الاعتماد عليها، لأنها كانت تؤكد في نفس الوقت على

آليات مختلفة. هذا لا يعني طبعاً ظاهرة شاذة، وهو يعود إلى أسباب موضوعية تفسره وتجعله في بعض الأحيان ظاهرة «طبيعية». فهذه المذاهب كانت تتكلم، مثلاً، عن الحياة السياسية بشكل عام وعن أطوارها التاريخية. وهذا كان يعني في نفس الوقت آليات مختلفة ترتبط بهذه الأطوار وبما توحي به من تنظيم مختلف لفكرة المجتمع الجديد. هذه المذاهب كانت تتكلم في نفس الوقت عن آليات (قوى واتجاهات تاريخية) توجه إلى إسقاط النظام القديم، آليات أخرى تسقط هذا النظام، آليات تنظم النظام السياسي الانتقالي الجديد، وآليات ـ ضمنية غالباً ـ تنظم فكرة المجتمع الجديد نفسه. هذا ليس نقصاً في ذاته، وهو ضروري لأية نظرية تدرس حركة الحياة السياسية بشكل عام، ولكنه يصبح مصدر درجة ما من البلبلة عندما لا تنظم هذه الآلية في ضوء وظائفها ووفقاً لها. الجماهيرية لا تعرف هذا القدر من الغموض، فالآلية الأساسية هي الآلية المنظمة لفكرة المجتمع الجديد، مجتمع الديمقراطية المباشرة، وهي تركز عليها كنظرية وتجربة.

في التمثيل على هذا الغموض أو التناقض يمكن الإشارة العابرة إلى ما نجده في هذه المذاهب من توكيد على الجماهير وأولويتها من ناحية، وعلى دور أقلية أو نخبة طليعية (من المثقفين عادة) توجه وتقود هذه الجماهير إلى المجتمع الجديد، وتثقفها بالوعي الذي تحتاج إليه في تحركها نحو هذا القصد من ناحية أخرى*. هذا التناقض (الذي أشرت إليه في سياق سابق) موجود بشكل بارز ومتكرر فيها. إن جميع الذين قالوا بفكرة المجتمع الجديد، من روسو واليعقوبية والبابوفية في القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا، كانوا باستثناء اليسار الجديد والجماهيرية، ينتهون مباشرة أو غير مباشرة إلى هذه النتيجة رغم المواقع والمبادىء الديمقراطية والتحررية التي ينطلقون منها ويدعون إليها. حتى الفوضوية كانت تكشف عن هذا التناقض؛ «إن باكونين»، مثلاً، «أراد تحويل الأممية إلى هيئة أركان ثورية مكونة من حفنة من المتآمرين المخلصين له». إن هدفه كان وضع مقاليد الثورة في يد نخبة من الثوريين المهنيين وليس في حزب من الجماهير. نيقولاي شيرينشيفسكي وصف هذا «الثوري المهني» في قصة اجتماعية حول المستقبل بعنوان «ما العمل؟»... على أنه فرد من الأنتيليجنسيا. إنه كتب هذه القصة في الستينات من القرن الماضي، ولهذا لا يمكن أن يكون قد مارس أثراً على باكونين** الذي كانت أفكاره قد تكونت في ذلك الوقت(24).

النظرية الجماهيرية لا تعرف هذا النوع من التناقض بين توكيد على دور الجماهير وأولويتها، من ناحية، وعلى دور الأنتيليجنسيا وأولويتها، من ناحية أخرى، وهو تناقض كان يعني، في الواقع، الأولوية الثانية، أولوية الأنتيليجنسيا. فهي ـ على الرغم من دور تحريضي معين تعطيه لما تسميه باللجان الثورية ـ واضحة كل الوضوح في موقفها الأساسي الذي يقول

---

* في كتاب «المثقفون والثورة» عالجت هذه الناحية بدرجة كافية وقدمت عليها أدلة وافرة. القارىء الذي يريد متابعة الموضوع يستطيع الرجوع اليه.

** هنا تجدر الإشارة ان موقف باكونين هذا ولد آنذاك صراعاً حاداً مع ماركس، ولكن رغم ذلك، فإن هذا الغموض او التناقض الذي أشرت اليه يعيد ذاته في الماركسية نفسها. اللينينية التي كانت تعني، فيما تعنيه، نظرية خاصة تقول بأولوية الإنتيليجنسيا وضرورة هذه الأولوية، لم تكن تتنكر لماركس في ذلك، بل كانت تمثل إعادة صياغة لما تدل عليه كتاباته نفسها.

بأن الجماهير هي مصدر ومرجع السلطة، وتعلن عن ثقة تامة بقدرتها بأن تكون مسؤولة تماماً عن عملها كمصدر ومرجع للسلطة، وبأن تمارس بجدارة تامة مسؤولياتها كقاعدة ومنظم للديمقراطية. لقد قيل إن الليبرالية هي دكتاتورية طبقة، وإن الشيوعية هي دكتاتورية حزب، ونحن إن أردنا استخدام عبارة مماثلة على الجماهيرية، يمكن أن نقول بأنها «دكتاتورية» الجماهير أو إرادة الجماهير التي يتم الوصول إليها عن طريق الآلية الجماهيرية للديمقراطية المباشرة. القذافي يضع ثقة كبيرة في إمكانات الجماهير، وقدرة المؤسسات السياسية أو بالأحرى بمؤسسة معينة هي الآلية الجماهيرية المنظمة للديمقراطية المباشرة. إنها ثقة تشكل في الواقع امتداداً آخر لاتجاه حديث بدأ مع روسو وفلسفة التنوير. إن صنع القرار الديمقراطي المباشر يحل في الآلية الجماهيرية محل الحزب في الشيوعية أو في الدول الاشتراكية التي كان يفترض بها أن تكون دولاً انتقالية إلى المجتمع الشيوعي، ومحل الحكومات أو المجالس التمثيلية في الديمقراطية الليبرالية. بما أن صنع هذا القرار الديمقراطي يمتد في هذه الآلية الجماهيرية إلى مستويات المجتمع ككل، فإنه يعني زوال الفاصل بين السياسة أو الدولة وبين المجتمع. هذا يرتبط طبعاً بممارسة فعالة له في مرحلة انتقالية تخلق الأوضاع الجديدة الملائمة التي تحقق هذا الزوال وتكرسه.

مرة أخرى، الدرجة التي يمكن لآلية كهذه أن تتحقق بها ترتبط بتكوين المجتمع الذي يتحدث فيه، تكوين أو نوعية الحركة والكوادر القيادية التي تمثلها، والأوضاع التاريخية التي تظهر فيها.

الليبرالية والماركسية كانتا، ولا شك، أهم المذاهب السياسية الحديثة. ولكن الحزب فشل بأن يكون الأداة الديمقراطية التي أرادتها له الماركسية وخصوصاً اللينينية، الأداة التي يتم بها أيضاً الانتقال عبر دكتاتورية البروليتاريا إلى المجتمع الشيوعي، مجتمع الديمقراطية المباشرة، المجتمع الذي لا يمكن أن يكون دون هذه الديمقراطية. الآلية الليبرالية، فشلت هي الأخرى كمذهب سياسي في تحقيق المقاصد الديمقراطية التي ارتبطت بها والمجتمع الذي تطلعت إليه فأصبح الفكر السياسي الليبرالي نفسه يتكلم عن الأزمة أو حالة الانحطاط التي تواجهها. تصحيح الوضع يفترض قيام أوضاع جديدة، موضوعية وذاتية، تدفع نحو طور ديمقراطي جديد. إن صح هذا الطور كطور ديمقراطي فإنه يمكن أن يكون طور الديمقراطية المباشرة أو بالأحرى لا يمكن أن يكون سوى هذه الديمقراطية. طور كهذا يحتاج عندئذ، كما أشرنا سابقاً، إلى آلية تنظمه، وهذه الآلية يجب أن تكون آلية مماثلة للآلية الجماهيرية ليس فقط من حيث البنية الأساسية، بل من حيث الإيمان الأساسي بالجماهير. ديمقراطية كهذه غير ممكنة دون إيمان كهذا. في مكان آخر أشرت إلى عبارة پيريكليس الكبيرة التي تقول «على الرغم من أن عدداً قليلاً يستطيع خلق سياسة جديدة، فإننا كلنا نستطيع تقييمها والحكم عليها». النظرية الجماهيرية، تعبر عملياً عن هذا القول، ولكن مع إضافة مهمة وهي أنها تقول أيضاً إن الجماهير نفسها تستطيع خلق سياسة جديدة وليس فقط تقييم سياسة كهذه.

هذا التوكيد الواضح على أولوية الجماهير وإمكاناتها الخلاقة في ممارسة مسؤوليات الديمقراطية المباشرة يرتبط بقدر ما على الأرجح بالوحدات الصغيرة (المؤتمرات الشعبية) التي تشكل القواعد الأساسية التي تقوم عليها وفيها بنية الآلية الجماهيرية. فهذا الحجم

الصغير يضع المواطن مباشرة أمام هذه المسؤوليات، وجهاً لوجه معها لا يستطيع تجنبها والهروب منها في الحجم الكبير الذي يسهل له «الاختفاء» فيه. لهذا فإن عمل الآلية في وحدات كهذه يعلن في ذاته عن ضرورة هذا الإيمان، ويكشف في نفس الوقت عن وجوده، لأنه دون هذا الإيمان تخسر هذه الوحدات الأرضية التي تبررها وتضفي عليها حتى الشرعية التي تحتاج إليها.

إن إيمان روسو بالشعب كسلطة تشريعية وبقدرته على ممارسة الديمقراطية المباشرة لم يكن يعتمد على العاطفة والشعور اللاعقلاني، بل على قناعة «عقلانية» بأن الشعب يشكل ككل السلطة الوحيدة في الدولة التي لا تنشغل بالانحراف بها عن مقاصدها الصحيحة وجرها إلى خدمة غايات محلية وأنانية. فالمصلحة العامة أو الالتزام بها «يزيد» كما يكتب، «بقدر ما يقل عدد الجماعة التي يعمل فيها... وهذا دليل قاطع بأن الإرادة الأكثر شمولية تكون دائماً أيضاً الأكثر عدالة»(25). أكتون يعبر عن مفهوم مماثل يختصر مفهوم روسو بدقة ووضوح عندما يكتب «إن شعور الجماهير العفوي والدائم حول قضايا مهمة لها كلها يكون ولا شك صحيحاً. فالجماهير لا تحكم بالانطلاق من نظريات بل من وقائع. فالجماهير هي التي تتناقض مع الفرد الذي يتأثر بدوافع شخصية، ضيقة، أنانية ويخضع بسهولة لنظريات المصلحة الخاصة بدلاً من المصلحة العامة»(26).

الوحدات الصغيرة المماثلة للمؤتمرات الشعبية الأساسية التي تقوم عليها الآلية الجماهيرة تشجع الأعضاء بحجمها ذاته على الاهتمام بالقضايا التي تواجهها والانشغال بدراستها، على التعارف الشخصي الذي يعزز هذا الاهتمام والتعاون في مواجهة ومعالجة القضايا التي ينشغل بها. صنع القرار الديمقراطي في إطار الديمقراطية المباشرة يتطلب علاقات مباشرة بين المشاركين فيه ويفترض بالتالي أن تكون الوحدات التي يحدث فيها وتكون مسؤولة عنه وحدات صغيرة تسمح بعلاقات كهذه. لهذا إن أرادت الديمقراطية اللامركزية أو المشاركة أن تكون عملية وتتحول إلى واقع فعلي وجب عليها، كما يكتب بينيلو، أحد كبار دعاتها، أن تمارس ذاتها في إطار علاقات شخصية، أي علاقات «وجه - إلى - وجه» تسمح بالمناقشة المباشرة الحرة، أي في دائرة صغيرة تسمح بالاتصال والتعارف الشخصي، وبتفاعل إنساني قوي بين المشاركين(27).

الآلية الجماهيرية توفر هذه الوحدات الصغيرة، التي ترتبط بها الديمقراطية المباشرة في وجودها ذاته، وذلك في المؤتمرات الشعبية الأساسية التي تعني دوائر ومجموعات صغيرة تعبر فيها الجماهير عن إرادتها، ويفترض بها من حيث البنية النظرية التي تعمل في إطارها (النظرية الجماهيرية) أن تشجع بحجمها ذاته - بالإضافة إلى عناصر أخرى - على اتخاذ مواقف واتجاهات مختلفة ومتنافسة في مجرى الحوار الذي تصدر عنه قرارات المؤتمر وتتكون فيه إرادة عامة حول القضايا والمشاكل التي تواجهها. إنها من حيث المبدأ تؤمن للآلية الجماهيرية الأوضاع المؤاتية التي تحتاج إليها كآلية عملية للديمقراطية المباشرة. فهذه الآلية تعني كآلية لهذه الديمقراطية، أوضاع تغذيها وتساعد على صياغتها وتكوينها بنية المناقشات العامة في هذه المؤتمرات وما تفترضه من مقاييس عقلانية وموضوعية كي تكون مقنعة تكوّن

مدرسة سياسية تستطيع أن تطور مع الوقت المستوى السياسي والفكري والعقل النقدي العام، وأن تساعد على إبراز وتقديم الذين يكشفون عن استعدادات وإمكانات خاصة في هذا المجال.

كثيرون من الذين يمثلون كافة الاتجاهات الإيديولوجية والسياسية تكلموا مباشرة عن جمود وانفعالية الجماهير أو أكثرية الناس أو عما يعني في الواقع ذلك. الأسباب التي تعود إليها هذه الظاهرة كانت عديدة ومختلفة بالنسبة لهؤلاء، وهي تخرج عن نطاق الدراسة الحالية. ولكن من الممكن القول إن عدداً كبيراً من هؤلاء فسروا ذلك كنتيجة تترتب، جزئياً على الأقل، على بنية المجتمع الحديث البيروقراطية. ماكس فابر الذي كان من رواد هذا التفسير في بداية القرن العشرين كتب، في الواقع، بأن هذا المجتمع يتجه نحو «دكتاتورية بيروقراطية» وليس «دكتاتورية بروليتارية»، وأن الخوف هو من الأولى وليس من الثانية. «البقرطة مشكلة في كل مجتمع معقد، والخوف من البيروقراطية كطبقة إدارية جديدة في المجتمع ككل وداخل كل تنظيم كبير كان يعذب آمال الكتاب الطوباويين والاشتراكيين»(28). هذه البقرطة تعني أن معظم الناس في المجتمع البيروقراطي الحديث يكشفون عن هذا الجمود والانفعالية لأن الفرص والأوضاع الصحيحة المناسبة للمشاركة الفعالة في الحياة والمؤسسات الحديثة المعقدة لا تتوفر لهم، وبالتالي فإنهم لا يملكون القوة أو المؤهلات الكافية التي تجعل مشاركة كهذه ممكنة أو ذات قيمة.

الآلية الجماهيرية التي تجد قواعدها الأساسية في وحدات صغيرة يمكن فيها، إن صحت أوضاعها، إجراء نقاش حر وعقلاني ومسؤول، وتلقي مباشرة على جماهير الناس مسؤولية حكم ذاتها بذاتها توفر الأوضاع الضرورية الأولى نحو معالجة هذا النقص، والمجال الملائم الذي يمكن فيه لهذه الجماهير أن تتحرر من هذا الجمود والانفعالية العاطفية. النقد الحديث للديمقراطية كان يضيف، علاوة على ذلك، بأن هذه الديمقراطية نفسها عاجزة عن أن تكشف، كما يفترض بها، عن إمكانات وطاقات المواطن وتنميتها، ويرى أن من الأحسن والأقرب إلى الواقع إدراك الديمقراطية كآلية أساسية في تأمين قيادة سياسية وفعالة وليس كآلية تشكل أساساً ضرورياً أو صحيحاً لتطور محتمل لجميع المواطنين. الديمقراطية المباشرة أو المشاركة تعني العكس تماماً لأن وجودها نفسه، طبيعتها نفسها تعني آلية من هذا النوع الأخير. الآلية الجماهيرية أو آلية مماثلة تكون بالتالي ضرورية لهذه الديمقراطية في تحقيق هذا القصد أو بالأحرى مستويات مختلفة منه، وذلك وفق الأوضاع الموضوعية والذاتية المختلفة التي يمكن لها أن تعمل فيها في المجتمع الذي يختار بأن يحقق هذه الديمقراطية كنموذج له.

الديمقراطية المباشرة تعني في معناها، في طبيعة تكوينها ذاته، آلية مماثلة لهذه الآلية تستطيع أن تنتقل بها إلى حياة سياسية عملية. ولكن كي تصح هذه الحياة فتكون حياة حية فعالة في تحقيق إمكاناتها ومقاصدها كنموذج ديمقراطي جديد، فإنها تحتاج إلى تلك الأوضاع الموضوعية والذاتية التي أشرت إليها كأوضاع ضرورية لها، ومنها الاستعدادات النفسية والأخلاقية والعقلانية النقدية التي تعتمد عليها. هذه الأوضاع لا تتوفر للآلية الجماهيرية في المجتمع العربي الذي تعمل حالياً فيه. إنها ابتدأت بالظهور في المجتمع

الصناعي المتقدم، ولهذا ليس من قبيل المصادفة أن نجد بأن الفكر السياسي الحديث أخذ يفرز بشكل خاص في هذا المجتمع النظريات والاتجاهات الفكرية والسياسية، التي تنشغل مباشرة بالديمقراطية المشاركة أو المباشرة، وتدعو إليها على نطاق واسع، ولكن هذه الأوضاع لم تتكامل لها أساسياً، كما يبدو، حتى في هذا المجتمع، ولهذا نرى أن دعاتها والمنظرين لها أو المفكرين الذين ينظرون إليها كتطور موضوعي محتمل، يتطلعون أساسياً أو في أحيان كثيرة إلى مجتمع ما - بعد - الصناعي كالمجتمع الذي يخلق، في الواقع، التطورات الموضوعية والتحولات الذاتية التي تجعلها ممكنة أو ضرورية*.

الوحدات الصغيرة التي أشرت إليها توفر لنا مثالاً على ذلك. فالعلاقة المباشرة بوحدات كهذه علاقة ضرورية، وهي تعتمد بوجودها ذاته واحتمال تحولها إلى حياة سياسية جديدة على وجود هذه الوحدات التي تشكل حجر الزاوية والقواعد الأساسية لبنيتها، البنية التي تستحيل كديمقراطية مباشرة دونها. المجتمعات المتخلفة أي ما - قبل - صناعية، لا تحتاج إليها في شكل اجتماعي، نفسي أو إيديولوجي، وذلك لأنها تقوم على وحدات أخرى مماثلة تنظم حياتها وولاءاتها وانتماءاتها وهي العائلة، القبيلة، والمحلة، الطائفة أو الطبقة في بعض الأحيان، ولكن المجتمعات الصناعية المتقدمة، وبشكل خاص ما بعد - الصناعية، تحتاج إلى هذه الوحدات حاجة ماسة وملحة نتيجة الأوضاع الموضوعية والذاتية الجديدة التي تواجهها وفي طليعتها ما أشرت إليه في سياق آخر سابق وهو حالة التذرر الاجتماعي والنفسي العميقة والممتدة الأبعاد التي تعينها، وما يترتب على ذلك من نتائج. لهذا ليس من الغريب أن نجد بأن الفكر السياسي الحالي، أو في العقود الثلاثة الأخيرة، الذي ينشغل بموضوع الديمقراطية المباشرة أو أزمة الآلية الليبرالية السائدة ينشغل أيضاً باستمرار بمسألة هذه الوحدات كمخرج من الأزمة، كضرورة للديمقراطية المباشرة، أو كتطور أخذ يفرض ذاته، وبالتالي يدفع إلى هذه الديمقراطية كنتيجة تترتب عليه وتنظمه.

هذا الفكر يؤكد، فيما يؤكد عليه، أن أية سيطرة حقيقية على مجرى الأحداث والحياة اليومية في المجتمع الصناعي المتقدم يمكن أن تتحقق فقط عندما تتوفر الأوضاع الملائمة أو الفرصة للفرد بأن يشارك في صنع القرار السياسي.

بعد أن يحلل طبيعة وأسباب أزمة أو انهيار دولة الخدمات الاجتماعية الغربية أو الدولة الليبرالية، يتساءل روزانقلون «ما هو العلاج؟»، ثم يجيب بأن «ليس هناك من طريقة أخرى ممكنة سوى تقريب المجتمع من ذاته. فهذا المجتمع يجب أن ينظم بشكل أكثر كثافة، أي تكثير الأمكنة المتوسطة ذات التكوين الاجتماعي، وإعادة دمج الأفراد في شبكات من الوحدات المباشرة». هذه الوحدات يجب بالتالي أن تكون ذات حجم صغير يسمح بهذه العلاقات

* في كتاب «أطوار الحياة السياسية التاريخية، الذي أشرت اليه سابقاً، سأقدم عرضاً تحليلياً جامعاً لهذه التحولات والتطورات التي تدفع حالياً في اتجاه الديمقراطية المباشرة والتي يمكن لها ان تخلق طوراً سياسياً تاريخياً جديداً هو طور الديمقراطية المباشرة. الآلية الجماهيرية تجد بالتالي مكانها في ذلك المجتمع، المجتمع الصناعي المتقدم، او المجتمع ما بعد الصناعي وليس في مجتمع متخلف عنه تماماً، لهذا يمكن القول إن الجماهيرية تقدمت كثيرا على زمانها الخاص ليس فقط لأن الأوضاع الموضوعية والذاتية التي تحتاج اليها يمكن ان تتوفر في ذلك المجتمع فقط، بل لأنها ظهرت في مجتمع يتناقض أساسياً ومن جميع جوانبه مع هذه الاوضاع.

والمسؤوليات المباشرة التي تعنيها الديمقراطية المباشرة(29). لهذا نجد أن «الفكرة القائلة بأن «الصغير جميل» كسبت استجابة واسعة النطاق في الستينات، وقد حدث نتيجة لذلك اهتمام كبير في لامركزة المؤسسات السياسية والاقتصادية وخصوصاً في المصانع»(30)، وذلك لأن تطورات المجتمع الصناعي المتقدم ولدت قناعة عامة في اليسار الجديد وأوساط فكرية علمية وتقدمية عديدة بأن هذا «الصغير» هو المخرج الذي يمكن فيه أن يسترجع المواطن سيادته على نفسه وتحقيق شكل من أشكال الديمقراطية المشاركة أو المباشرة التي يستطيع بها ممارسة هذه السيادة على وسطه. «إن توفر الفرصة لمشاركة ديمقراطية واسعة في مجالات كمجال العمل، مثلاً، يستطيع أن يحول جذرياً إطار السياسة العامة، لأن الأفراد يجدون في مجالات كهذه إمكانات عديدة تساعدهم على دراسة القضايا الأساسية التي تواجه مجتمعهم وبذلك يحققون قدرة أحسن في إدراك القضايا القومية والحكم عليها»(31). في كلامه عن هذا المبدأ في تحقيق الحكم الذاتي (الديمقراطية المشاركة أو المباشرة التي تمثله) في الديمقراطية الاقتصادية، يكتب داهل أن «مثال المدينة السياسية يصبح من هذا المنظور مكان العمل أو المصنع، والمشروع الاقتصادي يصبح المكان الذي تتحقق فيه رؤيا روسو للمجتمع السياسي كما عبر عنه في العقد الاجتماعي»(32). ولكن إن كانت الديمقراطية المباشرة سياسية أيضاً وليس فقط اقتصادية، تمتد إلى المجتمع ككل ولا تقتصر على المصنع، وجب بالتالي تكوين وحدات صغيرة مماثلة يمكن لهذه المشاركة أن تحدث عملياً فيها في جميع مجالات هذا المجتمع. دون وحدات صغيرة من هذا النوع، ودون تحديد للعلاقات التي تربط بينها وتنظمها في بنية مترابطة لا يمكن للآلية التي تزعم تحقيقها أن تكون صالحة لها.

إن كانت الديمقراطية تعني حقاً سيادة الشعب، وحكم الشعب لنفسه، فإنها تعني عقلانياً ممارسة ديمقراطية لا تفصل بأي شكل كان بين الشعب وبين هذه السيادة. هذا يعني في دوره ديمقراطية مباشرة لا يمكن أن تتحقق تماماً في أي نموذج ديمقراطي آخر. هذا ما أدركته الديمقراطية سابقاً، من ديمقراطية أثينا القديمة إلى ديمقراطية روسو ومن ديمقراطية سويسرا التقليدية إلى ديمقراطية المستوطنات الأمريكية في شمال أمريكا. ولكن هذه الديمقراطيات لم تكن تملك آلية تنظم الوحدات الصغيرة التي تتكون منها وتقوم عليها. «كلا المنطق والتجربة يشيران بأن تحقيق اهتمام مشترك حقيقي في جماعة صغيرة يكون أسهل مما يمكن أن يكون عليه في جماعة كبيرة. إن ممارسة اللامركزية على مستوى المكان المحلي (الحي أو المحلة) قد لا تزيد إمكانات المواطنين في حماية أنفسهم ضد آخرين، ولكنها تجعل من الممكن لهم تذوق مسرات ومخاطر العمل للمصلحة المشتركة»(33).

ما يحدث باستمرار في الديمقراطية الليبرالية الغربية من استفتاء أو استطلاع رأي الناس حول ما يشعرون به تجاه مشاركتهم في الحياة السياسية يخرج، في الواقع، عن الموضوع الأساسي، «وذلك لأن المسألة الأساسية هي قدرة الناس على استخدام الآلية الانتخابية في تحقيق مقاصدهم السياسية، أو الآلية التي يمكن بها للناس الشعور بأنهم قادرون على تحقيق هذه المقاصد. المشاعر والقيم العامة قد تكون ضرورية، ولكن دورها يحتل مكانة ثانوية بالنسبة للآلية»(34). المجتمع الصناعي المتقدم تقدم بعيداً في تدمير الوحدات الوسطيّة التي

تربط بين الفرد والمجتمع، وقد أصبحت الحاجة إلى وحدات جديدة من هذا النوع حاجة ملحة ينبه إليها باستمرار الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث. «إن العالم الوسطي من الأشياء المصنوعة من قبل الإنسان يهدد بالزوال في المجتمعات التي تقوم على الإنتاج الجملي (Mass production) وعلى الاستهلاك الجملي. إننا محاطون ولا شك بأشياء من صنع الإنسان، ولكن هذه الأشياء لم تعد قادرة بأن تتوسط بفاعلية بين العالم الذاتي والعالم الخارجي»(35). لهذا فإن الفرد يحتاج إلى وحدات وسطية كهذه، وهو لا يستطيع دونها أن يتغلب على العجز أو الإغتراب السياسي الذي يشعر به. دولة الخدمات الاجتماعية الحديثة «تعني دمج الاقتصادي في الاجتماعي... وأزمتها تعود أساساً إلى طريقة هذا الدمج أكثر مما تعود إلى المبدأ الذي يقوم عليه. ما حدث كان تضخماً متزايداً في آليات الإنتاج، نمواً في البنى البيروقراطية، وتثقيلاً مطرداً في التخطيط الاجتماعي. هذا كان يعني انخفاضاً في الفاعلية النسبية. «الدولة ـ العناية الإلهية» انتهت كمبدأ توسط بين الاقتصادي والاجتماعي نتيجة العمل بعيداً جداً. الدورات التي تقيمها بين الفردي والاجتماعي أصبحت طويلة جداً. وبهذا كان من الضروري خلق الوحدات الصغيرة المتوسطة بينهما بشكل مكثف جداً»(36).

بعد أن يكتب غرايدر ـ من جوانب مختلفة ـ عن انحطاط الآلية الديمقراطية الليبرالية في مختلف المؤسسات التي تعمل فيها، يخلص إلى القول بأن «السياسة تبدأ في العلاقات الشخصية، وأنها دون هذا الأساس تتحول عادة إلى استخدام فارغ من قبل قلة بعيدة. فعندما يتكلم الناس بعضهم الى بعض، يتجادلون ويتفقون ويكونون الثقة فيما بينهم، عندئذ فقط يصلون بشكل أكيد موثوق إلى ممارسة سلطتهم السياسية»(37). ولكن كي يمكن خلق هذه «العلاقات الشخصية» يجب خلق وحدات صغيرة يمكن أن تتحقق فيها وهذا يعني أن غرايدر يقول بكلمة أخرى، أن التصحيح الوحيد الممكن لسقوط هذه الآلية هو خلق هذه الوحدات*.

رالز، وهو من أهم فسلافة الليبرالية المحدثة، يكتب أنه من الضروري تقسيم المجتمع، تجزيئه إلى عدد كبير من «الجماعات ـ المراجع» (reference-groups) التي يمكن تجاهل الفروق في داخلها لأنها تكون صغيرة الحجم ويمكن لآليات العدالة أن تكون واضحة فيها(38). ونوزيك، فيلسوف آخر كبير لهذه الليبرالية، يكتب أيضاً في نفس الاتجاه ويتخذ موقفاً مماثلاً(39). هذا هو، في الواقع الحل الذي يتجه إليه في كثير من الأحيان الذين يتكلمون عن أزمة أو سقوط الديمقراطية الليبرالية، عن ضرورة الديمقراطية المشاركة، ولكن دون تحديد واضح لآلية تنظم ذلك وتجعله ممكناً كحياة أو ممارسة سياسية(40).

روسو يقول إن الدولة التي تكون صغيرة بالشكل الذي عينه تعني أن الحرية الحقيقية

*** لقد حدث تغيير في الآلية التي تنظم المجتمع الجماهيري كمجتمع يقوم على الديمقراطية المباشرة، ولكنه تغيير شكلي ثانوي. فالجماهيرية تقسم الآن الى 1500 وحدة ادارية او كومونة، ولقد الغيت الفروع والبلديات. أما اللجنة الشعبية العامة في الجماهيرية فإنها تتكون من 1500 عضو، وهم أمناء اللجان الشعبية في الكومونات، كل شيء آخر بقي كما كان. التعديل الجديد للآلية المنظمة قد يجد مبرراً له ويكون أكثر فاعلية في بلد لا يتجاوز عدد سكانه الاربعة ملايين، ولكن الآلية السابقة تكون في قناعتي اكثر ملاءمة بكثير لمجتمع صناعي متقدم او لمجتمع ما ـ بعد ـ الصناعي، وخصوصاً عندما ندرك ان الآلية الجماهيرية هي، كما أشرت، آلية تجد مكانها التاريخي الطبيعي في مجتمع كهذا، يمكن ان يتمخض عن طور سياسي جديد هو طور الديمقراطية المباشرة، لهذا أبقيت هذا الفصل، كما هو، حول هذه الآلية السابقة.**

تكون ممكنة، أو أن الحرية تكون أكبر مما يمكن لها أن تكون عليه في دولة أكبر. فبقدر ما يزداد حجم الدولة بقدر ما تزداد قوة الحكومة، وهذا يعني ضعفاً متزايداً للمواطن. ثم يضيف أن الدولة الكبيرة تعني أن العاصمة تغتصب حتماً السيادة الشعبية(41). بما أن اللامساواة كانت في نظر روسو، حالة تفسد كل شيء، فإن التقدم لا يكون ممكناً طالما أن هذه الحالة باقية تنظم المجتمع. ولكن بما أن هذه اللامساواة تجد جذورها في «تقسيم العمل» الذي يتسع مع اتساع المجتمع وتقدمه، فإن الإجماع الأخلاقي يكون ممكناً فقط في مجتمع صغير. ولكن المجتمع الكبير موجود، وهو يزداد تعقيداً مع نمو البنية الحضارية الحديثة، فما العمل إذن، إن نحن أردنا حقاً التوفق إلى صيغة ما يمكن بها تحقيق الديمقراطية المباشرة؟... هل يعني ذلك رفضاً أو إسقاطاً نهائياً لمبدأ الديمقراطية المباشرة، وأنه يجب بالتالي على دعاة التحرر الإنساني التام أن ينسوا تماماً هذا المبدأ أو إمكان صيغة كهذه؟... وجود اتجاه كبير في الفكر السياسي الحديث يدفع نحو هذه الديمقراطية ويعبر عنه عدد كبيرمن المفكرين يدل بوضوح أن هذا الفكر يرفض نتيجة كهذه. الصيغة الوحيدة الممكنة التي تفرض ذاتها منطقياً وعملياً هي صيغة الوحدات المحلية الصغيرة، وضرورة الاعتماد عليها والانطلاق منها في تنظيم حياة المجتمع السياسية كديمقراطية مباشرة. ففي وحدات صغيرة من هذا النوع فقط يمكن ممارسة هذا المبدأ إن توفرت آلية صحيحة تنظم هذه الوحدات على صعيد المجتمع ككل. الآلية الجماهيرية تجد الخاصية المميزة لها هنا، في تكوين هذه الوحدات وليس فقط في الكلام عنها وفي توفير هذا النوع من الآلية لها.

إن الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع لا يستطيعان الآن التوكيد أن أزمة الديمقراطية الليبرالية السائدة حالياً أو أن جدلية المجتمع الصناعي المتقدم ستقود إلى الديمقراطية المباشرة في أحد أشكالها الممكنة، أو أن الحياة السياسية تتوجه إلى طور سياسي تاريخي جديد هو طور الديمقراطية المباشرة، لأن عقلانية هذه الحياة التاريخية تدفع إليها، أو لأن المجتمع ما ـ بعد ـ الصناعي سيتمخض عنها. توكيد كهذا يحتاج إلى دليل أمبريقي حاسم، وهو دليل لا يتوفر. لهذا كان الالتزام أو القول بالديمقراطية المباشرة ينطوي على المجازفة، ولكن مجازفة يفترضها كل عمل أو مثال كبير. كل ما يمكن قوله هو أن جدلية كل مرحلة تاريخية، كل تجربة سياسية وإيديولوجية تفرز في تناقضاتها وتراكماتها نتائج غير متوقعة وتحولات مفاجئة، وأن الأزمات والصعوبات التي يكشف عنها المجتمع الصناعي المتقدم والآلية الليبرالية التي يعمل فيها تجعل هذه المجازفة معقولة أو حتى ضرورية لأنها قد تكون المخرج المتوفر في تغيير الحياة السياسية ونقلها إلى صعيد تاريخي جديد. إنسان هذا المجتمع وخصوصاً في تحوله الآن إلى ما يسمى المجتمع ما ـ بعد ـ الصناعي (أو ما بعد ـ حديث) قد يجد أن عليه الاختيار بين هذا المخرج وبين البربرية، وأن البربرية قد تكون البديل إن هو عجز عن تحقيق هذه الديمقراطية.

نورمن براون، فيلسوف الفرويدية المحدثة، يكتب «الجيل القادم يحتاج بأن يقال له إن المعركة الحقيقية ليست المعركة السياسية، بل هي المعركة التي تلغي السياسة وتضع نهاية لها»(42). الآلية الجماهيرية هي أساسياً آلية لهذه المعركة، لأن هذه الأخيرة هي، في الواقع معركة الديمقراطية المباشرة، ولا يمكن أن تكون عملياً سوى هذه المعركة.

6 - 7

عودة إلى السياق التاريخي لفكرة المجتمع الجديد

إننا رأينا سابقاً أن فكرة المجتمع الجديد، التي ترتكز عليها المذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة كقاعدة لها، ترتبت كهذه الأخيرة على عدد من الثورات المتعاقبة المترابطة التي أحدثت تحولات تاريخية جذرية تمخضت عنها، وأن غياب هذه الفكرة ـ كما وصفت بنيتها أو العناصر الأساسية التي تتكون منها في فصل سابق ـ من الحياة السياسية في بلدان العالم الثالث كان بالتالي ظاهرة طبيعية لأنها لم تعرف هذه الثورات أو الخلفية التي دفعت في جدليتها الخاصة إليها. هذا يعني، فيما يعنيه، أن تقييم أية نظرية، ايديولوجية أو تجربة ثورية يجب، كي يكون موضوعياً وعلمياً، أن يتم في السياق الفكري، الاجتماعي أو السياسي التاريخي الذي ترتبط به أو تجد موقعها فيه، لأن كل تقييم لها خارج هذا السياق يخرج بها عن الواقع الذي تفاعلت معه، ويكون في أحسن الحالات من النوع الأخلاقي أو الميتافيزيقي. النظرية، الايديولوجية أو التجربة الثورية، تجد بالتالي قيمتها ومعناها في العلاقة التي تربطها بالسياق، في إسهام خاص قد تقوم به، أو في مقومات خاصة يمكن أن تضفي عليها هوية خاصة.

الكلام عن فكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له في الجماهيرية يدل بوضوح أنها تجد مكاناً لها في سياق هذه الفكرة الفكري رغم أنها كانت تقف خارج سياقها الاجتماعي السياسي التاريخي الخاص الذي تمخض عن المذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة التي ارتكزت عليها. هذا السياق يدل، علاوة على ذلك، أن هذا المكان يجد معنى خاصاً به لأنه يكشف، كما تدل الملاحظات التالية، عن إسهام خاص بها تخدم به هذا السياق فيما يتعلق بالآلية المنظمة للمجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة يفترض بها أن تلغي الدولة كما عرفناها حتى الآن على الأقل، هذه الملاحظات هي بشكل مركز سريع:

(*1*) ـ لقد رأينا في باب «الآلية المنظمة للمجتمع الجديد» أنه باستثناء الآلية الليبرالية ليس هناك بين المذاهب السياسية الحديثة من مذهب انشغل تماماً بصياغة آلية منظمة الجوانب والبنية لهذا المجتمع، ثم رأينا في فصل خاص أن هناك أسباباً تفسر هذا النقص.

الآلية الجماهيرية هي آلية أخرى منسقة ومتكاملة الجوانب كآلية منظمة للمجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة. هذا لا يعني طبعاً أن هذه الآلية الجماهيرية هي دون جذور أو سوابق تاريخية ولكن النظرية الجماهيرية حولت - ككل نظرية تتميز بأي معنى صحيح - هذه الجذور والسوابق * في كلٍّ مترابط، وجعلت منها بنية منظمة في إطار خاص بها. هنا، في هذا العنصر أو الأرضية المشتركة، تلتقي جميع النظريات التي تتميز بقيمة فكرية أو بهوية خاصة ما. إن كل نظرية أو مذهب جديد يتميز بهوية كهذه، من الفيزياء، إلى الفلسفة ، إلى علم النفس أو البيولوجيا؛ إلخ... يعني، كما رأينا في المقدمة، عناصر عديدة متوفرة سابقاً ينظمها المفكر في أطروحة جديدة خاصة به. إنه يعني سياقاً فكرياً تاريخياً معيناً يرجع إليه، يتمثله، ويعيد النظر فيه من زاوية معينة. ولكن هذا يعني، وخصوصاً عندما تكون الهوية الفكرية الخاصة التي تميزه واضحة، أن المفكر يتميز بحدس أو «خاصة فكرية متفوقة استطاع بها أن يدمج في شكل تركيبي جديد أفكاراً كانت في الهواء»(2). تاريخ الأفكار وجدليته يكشفان بوضوح عن هذه السيرورة التاريخية(3).

بما أن الآلية الجماهيرية هي آلية ملائمة للديمقراطية المباشرة، يمكن القول أن مصيرها يرتبط بالتالي بظهور طور سياسي تاريخي جديد يقوم على هذه الديمقراطية.

(2) - تماهي المجتمع الجديد مع هذه الآلية المنظمة له أو تقديم الآلية من حيث المبدأ على مضمون فكرة هذا المجتمع. فالآلية تأتي أولاً وهي الأساس. إنها تحدد المجتمع الجديد ولا يصح، في الواقع، الفصل بينهما، لأن هذا المجتمع يخسر وجوده لديمقراطية مباشرة دون آلية تجعل هذه الديمقراطية ممكنة.

(3) - الوحدات الصغيرة التي تقول بها وتقوم عليها الآلية الجماهيرية. قيمة هذا العنصر في بنية هذه الآلية ترتبط، في الواقع، بظهور المجتمع - بعد - الصناعي، وبالمرحلة الانتقالية من المجتمع الصناعي المتقدم إليه، لأن هذا وحده يخلق على نطاق واسع الحاجات الأساسية - اجتماعية وسياسية ونفسية - التي تدفع إلى وحدات صغيرة ما كضرورة تاريخية. وحدات كهذه تصبح مهمة جداً إن حدث تحول ما إلى شكل من أشكال الديمقراطية المباشرة. هذه ظاهرة ابتدأت، في الواقع، تؤكد ذاتها حالياً في هذا المجتمع، وخصوصاً في المجتمع الأميركي كمخرج من البيروقراطية المتزايدة اتساعاً، تعقيداً، وامتداداً في مختلف القطاعات والمؤسسات.

---

* - إننا نجد هذه الجذور والسوابق مبعثرة في تجارب ثورية عديدة، في جميع الثورات الحديثة الكبيرة. من الثورة الأميركية إلى الثورة الفرنسية، من الكومونة الباريسية إلى الثورة الروسية الشيوعية حيث كانت اللجان الثورية تبرز تلقائياً، تتخذ المبادرة الثورية وتمارس الديمقراطية المباشرة في بداية الثورة، ولكنها كانت جميعها تفشل في تثبيت وجودها. لا شك أن أسباب فشلها عديدة. ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن غياب آلية منظمة، متكاملة الجوانب، كان أحد هذه الأسباب. ثم إننا نجد هذه الجذور والسوابق في أفكار ونظريات عدد كبير من المفكرين ابتداءً من الثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر والثورة الأميركية في أواخر القرن الثامن عشر. إن توماس جافرسون، مثلاً، كان يتطلع إلى مجتمع يمارس حرية حقيقية، ورأى أن مجتمعاً كهذا يكون ممكناً فقط في إطار سلسلة أو مستويات متدرجة تتشكل من وحدات تمارس حكماً ذاتياً، وتمتد من جمهوريات الأحياء الأولية؛ إلى جمهوريات الأقضية، الأقاليم ومن ثم إلى جمهوريات الولايات، ومنها إلى الجمهورية الاتحادية وتشكل بذلك تدرجاً في السلطات(1). هنا يمكن للمؤرخ أن يتساءل إن كان توفر آلية منظمة متكاملة الجوانب لهذه المبادرات الديمقراطية المباشرة الأولى كان يمكن أن يغير النتائج فتحول هذه المبادرات إلى بنية للنظام الثوري تمتد كأساس له لمدة أطول على الأقل.

الاستمرار في الاعتماد على تنظيمات ومؤسسات كبيرة كما كانت تصنع حتى الآن الحركات والتنظيمات الديمقراطية التقليدية، حركات العمال، النقابات المختلفة، يعني أن الديمقراطية تتناقض مع ذاتها بشكل مستمر متزايد، وتلغي قصدها الأساسي وهو تكريس حرية كل فرد وتأمين الفرص الملائمة له في الكشف عن كافة إمكاناته. فإن كانت القرارات الأساسية التي تحدد حياة الناس من صنع تنظيمات ومؤسسات كبيرة تمتد امتداد المجتمع، فإن البيروقراطية المتزايدة المتكاملة الجوانب تصبح حتمية، وبقرطة الحياة في جميع مجالاتها تصبح ظاهرة يومية، وإرادة الفرد تضيع عندئذ بصرف النظر عن طبيعة النظام السياسي أو الإيديولوجي. الشكوى من هذه البنى البيروقراطية المتزايدة الاتساع والتعقيد التي أصبح الإنسان يختنق بها في المجتمع الصناعي المتقدم أصبحت، في الواقع، عامة ويومية. لهذا فإن طريق الفرد إلى توكيد وجوده وحريته وحياته الأخلاقية نفسها تحتاج كشرط أساسي لها وجود وحدات اجتماعية وسياسية صغيرة تؤطر علاقاته السياسية والاجتماعية، تكون أداة له في التعبير عن إرادته، قاعدة لقراراته ومصدراً للسيادة والسلطة.

(4) ـ الانطلاق أساساً من الجماهير * والرجوع إليها وليس من الطبقة. هذا المنطلق في تفسير تحولات التاريخ السياسية والايديولوجية، وخصوصاً في أشكالها الثورية، يشكل اختلافاً جذرياً عن التفسير الطبقي. المجال لا يتسع بأي شكل كان إلى أي تحليل اجتماعي سياسي تاريخي يقارن بين التفسيرين اللذين ظهرا بوضوح في أواسط القرن الماضي. ولكن من الممكن القول إن التجارب التاريخية دللت منذ ذلك التاريخ، وخصوصاً في القرن العشرين، على أهمية دور الجماهير المتزايد بالنسبة للطبقة. هذا واضح جداً حالياً في حركة التحول إلى المجتمع ما ـ بعد ـ الصناعي والتي يمكن أن تدفع إلى شكل ما من أشكال الديمقراطية المباشرة. هذا الموضوع ـ الرجوع إلى مفهوم الجماهير أو مفهوم الطبقة في تفسير التحولات الاجتماعية السياسية التاريخية ـ كان، في الواقع، من أهم الموضوعات التي انشغل بها الفكر الاجتماعي السياسي في القرن العشرين.

(5) ـ الآلية الجماهيرية تمتد ـ كآلية ديمقراطية مباشرة ـ إلى المجتمع ككل، إلى جميع مستوياته ومجالاته، ولا تقتصر، كآليات أخرى على مكان العمل، المصنع، أو جماعة صغيرة.

(6) ـ فكرة المجتمع الجديد الذي تعمل الجماهيرية نحوه لا تختلف كما رأينا من حيث طبيعة تكوينه الأساسية عما كانت عليه في نظريات وتجارب أخرى قالت بهذه الفكرة. فهذه كلها كانت تلتقي في صورة متماثلة أساسياً على الرغم من تمايزها في جوانب أخرى عديدة. ما يميز هذه الفكرة في النظرية الجماهيرية، ويجب التنبيه إليه في السياق الحالي، هو أنها تقترن بصورة مترابطة الجوانب، تتجنب إسرافات الطوباوية التفصيلية والدقيقة، من ناحية، وميوعة هذه الصورة وطبيعتها الفضفاضة في مذاهب أخرى. فهذه الأخيرة صاغت في معظمها نظريات قوية في تحليل بنى المجتمعات القائمة أو النظام القديم، وقدمت في كثير من الأحوال تحاليل تاريخية علمية تفرض وجودها في العقلانية التاريخية المحكمة الجوانب التي

---

* mass.

تدل على التحولات، القوى، الاتجاهات الموضوعية أو القوانين العامة التي تدفع إلى إلغاء النظام القائم وتجاوزه نحو المجتمع الجديد، ولكنها لم تقف طويلاً أو بقدر كاف عند هذا الأخير كما وقفت النظرية الجماهيرية التي تحدد بشكل منظم (systematic) البِنية التي يفترض بها تجسيد وترجمة طبيعته الأساسية العامة إلى واقع. ففي سبعمائة صفحة تقريباً (حجم صغير) تتجه هذه النظرية بشكل مركز منسق ومترابط إلى طبيعة الموضوع وتقتصر عليه دون انحراف، وبصفاء فكري يستوقف انتباه الباحث الذي قد يكون درس الموضوع في سياقه الفكري التاريخي العام *.

(7) ـ الجماهيرية هي نسبياً أطول تجربة ثورية حاولت تحقيق الديمقراطية المباشرة في العصر الحديث. ثم إن استمرارها حتى الآن يعني أن المؤسسات التي تعمل فيها وتترجمها عملياً إلى الواقع يمكن إن هي استمرت أن تكرس وجودها كتقليد لمدة أطول لأن هذا يعني أن الأجيال الجديدة التي نشأت فيها تتكون أساسياً بها، وذلك على خلاف الأجيال التي شاهدت ظهورها ورافقته وكانت قد نشأت في مؤسسات أخرى متناقضة جذرياً معها.

(8) ـ الجماهيرية هي أول تجربة من هذا النوع في التاريخ العربي، تتطلع إلى إقامة مجتمع جديد يلغي الدولة ويحقق الديمقراطية المباشرة، وترجع في ذلك إلى عقلانية ومنسقة في النظرية الجماهيرية تدعو إلى هذا القصد، وتمثل لأول مرة في هذا التاريخ فكرة المجتمع الجديد كما كشفت عنها الدراسة الحالية، وهذا بالإضافة إلى كونها التجربة الحالية الوحيدة في العالم التي تعمل على صعيد المجتمع ككل على تحقيق هذه الديمقراطية.

(9) ـ مفهوم الآلية الديمقراطية الثورية حلَّ فيها محل مفهوم الدكتاتورية الثورية العريق الجذور في الفكر الثوري الحديث، وبشكل خاص ابتداءً من بابوف في أواخر القرن الثامن عشر.

(10) ـ إنها كما أشرنا سابقاً التجربة الوحيدة المنظمة للمجتمع ككل في بلدان العالم الثالث رغم أن عدداً منها حاول تحقيق ديمقراطية من هذا النوع في مكان العمل أو المصنع.

(11) ـ النظريات السابقة التي قالت بالديمقراطية المباشرة كانت تقول إن هذه الديمقراطية تتطلب مجتمعاً صغيراً، وعادة ليس فقط صغيراً بل مجتمعاً زراعياً على طريقة روسو أو توماس جافرسون. لهذا كانت الآلية الجماهيرية تمثل نمطاً خاصاً في هذا السياق.

---

* إنني أشير هنا كتمثيل عابر إلى فكرة المجتمع الجديد في اليسار الجديد الذي يقدم لنا آخر مثل على ذلك. فهذا المجتمع الذي قال به يدعو، مثلاً، إلى رفض المراتبية، أي شكل منها، في الثقافة، في المعرفة، وحتى في الشهادات والخطابات نفسها. القذافي لا يقول أي شيء في نظريته يماثل، وإن من بعيد هذا، الإسراف في توكيد ديمقراطية هذا المجتمع.

ودكوك، مؤرخ الفوضوية، يكتب «إن برودون كان يماهي نفسه مع الثورة والشعب، وكأنه هو نفسه الثورة والشعب، فهو يعلن، مثلاً، عام 858 مفتخراً «إنني أعتبر نفسي التعبير الأكثر كمالاً عن الثورة». وفي مناسبة أخرى (مذكراته). يقول «ممثل الشعب ـ هذا أنا ـ لأنني الوحيد الذي هو على حق»(4)، هذا النوع من الخيلاء يبدو واسع الانتشار في الأوساط الفكرية والسياسية. إننا لا نجد شيئاً يماثل هذا في كتابات وأقوال القذافي.

إنني أذكر هذين المثلين كتمثيل عابر على هذه الظاهرة في التاريخ الفكري والسياسي لأنه من الممكن القول إن الجماهيرية تشكل، في الواقع، تطوراً جديداً في التقليد الفوضوي، وامتداداً لليسار الجديد، الذي ظهر في الستينات وزال كقوة سياسية وفكرية في السبعينات.

فإن أرادت الديمقراطية المباشرة أن تتحول إلى احتمال موضوعي حقيقي، فإنها تحتاج ولا شك إلى شكل ما من هذا النمط تستطيع به أن تنظم وجودها في المجتمع ككل.

هنا يجب التنبيه أنني أتكلم عن الآلية الجماهيرية كنظرية تهيكل الآلية المنظمة للمجتمع الجديد - الذي كان يعني ضمناً أو صراحة الديمقراطية المباشرة بالنسبة للمذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة التي رجعنا إليها - وليس عنها كممارسة تطبيقية أو كتجربة عملية. فهذا موضوع آخر يخرج عن سياق هذه الدراسة، ويتطلب دراسة خاصة به تعبر عن سياق آخر ولكن هنا يجب الإشارة - وهذا ما وقفنا عنده في القسم الثالث والقسم الرابع - أن كل تجربة تطبيقية لأية نظرية أو إيديولوجية تعني تناقضاً أو فجوة ما بينهما، وأن درجة ذلك ترتبط بالأوضاع الموضوعية والذاتية التي يكشف عنها المجتمع الذي تحدث فيه، بدرجة قرب وانفتاح هذه الأوضاع لها أو بدرجة بعدها عنها. هذا يعني أن هذه الفجوة بين النظرية والممارسة، بين المثال والواقع، يجب أن تكون في الجماهيرية أوسع بقدر كبير مما قد نجده، مثلاً، في تجربة مماثلة قد تحدث في المجتمع الحديث، وذلك لأن الأوضاع الموضوعية والذاتية التي تعمل فيها لا تعرف، كما رأينا سابقاً، الخلفية التي تمخضت عنها في هذا المجتمع. إنها، في الواقع، خلفية تتناقض معها. الفجوة الكبيرة التي تؤكد وجودها بين ممارسة الديمقراطية في بلدان العالم الثالث وممارستها في الغرب توفر لنا مثلاً واضحاً عما يمكن أن تكون عليه فجوة كهذه بين تجربة تقوم على الديمقراطية المباشرة في السويد، مثلاً، وبين تجربة أخرى في أي بلد من بلدان العالم الثالث.

التطابق بين النظرية أو الايديولوجية الثورية وبين الممارسة أو التجربة العملية لا يصح كمقياس في تقييم أية نظرية أو ايديولوجية من هذا النوع عبر التاريخ، سواء كانت دينية أو علمانية، قديمة أو حديثة، وذلك لأنه تطابق مفقود تماماً فيها. هذا يعني عقلانياً وعلمياً الرجوع إلى مقاييس أخرى، وهي مقاييس يجب أن نكشف عنها كمقاييس ممكنة، أو يمكن أن تكون ممكنة، لأنها كانت تتحقق بدرجات مختلفة في ترجمة الايديولوجيات والنظريات الثورية إلى واقع، إلى تجربة عملية (*). إننا لا نستطيع، مثلاً، أن نقول بأن ليلى أو زيداً ليسا جميلين لأن ليس لهما أوله عين ثالثة، وذلك لأن ليس هناك أي كائن إنساني يملك عيناً ثالثة؛ ولكن نستطيع أن نقول بأن ليلى أو زيداً ليسا جميلين - أو جميلان في ضوء مقومات أخرى كانت تتحقق بأقدار مختلفة بين النساء والرجال، فيميز الناس بالرجوع إليها بين من كان جميلاً أو غير جميل. ما يستوقف النظر في موقف المثقف العربي من التجربة الجماهيرية هو إسراعه إلى اعتبارها تجربة فاشلة فيتكلم عنها بقدر من الاستعلاء لأن الممارسات والأعمال لا تتطابق فيها مع المبادىء والمثل التي تقول بها، وذلك دون أي إدراك للحقائق التي أشرت إليها، أو كأن

* - راجع للكاتب: «التجربة الثورية بين المثال والواقع» حيث يجد القارىء مقاييس كهذه يمكنه الرجوع إليها في تقييم من هذا النوع. في ضوء مقاييس كهذه فقط، نكشف عنها في سيرورات التجارب الثورية التاريخية يمكن ان نقول بأن تجربة ثورية ما تكون فاشلة أو ناجحة، وبأي قدر تكون فاشلة او ناجحة. دون رجوع إلى مقاييس من هذا النوع، نكشف عنها في التجارب الثورية نفسها يكون القول بفشل أو نجاح تجربة ثورية معينة قولاً تبشيريا يتهم صاحبه وليس موضوعه.

هذا التطابق كان يتحقق في تجارب ثورية أخرى. موقف كهذا يكشف عن نقص كبير فيه**.

هذه منجزات مهمة، ولا شك، في سياقها الخاص وهي تكفي للانتباه إليها والاهتمام بها بشكل ما من قبل أي مفكر اجتماعي سياسي ينشغل، كما يُفترض به، بالمذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة، بالديمقراطية، أشكالها ونظرياتها، بالتطورات والتحولات السياسية الحديثة؛ إلخ... ولكن ما نجد هو أن المثقف العربي (خارج القطر الليبي) لم ينشغل قطّ بالتجربة الجماهيرية، وتجاهلها وكأنها غير موجودة. لا شك أن هناك أسباباً خاصة لهذا «الصمت» العام. ولكن أسباباً من هذا النوع لا تصح كتفسير لظاهرة عامة كهذه. فالسبب الأساسي الذي يفسرها يرجع إلى «غرابة» فكرة المجتمع الجديد*، وخصوصاً كديمقراطية مباشرة، بالنسبة إلى هذا المثقف. فتكوين هذا الأخير لا يعده أو يوجهه إلى الانشغال بموضوع كهذا لأنه تكوين كان من صنع مجتمع، نموذج ثقافي، أو وضع اجتماعي تاريخي غريب تماماً عن السيرورة التاريخية الخاصة التي قادت إلى هذه الفكرة، عن الثورات الكبيرة التي صنعتها، وعن الحداثة التي اقترنت بها.

ما يؤكد صحة هذا التفسير بشكل إضافي هو أن المثقف الغربي هو الذي إنشغل

---

* هنا يجب ان أشير إلى الدهشة (المسلية في بعض الأحيان!) التي عبر عنها الذين علموا، وكانوا عدداً قليلاً، بموضوع الكتاب وإدراج الجماهيرية فيه، وذلك أثناء إعداده. إنها دهشة كانت تكشف عند البعض. اثنان أو ثلاثة. عن غرابة الموضوع تماماً بالنسبة لهم، وعن موقف فكري اعتباطي وطفولي نحو الجماهيرية عند الآخرين، وكانوا أكثر من عشرة. الأولون كانوا يعبرون عن هذه الدهشة بالنسبة للموضوع، وذلك في شكل تساؤلات وليس أحكام، فيتساءلون عن طبيعة الموضوع، اهميته، معناه التاريخي، وعلاقة الجماهيرية به، ويطلبون مني إيضاح ذلك لهم. هذا ما يجب أن يكون عليه، في الواقع، موقف كل مثقف مسؤول لم يدرس الموضوع أو ليس عنده أية معرفة به. الآخرون كانوا يعبرون عن هذه الدهشة بشكل سلبي تجاه الجماهيرية على الرغم من أنه لم يكن بينهم من قرأ اي شيء حول الموضوع نفسه، موضوع فكرة المجتمع الجديد، أو السياق الفكري التاريخي الذي يقترن به، أربعة بين هؤلاء، وهم أصدقاء أشاروا علي حتى بأن أحذف من الكتاب ما يتعلق بالجماهيرية، وذلك دون أن يطلبوا مني تفسير علاقتها بسياق الموضوع، الأسباب التي دعت إلى إدراجها فيه، أو السياق الخاص الذي دفع إلى ذلك (الكتاب كان في طور الإعداد النهائي). هذا لم يفاجئني قط، في الواقع، لأنني كنت ادرك تماماً أن المثقف العربي ينطلق، كنموذج عام (75 ـ 70 بالمائة على الأقل) من مواقف تبشيرية وذاتية وأن عوامل تكوينه الفكري نفسه هي من هذا النوع التبشيري والذاتي. أما من حيث «النصيحة» بأن احذف ما يتعلق بالجماهيرية في الكتاب، فإنها ليست المرة الأولى، بل تكررت أكثر من مرة، ولو انني أصغيت لتراجعت عن إصدار أجزاء مهمة من انتاجي. إنني اكتفي هنا بالإشارة العابرة، كمثل آخر على ذلك، إلى نصائح أصدقاء كانوا في أواخر الستينات، بعد حرب حزيران وظهور منظمة التحرير، ينصحونني بأن أتوقف عن الدعوة إلى الارتباط بالقاهرة الناصرية كإقليم ـ قاعدة للعمل الوحدوي. إنني صنفت هذه النصائح آنذاك في أربعة نماذج مختلفة، ولكنها كانت كلها من هذا النوع التبشيري، تكشف عن حوافز وانفعالات ذاتية، دون أية علاقة قريبة أو بعيدة بالنظرية الوحدوية العلمية التي انطلق منها في الدعوة إلى هذا الارتباط.

بعد «خروج» القذافي من النضال الوحدوي العربي، والقومية العربية واتجاهه الى الوحدة الأفريقية وإفريقيا كجزء منهما، قال لي أحدهم: هذا يعني أنك كوحدوي كرس حياته لخدمة القضية الوحدوية، ستحذف الآن، ولا شك، ما كتبته في الكتاب حول الجماهيرية. ولكنه فوجيء تماماً عندما قلت له «طبعاً لا»، لأن لا علاقة للموضوع بالقذافي كوحدوي عربي، أو بالجماهيرية كبلد عربي فالدراسة تدور، كما ذكرت مرات عديدة، حول موضوع معين هو فكرة المجتمع الجديد لأنه يوفر لنا موقعاً مهماً جداً في تحقيق القصد الذي تعمل على تحقيقه الدراسة العامة «التاريخ كدورات إيديولوجية»، وهو إدراك التاريخ من زاوية معينة أعتقد أنها زاوية مهمة جداً. لهذا حتى وإن تحالف القذافي مع إسرائيل نفسها أو كانت التجربة الجماهيرية في الموزامبيك أو شرقي تيمور؛ إلخ... فإنها تبقى جزءاً من الكتاب لأن ما يربط بينها وبينه هو علاقتها بالموضوع وليس علاقتها بشخصية المؤسس، أو بقومية البلد الذي تحدث فيه. هذا إن دلّ على شيء فإنه يدل، من ناحية اخرى، على ما أشرت إليه من غرابة فكرة المجتمع الجديد، من غياب الخلفية التي تمخضت عنها في المجتمع الحديث، ومن تخلف التكوين النفسي العقلي عن التكوين الذي اقترنت به في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة. الكتاب لقي، كما فهمت من الناشر، سكوتاً تاماً تقريباً من قبل المؤسسات الفكرية، وهذا يوفر دليلاً واضحاً على «غرابة الفكرة» التي اتكلم عنها. الكتاب وجد تقديراً وترحيباً كبيرين من قبل أفراد فقط.

* ـ من الممكن القول، ودون أية مبالغة على الأرجح، أن تسعين في المائة على الأقل من المثقفين لم يقرأوا شيئاً في حياتهم حول هذا الموضوع.

بالتجربة الجماهيرية، فكتب حولها بقدر كبير نسبياً (وخصوصاً في السبعينات والثمانينات)، هذا على الرغم من أن هذا المثقف غريب عن العلاقة القومية، والتاريخية، والسياسية، والثقافية التي تشد المثقف العربي إلى الجماهيرية، والتي كان يجب في ضوئها على الأقل أن يكون هو الذي ينشغل بها بدلاً من المثقف الغربي. الأمثلة التالية التي أشير إليها على سبيل التمثيل العابر كافية في التدليل على ذلك.

والتر لاكور (*)، مثلاً، يكتب أن الفكر السياسي في الغرب كان يفترض جدلاً في الثلاثينات أن الديمقراطية الاجتماعية قد سقطت وبلغت نهاية الطريق، ولكن بعد الحرب العالمية الثانية تبين أن هذه الأفكار سابقة لأوانها، لأن هذه الديمقراطية جددت حياتها فأصبحت أهم قوة سياسية، وأخذت أحزابها تمارس السلطة أو تشارك فيها في جميع بلدان أوروبا الغربية، ابتداءً من السويد في الشمال إلى حزب الباسوك (Posak) الذي يقوده بوباندريو في اليونان. ثم يضيف بأن مصدر إلهام هذه الأحزاب الإيديولوجي كان يختلف جداً؛ فبعضها كان إصلاحياً تماماً وبرغماتياً، والبعض الآخر، كالحزب الاشتراكي الإيطالي، كان ماركسياً في الاسم ولكن ليس من حيث الممارسة. العقيد القذافي يوفر إلهاماً إيديولوجياً للحزب اليوناني «باسوك»(5). لو أن مثقفاً عربياً قال ما قاله لاكور، فاعتبر القذافي (أي النظرية الجماهيرية) مصدر إلهام ايديولوجي لأهم حزب يوناني، وأشار إليها في سياق مماثل، أي مع مصادر إلهام ايديولوجي أخرى كالديمقراطية الاجتماعية وأحزابها المختلفة، والماركسية والاشتراكية الغربية، ماذا يكون عندئذ موقف المثقفين الآخرين منه ـ أكثريتهم الساحقة؟... لا شك أنه يكون موقفاً سلبياً يُرجع القَول إلى شتى الحوافز والدوافع الذاتية كأسباب له، ولكن ليس إلى قناعة علمية أو وقائع موضوعية دفعت إليه.

وأوندرياتي، الذي كان رئيساً للوزارة الإيطالية سبع مرات، كتب في الصحف الإيطالية حول أطروحات القذافي، أي أطروحات النظرية الجماهيرية لأنه يجد أنها تستحق الاهتمام ويجب التعريف بها. والكاتبة الفرنسية، ميرالا بيانكو، تنشر كتاباً حول القذافي بعنوان «رسول من الصحراء» تشبه فيه القذافي إلى الرسول نفسه، وتقول أن هناك من قارنه بسان جوست، سافونرولا، كراموبل؛ إلخ... ثم تقول فيما تقوله من تقييم إيجابي له ولثورة الفاتح، بأن المستقبل سيقرر إن كان معمر القذافي سيكون نجماً متوهجاً فقط ينطلق عبر سماوات العالم العربي من المحيط الأطلسي إلى الخليج، أو أنه سيكون حاملاً رسالة إلى الإنسانية. الباحثة الأميركية، مرغريت لايل، ترجمت هذا الكتاب إلى الإنكليزية، وهذه الترجمة كانت المصدر الذي رجعت إليه(6).

والباحث الإنكليزي جونسان بيرمان ينشر دراسة إيجابية تبلغ ثلاثمائة صفحة بعنوان «ليبيا القذافي» يمتدح فيهاالقذافي، الجماهيرية وسياستها الداخلية والخارجية. وفي مقدمة

* ـ إنني أبدأ بكتاب لاكور لأنه كان أول كتاب ينبهني عند قراءته ليس فقط إلى اهتمام المثقف الغربي بالجماهيرية، بل إلى المكانة التاريخية التي تعود لها. المصدر الثاني الذي نبهني إلى هذه المكانة كان، هو الآخر، مصدراً غربياً. إنه برنامج فكري سياسي اميركي محترم ومرغوب جداً اسمه ستون دقيقة، يعالج موضوعات سياسية واجتماعية مهمة، لمدة ساعة كل اسبوع. هذا البرنامج خصص إحدى هذه الدورات الأسبوعية لموضوع القذافي والثورة الليبية (الجماهيرية)، وكان التعليق إيجابياً.

لهذا الكتاب، تكتب الباحثة الأميركية كلوديا رايت، نقداً شديداً للحكومات الأميركية المختلفة كحكومات عنصرية تصنف العرب إلى نوعين، نوع جيد يشير إلى القادة العرب (والعرب) الذين يسيرون في ركابها ويأتمرون بأمرها؛ ونوع سيىء يشير إلى قادة عرب يتمردون على ذلك، ويرفضون بالضبط ما تريد واشنطن مهما كانت المكافأة التي تقدمها، وأن القذافي هو في نظر هذه الحكومات أسوأ هؤلاء(7)؛ مما يجعله في الواقع، أحسن القادة العرب!...

وماري كالدور، وبول أندرسون، الباحثان الأميركيان، ينشران كتاباً يتكون من عدد من البحوث لمجموعة من الباحثين بعنوان «الكلاب المسعورة»، إشارة إلى رجالات الإدارة الأميركية في رئاسة ريغن، يهاجمون فيها الغارة الأميركية على ليبيا قصد قتل القذافي، ويفضحون الأسباب الحقيقية لتلك الغارة التي تعود نهائياً إلى مواقف القذافي الصادقة في معارضة سياسة أميركا، وإلى اتخاذ ليبيا كمثل في توكيد وتكريس مقاصد أميركا العدوانية، وتحويلها إلى درس لبلدان أخرى قد تفكر بمعارضة هذه المقاصد، وذلك لأن ليبيا ضعيفة لا تستطيع دخول معركة عسكرية معها!.. ماري كالدور تكتب فيه، في الواقع، عن «الجنون الأميركي» في نقدها الشديد لسياسة أميركا تجاه ليبيا، وخصوصاً الغارة الجوية التي كانت تستهدف قتل القذافي بالذات، فتقول بأن الإرهاب العالمي هو الإرهاب الأميركي!(8).

وأدوار هيرمان، البروفسور في جامعة بانسلفانيا، ينشر كتاباً بعنوان «شبكة الإرهاب الحقيقية» يدلل فيه بأن هذه الشبكة هي شبكة أميركية من صنع واشنطن وليس من صنع ليبيا الثورة(9).

وسامبا سونو نشر مجموعة من البحوث أعدها باحثون من السويد، الولايات المتحدة، تركيا، إلخ... في كتاب بعنوان «ليبيا: الثورة المشوهة»، أي المشوهة في الخارج، يردون فيها على هذا التشويه، يكشفون عنه كتشويه، ويدافعون فيها عن ليبيا الثورة(10).

ودافيد بلوندي، وأندرو ليسان ينشران كتاباً بعنوان «القذافي والثورة الليبية». ينبهان فيها إلى منجزات الثورة وقيادة القذافي الإيجابية، ويكشفان فيها أن الاعتداء المتوالي على الثورة، وعلى القذافي بالذات، من قبل أميركا هو، في الواقع، قصد تحويل ليبيا إلى كبش محرقة، إلى ذريعة لتوجيه الرأي العام الأميركي عن فشل السياسة الأميركية نفسها!.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن الوسط الجامعي الغربي انتبه هو الأخر إلى الجماهيرية وثورتها في حين أن هذا الوسط في الوطن العربي كان صامتاً عنها، كالمثقف العربي خارجها. فهناك عدة ندوات عُقدت حولها في جامعات غربية، من إرلندا، إلى مدريد، إلى باريس (كنت من المشاركين في ندوة عقدت في جامعة باريس). في أميركا اللاتينية نفسها عقدت ندوة من هذا النوع في جامعة كاراكس. ولكن في الوطن العربي لا نجد ندوة واحدة عُقدت في أية جامعة حول الجماهيرية، ثورتها، وتجربتها. إننا نجد أيضاً أساتذة جامعيين عديدين في الغرب انشغلوا بالموضوع ونشروا دراسات حوله، ولكن لانجد كتاباً واحداً يصدر عن أستاذ جامعي في الوطن العربي (باستثناء ليبيا طبعاً). إننا نجد أيضاً بين هؤلاء أساتذة عرب أو من أصل عربي يشاركون في هذه الندوات والدراسات، وهذا على عكس ما هم عليه من صمت في هذا الوطن.

مرة أخرى، لو كتب مثقف عربي بعض وليس كل ما كتبه هؤلاء الباحثون الغربيون من تعليقات إيجابية حول الجماهيرية، ماذا يكون عندئذٍ موقف المثقفين الآخرين ـ أكثريتهم الكبيرة ـ منه؟...

لماذا يحدث هذا؟.. لماذا يصدر هذا النوع من الكتب والبحوث في الغرب، وتعقد ندوات كهذه في الجامعات الغربية، ولا يحدث أي شيء مماثل بين المثقفين العرب أو الجامعات العربية؟... لماذا ينشغل المثقف الغربي، في الوسط الجامعي وخارجه، بالتجربة الجماهيرية فيشير إلى ما يراه من إيجابيات وسلبيات، ويدافع في كثير من الأحيان عنها، ولا يصدر شيء من هذا النوع عن المثقف العربي؟.. المثقف العربي نفسه يجب أن يطرح تساؤلات كهذه على نفسه. فهذه واقعة لا يستطيع تجنبها أو تجاهلها كمثقف جدي أو كباحث علمي. فالمثقف الغربي هو الذي انشغل، على عكسه، بالجماهيرية، فما الذي يفسر هذا؟...

إنها واقعة تدل من زاوية أخرى على السبب الذي أشرت إليه أكثر من مرة في هذا الفصل والفصول السابقة في تفسير غياب فكرة المجتمع الجديد من الحياة الفكرية والسياسية في بلدان العالم الثالث.

هنا تجدر الإشارة إلى واقعة أخرى إضافية ومهمة تدل، في دورها، على صحة هذا التفسير، وهي أن المثقف في بلدان العالم الثالث كان، هو الأخر، يتجاهل الجماهيرية فيلتقي في ذلك مع المثقف العربي وليس المثقف الغربي الذي انشغل بها. هذا اللقاء بين الاثنين ليس طبعاً من قبيل المصادفة، بل يعود إلى وضع تاريخي مماثل يتناقض كما رأينا مع السيرورة التاريخية التي قادت إلى فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة.

تجاهل المثقف العربي للتجربة الجماهيرية يرجع بالتالي إلى تكوين هذا المثقف بشكل عام، أو في أكثريته الساحقة، التكوين الذي يبعده عن الانشغال بموضوع كفكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة، وخصوصاً بتجربة تقوم عليها في بلد من بلدان العالم الثالث. إنه تكوين يُقيم تلقائياً جداراً نفسياً عقلياً سميكاً بينه وبين هذه الفكرة لأنه كان من صنع وضع اجتماعي ثقافي تاريخي غريب تماماً عن السيرورة التاريخية الخاصة التي تمخضت بجدلية خاصة بها عن هذه الفكرة التي ارتكزت عليها المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية في الغرب أو المجتمع الحديث. اهتمام المثقف الغربي بالجماهيرية يدل، فيما يدل عليه، أن صمت المثقف العربي لا يعود إلى أشكال خلل أو نقص ممكنة في فكرة المجتمع الجديد، أو في الجماهيرية، فكرة وآلية، بل إلى خلل في وضعه التاريخي، الوضع الذي لم يستطع تجاوزه فينظر إليها في سياقها الفكري التاريخي الذي يقترن بظهور المجتمع الحديث، ويعني الحداثة التي تعني بشكل خاص العقل العلمي، هذا يتطلب جهداً مركزاً ليس فقط على دراسة هذه السيرورة التاريخية وما تمخضت عنه، أو حتى دراسة وإدراك العقل العلمي، بل استيعاب هذه السيرورة، وتمثل هذا العقل إلى أن يصبح تكويناً نفسياً لا واعياً ينطلق منه ويعود إليه المثقف دون جهد أو حتى تفكير به. هذا ما لم تستطع تحقيقه الأكثرية الساحقة من المثقفين العرب،

وهذا يعني، في دوره، أن ليس هناك من مستقبل سليم لأي مجتمع تخرج فيه الإنتيليجنسيا بهذا الشكل من التاريخ.

وأخيراً وليس آخراً أنبه مرة أخرى بأن هذه الدراسة لا تنشغل بأي مذهب سياسي، أية ايديولوجية أو تجربة ثورية في ذاتها، بل بفكرة المجتمع الجديد (والآلية المنظمة له كديمقراطية مباشرة) كموضوع قائم في ذاته وذلك لأنه موضوع يوفر في ذاته موقعاً خاصاً مهما جداً في إدراك التاريخ، في صياغة فلسفة اجتماعية تستطيع، بالانطلاق من هذه الفكرة، أن تحقق هذا الإدراك بقدر كبير. لهذا أكدت سابقاً أن أي نقد أو تقييم لهذه الدراسة، سواءٌ كان إيجابياً أو سلبياً، يجب كي يكون عقلانياً، أن يرتبط بموضوعها تماماً، فيقتصر على ما تقوله حول فكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له، فلا يتجه إلى جوانب أخرى في المذاهب والايديولوجيات والتجارب التي وقفت عندها. فقد أتفق أو أختلف معه فيما يقول حول هذه الجوانب، بعضها أو أحدها، وقد أعترض أو أرحب بما قد يثيره من أحكام أو تساؤلات حولها، ولكن لا أجيب عليه لأنه يكون دون علاقة بموضوع هذه الدراسة. فالنقد أو التقييم يجب، كي يمكن أن يصح، أن يتجه إلى هذا الموضوع وليس إلى جانب أو موضوع آخر لا تنشغل به هذه الدراسة بأي شكل كان. يجب، بكلمة أخرى، أن يقتصر فقط على ما تقوله حول فكرة المجتمع الجديد والآلية المنظمة له. الغاية من هذه الدراسة هي، كما نبهت أكثر من مرة، هي الكشف عن طبيعة الوضع الإنساني التي تكشف عن ذاتها باستمرار في الكيفية التي ندرك بها التاريخ، في المواقع التي ننطلق منها في الكشف عن حركة هذا التاريخ. تحقيق هذا الإدراك في معنى من أوسع معانيه هو الذي كان، كما أشرت سابقاً، الحافز على إضافة هذا القسم السابع إلى الكتاب. فائدة الدراسة هذه بالنسبة للقارىء ترتبط بوعيه التام لهذا المنطلق كطريق إلى إدراك التاريخ.

الخاتمة

هذا هو الإنسان إنه كائن يتجاسر على الحلم المستحيل!..

لقد رأينا في مجرى تفسير فكرة المجتمع الجديد أن هذه الفكرة تعبر عن الإنسان ككائن يتجاوز ذاته، ومفروض عليه أن يتجاوز ذاته. إنها فكرة تجد معناها وحافزها الأول في التعبير عن هذا الميل الأساسي وليس في تحقيق ذاتها، لأن الإنسان يجد ذاته حقاً في العمل على هذا التجاوز الذاتي وليس فيما يحققه في مجرى ذلك. فهو كائن يتطلع نهائياً إلى مطلق، مثال دون حدود، ويجد بالتالي معناه في الجسارة على التفكير بالمستحيل.

إننا ندرس فكرة المجتمع الجديد، مثال المجتمع الكامل، كي ندرك طبيعة الدور الذي تمارسه في حياة المجتمعات الإنسانية إذ ليس من الممكن إدراك الإنسان وسلوكه دون إدراك المثل التي كان يرتبط بها. دراسة هذا المثال، أي مثال آخر، يوفر لنا أداة نستطيع بها أن نكشف عن معنى الإنسان، معنى وضعه التاريخي، وخصوصاً عندما يعيد المثال نفسه باستمرار عبر التاريخ، ما يستوقف الانتباه في متابعة هذا النضال الإنساني نحو فكرة المجتمع الجديد ليس، في الواقع، الأشكال المختلفة التي عبرت عنها أو التضحيات والنضالات الضخمة التي أقدمت عليها، بل الجسارة الإنسانية التي كانت تدفع إليها. جسارة الإنسان الدائمة على العمل على تحرير الإنسان من جميع الضغوط التي تكبت إنسانيته وتجمد إمكاناته، وتمتهن كرامته، جسارة الإنسان على التبرم بوضعه وصياغة تصورات جديدة حول المجتمع والتاريخ يعلو بها على هذا الوضع بصرف النظر عن مقوماته وبنيته.

التطور، كما كتب برغسون، خلق في الإنسان كائناً تميز بالقدرة على تطور متزايد في الاتجاه الذي كشف عنه حتى الآن، ولكن شرط أن يمارس هذه القدرة. ثم يضيف «إن الكون يشكل آلة لصنع الآلهة»، ولكن ممارسة هذه الوظيفة الأساسية للكون على هذه الأرض الغير مستجيبة ترتبط بهذه القدرة(1) ولكن ما تجاهله برغسون هو أن من المقدور على الإنسان بحكم تكوينه نفسه، وتكوين الوضع الإنساني الذي يتفاعل معه، أن يمارس هذه القدرة باستمرار. إن هذه القدرة قد لا تعني «التطور» كتقدم أو كتحسن مستمر بل التحول أو التجاوز الذاتي، وهي قد تقود الإنسان إلى الدمار ولكنها قدرة تفرض ذاتها على الإنسان.

لقد ذكرت في مكان سابق أن الإنسانية، بالنسبة لهيجل وماركس، لا تطرح سوى المشاكل التي تستطيع حلها، ولكن إن كان ما قلنا حول علاقة المثال بالواقع، حول التناقض أو التباعد المتأصل فيها والجدلية التي تكشف عنها، حول طبيعة فكرة المجتمع الجديد والأسباب البعيدة التي تفسرها، إن كان هذا صحيحاً، فإن الحقيقة التاريخية تصبح بالضبط عكس ما يقوله هيجل وماركس، على الأقل من زاوية الدراسة الحالية والفلسفة الانتوبولوجية التي تعبر عنها. فالإنسانية كانت دائماً تطرح مشاكل لا تستطيع حلها وتنشغل بها كحاجة أساسية لها. لاسكي يتساءل في دراسته المرجعية حول «الطوبى والثورة» إن كان رفض ماركس الانشغال بتطوير أو بنية الشكل الاجتماعي الجديد، المجتمع الشيوعي، ونفوره من أي فكر يقدم أية صورة مفصلة عن مجتمع كهذا، أي مجتمع ثوري أو طوباوي جديد ـ إن كان هذا الرفض لا يمثل فقراً نظرياً، خمولاً برغماتياً، أو رفضاً مذلاً للإقدام على الحلم!... الإقدام الضروري في إلهام العمل الثوري وتحفيزه(2). ولكن ماركس اعترف أيضاً في سياقات مختلفة بضرورة «الحلم»، المثال، والنظرية الثورية كمحرك للواقع ودفعه إلى تجاوز ذاته(3) «فالنظرية تصبح كما كتب قوة مادية حالما تهيمن على الجماهير، والواقع يجب أن يحرك ذاته نحو المثال». إن النقد الذي وجهه ماركس وإنجلز للطوباويين بسبب الصورة المفصلة التي كانوا يقدمونها حول المجتمع الجديد كان، في الواقع، يعبر عن مشاعر غامضة أو مختلطة لأنهما دافعاً في مناسبات أخرى عن «الحالمين» أو ذوي القدرة على الحلم ضد اللامثقفين وأعداء الأفكار التقدمية. «إننا، على العكس، نشعر سعداء»، كما كتبا، «في الأفكار وبذور الأفكار الملهمة التي ظهرت في كل مكان في مجرى انشغالهم بالوهم» ولكن هذه الأفكار أو الحلول التي نتجت كانت «من نتائج رؤوسهم فقط». قد يكون الطوباويون الحالمون تنبأوا بحقائق غير معدودة، ولكن ظهور الماركسية هو الذي جعل من الممكن التدليل العلمي على هذه الحقائق»(4).

هناك بين المفكرين من قال دائماً تقريباً بأن العالم عاجز جداً عن التعلّم ولا يستطيع بالتالي أن يستفيد من حماقات العصور السابقة: فكل عصر يسلك وكأنه العصر الأول، والأسوأ هو أن الناس لا يفيدون مما مضى، وكل جيل يكشف عن نفس الأعراض. هذا القول لا ينطبق على السياق الذي يعبر عن موضوع الدراسة الحالية حتى إن صح في مجالات أخرى، لأن من الممكن القول في ضوء هذا السياق إن الإنسان ليس بالضرورة عاجزاً عن التعلّم، لأن المسألة ليست مسألة تعلّم بل هي على العكس مسألة تناقضات يكشف عنها الوضع الإنساني وتفرض العودة باستمرار إلى فكرة المجتمع الجديد. لهذا كانت هذه الفكرة تمثل، بين المثل المختلفة التي كان يمكن للإنسان التطلع إليها، التعبير الأعلى عن جسارة الإنسان على الحلم الكبير، لأنها تعني تحدياً لهذه التناقضات وطموحاً إلى إزالتها، أي إلى صنع المستحيل. ولكن في جسارته على هذا المستحيل كان الإنسان يغير في مجرى ذلك ذاته والتاريخ. غوته كان يتكلم باسم عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين عندما قال «إنني أحب الذي يحلم بالمستحيل».

الدراسة الحالية تجد أحد الأسباب الأولى التي دعت إليها في كونها دراسة تدعو إلى الكشف عن إمكانات الإنسان، تمجد هذه الإمكانات، تدعو هذا الإنسان بأن لا يتهرب منها أو يغفلها بل أن يحياها حتى النهاية أو على الأقل يحاول أن يحياها حتى النهاية. إنها دراسة

تحتفل بإنسانية الإنسان، بأصالة التعبير عن هذه الإنسانية والأمانة الشبه صوفية التي تعني، فيما تعنيه، التجاسر على التحديات الكبيرة التي تهز تلك الإمكانات، التجاسر على الاستجابة لهذه التحديات، والانتصار للإنسان، الإنسان الذي يجد حقاً إنسانيته في إعادة تكوين ذاته، في إعادة صنع التاريخ.

من الممكن القول إن كل تصور لفكرة المجتمع الجديد، المجتمع الكامل، هو تصور طوباوي في جوهره إن أردنا من ذلك القول بأنه مجتمع لا يمكن أن يتحقق أو أنه غير عملي. إن أحد المفكرين الأمريكيين يصف المرحلة التاريخية الحالية كمرحلة تم فيها التحول عن «الطوبى» إلى «الطوبى ـ المضادة» ثم يذكر الأسباب التي أدت إلى ذلك، ولكنه رغم هذا الواقع يسرع إلى التحذير من النتائج التي يمكن أن تترتب على ذلك، لأن الإنسان يحتاج إلى الطوبى، فيكتب «إن موت الطوبى يعني موت شيء إنساني عميق، أنه دون الطوبى يمكن للإنسان أن يتوقف عن الحلم بمجتمع أحسن، وأنه دون التخطيط لها في خيالنا فإننا لن ننجح أبداً في تحقيقها، ولكن يجب أن نتعلم دون أن نتخلى عن أحلامنا الطوباوية، بأن نحلم ولكن بطريقة أعمق وأكثر ذكاء»(5). وسي رايت مليز، المفكر الأمريكي المتمرد على النظام الأمريكي، كتب معبراً عن موقف اليسار الجديد «إننا غالباً ما نتهم بأننا طوباويون في نقدنا وفي اقتراحاتنا... هذه الاتهامات تنطوي على قدر من الحقيقة ولكن ألا يجب علينا أن نسأل: ما الذي نعنيه حقاً بكلمة «طوباوي»؟... وأيضاً، أليست طوباويتنا مصدراً كبيراً لقوتنا؟.. طوباوي يشير حالياً، كما اعتقد، إلى أي نقد أو اقتراح يتجاوز الوسط كما هو... الوسط الذي يستطيع الناس إدراكه مباشرة ويأملون... تغييره مباشرة. إن عملنا النظري هو حقاً طوباوي من هذه الزاوية...(6).

أمام المشاكل العديدة التي تواجه الإنسان حالياً يكشف تشاس «... بأن الإنسانية تستطيع أمام هذه المعطيات أن تجد خلاصها فقط في الطوبى كنظام عالمي يمتد إلى الأرض كلها وينتج عن عمل غائي يقوم على العقلانية والفاعلية»، ثم يستشهد بمفكر آخر، جون پلات، الذي كتب «أن العالم أصبح الآن في حالة خطرة إلى درجة لا ينفع معها سوى الطوبى»(7). في العام الذي صدر فيه «البيان الشيوعي» كتب بيار ليرو، الذي كان بين أول من استخدم كلمة الاشتراكية «إنني أقول لكم بأنكم تعرضون الحضارة إلى موت محتوم في ألم مبرح إن لم يكن عندكم أية إرادة للاتحاد الإنساني»(8). فكرة هذا النظام العالمي أو الاتحاد الإنساني كانت تفشل مرة بعد أخرى في ترجمة ذاتها إلى الواقع، ولكن هذا لم يكن يعني بالنسبة للإنسان اليأس منها وتجاهلها. هنا عظمة الإنسان: ملاحقة هذه الفكرة، هذا الحلم الكبير، رغم تنكر الواقع التاريخي له. هذا الواقع التاريخي كان يتنكر لفكرة المجتمع الجديد، ولكن الإنسان كان يسجل أثناء ذلك انتصارات ومنجزات متلاحقة في تحويل ذاته وسيادة وسطه. «إن العقل الإنساني» كما يكتب هـ. ج. والز «كان دائماً يحقق تقدماً في صنعه للطوباوات»(9) هذا العمل لا يزال ضرورياً الآن كما كان سابقاً في تحقيق خلاص الإنسان ومعالجة وضعه من الآلام المبرحة التي يتعرض لها. فهذا الخلاص أو بالأخرى القناعة به شيء لا يمكن أن يتحقق لهذا الإنسان، كما تكشف تجارب التاريخ، دون إرادة جذرية جديدة تحفزها جسارة جديدة على فكرة المجتمع الجديد.

فكرة المجتمع الجديد هي بالتالي مسألة نزوع إنساني إلى الخلاص وليست مسألة قناعات علمية موضوعية. الإنسان لا يستطيع، حتى الآن على الأقل، أن يخترق نهائياً سر التاريخ ولغز الكون عن طريق العقل فقط، ولهذا فهو يحتاج في عبارة كياركجارد، إلى «قفزة إيمان»، هذه القفزة قد تكون كما أرادها كياركجارد، في أحضان إيمان ميتافيزيقي، أو أحضان إيمان علماني، ولكنها قفزة ضرورية، كما يبدو، كتعبير عن إرادة الخلاص في مجتمع جديد. هذا المجتمع قد يكون في حياة أخرى أو في هذه الحياة، ولكنه كان يفرض وجوده كمثال يوفر الطريق إلى هذا الخلاص. لهذا كتب أرنست رينان، مثلاً «الإنسان يموت في سبيل آراء وليس في سبيل قناعات، لأجل ما يؤمن به وليس لأجل ما يعرفه.. فيما يتعلق بالمعتقدات، إن المؤشر الكبير والدليل الأكثر فاعلية هما الموت لأجلها»(10).

رينان كان يتكلم باسم رهط كبير من الفلاسفة والمفكرين الذين عبروا عن نفس الإدراك لطبيعة علاقة الإنسان بالحياة والتاريخ. جورج سوريل، مثلاً، كان يعبر عن نفور شديد من المفاهيم التي يصوغها الفيلسوف العقلاني، التي يقدمها الفكر عن طريق التحليل والبرهنة المنطقية، التي يمكن مناقشتها وتمثلها منطقياً وموضوعياً كأساس للسلوك السياسي أو الإنساني بشكل عام، ولكنه كان يرغب في نفس الوقت أن يكون هناك الكثير من الناس الذين يموتون لأجل أفكارهم، ولكن الأفكار التي تتخذ شكل مزيج إيديولوجي معقد، ما أسماه بالأساطير التي تثير المشاعر، وتتحرك على صعيد غير تحليلي، وغير تأملي، عن طريق الصور والرموز المثيرة.

مفاهيم كهذه كانت تجد مكانها وقوتها لأن إرادة الخلاص في فكرة المجتمع الجديد تجد، هي الأخرى، قوتها وضرورتها في الجسارة الإنسانية على الإيمان والرجوع إليها في مجابهة تناقضات الوضع الإنساني وتحديات التاريخ، وليس في صحتها الموضوعية المقنعة كواقعة تاريخية يتمخض عنها هذا التاريخ. الفيلسوف الإسباني، دي أونامونو، عبر عن ذلك بوضوح وقوة فكتب «عندما نحاول إعطاء شكل حي وملائم أي عقلاني إلى تطلعنا البدائي، الخالد، والأساسي لحياة خالدة واعية لذاتها، ولفرديتها الشخصية، فإن الحماقات الفنية، المنطقية، والأخلاقية تتراكم، وليس هناك من أية طريقة يمكن بها أن ندرك، دون تناقض أو حماقة، الرؤيا الطوباوية... ولكن...! ولكن نعم، يجب أن نرغب بها مهما بدت لنا أنها رغبة حمقاء، ولكن أكثر من ذلك، يجب الإيمان بها، بشكل أو آخر، كي يمكن أن نحيا»(11). هذا الإيمان بهذه الرؤيا، بفكرة المجتمع الجديد كانت بسبب طبيعتها ذاتها، تفرض كشرط لها جسارة انسانية عليا على المثال، على الحلم الكبير.

هناك طبعاً عدد آخر كبير من المفكرين الذين اعترضوا على هذا الدور وانتقدوا طبيعته، ولكن نقد هؤلاء كان يتجه أساسياً إلى التدليل على لا واقعية هذه التصورات الطوباوية، على أن حركة التاريخ لم تكن تعمل معها أو على تحقيقها، على الأضرار التي كانت تنتج عنها، الخ.. كل هذا قد يكون صحيحاً، ولكنه يخرج عن النقطة الأساسية ولا يتعلق بها وهي ضرورتها كمخرج من تناقضات الوضع الإنساني، ودورها الذي يحتاج إليه الإنسان في صنع التاريخ. «دون الطوباويين في أزمنة أخرى لكان الناس» كما كتب اناتول فرانس، مستمرين على العيش

بؤساء وعراة. الطوباويون هم الذين رسموا خطوط المدينة الأولى... من الأحلام النبيلة كانت تأتي الوقائع المفيدة. الطوبى هي المبدأ لكل تقدم والتجربة لمستقبل أحسن»(12).

أما النقد الماركسي الغربي للثورة الشيوعية الروسية بأنها حدثت في أوضاع غير الأوضاع التي كان يجب أن تحدث فيها من وجهة نظر ماركسية، صرخ أحد المفكرين في الغرب: إن خدمة البولشفيك الأولى والكبرى هي أنهم وحدهم يستطيعون القول: «إنني تجاسرت»(13). هذه «الصرخة الخالدة»(14)، كما وصفها المؤرخ درابر، هي، في الواقع، الصرخة التي تمثل الإنسان. فالإنسان كائن يعادل: «إنني تجاسرت» والتاريخ كله تقريباً هو أساسياً قصة بعنوان «إنني تجاسرت»!... الجهود والتطلعات والصراعات التي تدان عادة كأوهام غير ملائمة للواقع لأنها تتجاسر على التفكير بالحلم الكبير، هي نفسها التي تمهد الطريق وتدفع إلى إعادة تكوين المجتمع والتاريخ. لهذا وصف فكتور هوغو «الطوبى كحقيقة الغد».

كانْت كان فيلسوفاً إصلاحياً بالنسبة لعدد من الفلاسفة المؤرخين، أو فيلسوفاً ثورياً بالنسبة للآخرين، وهو كان يعبر عن هذا الصوت الإصلاحي أو الثوري لأنه يدعو إلى «الحلم الجميل» الذي يرى أن قدر الإنسان الذاتي هو تحقيق أحسن أشكال الكمال الأخلاقي تكاملاً. إنه تكلم بشكل إيجابي عن الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية وكان مقتنعاً كما نبه أنه لم يكن بالإمكان تحقيق أي شيء كبير في التاريخ دون قدرة على الخيال أو الحلم والحماس له(15).

عند مراجعة التجارب والإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية التي عبرت عن فكرة المجتمع الجديد، يجد الباحث نفسه مضطراً تقريباً بأن يخلص إلى القول بأن الفكرة تنشغل بشيء أعمق وأكثر جذرية من هذا المجتمع في ذاته، وكأن هذا الأخير ذريعة فقط للإنسان في التعبير عن ذاته، عن إنسانيته التي تجد ذاتها وتكشف معناها في التجاسر على التحديات الكبيرة، بله المستحيلة. هذا يعني، إن صح، أنه يتطلع إلى هذه الفكرة بالضبط لأنها لا تتحقق، وأنه يتنكر لها إن كان من الممكن لها أن تتحقق. «العصر الذهبي»، كما يكتب دوستويفسكي، «هو الأكثر استحالة من جميع الأحلام التي وجدت في أي وقت، ولكن كان حلماً ضحى له الناس بحياتهم، وجهودهم كلها، ومات أو قتل في سبيلها الأنبياء، الحلم الذي لا تريد الأمم أن تعيش أو أن تموت، دونه»(16) الأصح قد يكون: الحلم الذي لا تريد الأمم أن تعيش دونه أو تعيش فيه!... لأن العيش فيه يلغي، كما أشرنا في قسم تفسير فكرة المجتمع الجديد، قدرة أو اتجاه الإنسان إلى تجاوز ذاته، أي يلغي انسانيته نفسها. لهذا كان تجاسر الإنسان على الحلم الكبير، على المستحيل، يمثل تماماً هذه الإنسانية، ويعبر عن أمانة متكاملة لها.

حيث لا يوجد حلم حول أرض بعيدة، أرض مثال بعيد، يوجد يأس كبير وقلق عميق. حيث لا توجد أرض كهذه لا يوجد إعداد صحيح لمجرى الأحداث التاريخية قصد الهيمنة عليها وإعادة تكوين التاريخ، حيث هذا لا يكون متوفراً تضيع التحديات الكبيرة التي يمكن أن تدفع الإنسان إلى الحلم الكبير وبذلك تضيع إنسانيته نفسها. ماكسيم غوركي، مثلاً، غالباً ما يتعرض للدور الذي يمارسه مثال كهذا في حياة الإنسان. إننا نقرأ في مسرحية شهيرة له:

«لوقا: كان هنا مرة.. إنسان أعرف أنه آمن بوجود أرض يقوم فيها مجتمع فاضل

حقيقي».

يجب أن يكون هناك في العالم» كما قال «أرض فاضلة حقاً».. إنه كان رجلاً فقيراً وحياته كانت حياة قاسية. الأوضاع كانت تسوء في بعض الأحيان إلى درجة كان يشعر أن ليس هناك أي شيء يستطيعه سوى الاستلقاء أرضاً والموت. ولكنه لم يستسلم لليأس بل كان يبتسم ويقول لنفسه «لابأس من ذلك إنني أستطيع تحمل هذا، إنني سأنتظر مدة أطول بقليل وعندئذٍ سأترك هذه الحياة وأذهب إلى الأرض الفاضلة حقاً» هذا كان يشكل سعادته الوحيدة في الحياة.

في ذلك الوقت أبعدت السلطة إلى تلك القرية رجلاً عالماً جداً.. هذا الرجل الفقير جاء إليه وقال له «لطفاً أرجو منك أن تذكر لي المكان الذي توجد فيه هذه الأرض الفاضلة حقاً، وكيف يمكن الوصول إليها». الرجل العالم ابتدأ رأساً يتصفح كتبه ويفتح خرائطه ويتطلع، ولكن دون أن يجد الأرض الفاضلة حقاً في أي مكان، كل شيء كان في مكانه، كل الأراضي كانت موجودة في الخرائط، ولكن الأرض الفاضلة حقاً غير موجودة في أي مكان!.

الرجل لم يكن قادراً بأن يصدق هذا، فقال «يجب أن تكون في مكان ما، خذ نظرة أكثر دقة لأن كل كتبك وخرائطك تكون دون قيمة إن لم تكن هناك أية أرض فاضلة حقاً». هذا الكلام لم يعجب الرجل العالم الذي أجاب «إن خرائطي هي أحسن ما هو موجود، ولكنها لا تدل على أي مكان توجد فيه أرضك الفاضلة حقاً». هذا أثار الرجل الفقير، فاحتج قائلاً «ما هذا؟ لقد عشت وتحملت كل هذه السنين لأنني كنت على ثقة من وجود مكان كهذا، ولكن الآن يتضح وفق خرائطك، أن ليس هناك من مكان كهذا المكان، أنه في الواقع، خدعة»، ثم أضاف موجهاً كلامه للرجل العالم «إنك إنسان خسيس، إنسان وغد، وليس رجل علم» ثم ضربه بشدة على أذنه مرتين!... وبعد ذلك ذهب إلى منزله وشنق نفسه». زوال الحلم حول أرض بعيدة، أرض مثال بعيد، بعيد، كان يعني زوال الإرادة في محاربة تحديات الحياة، نهاية إرادة الحياة نفسها. إنه ينزع عن الإنسان إنسانيته نفسها، الإنسانية التي تذبل وتموت دون الحلم البعيد الذي تحتاج إليه في الكشف عن ذاتها وامكاناتها.

التجربة التاريخية كلها تؤكد، بالنسبة لماكس ڤابر، الحقيقة التالية وهي أن الإنسان لم يتمكن من بلوغ الممكن ما لم يحاول مرة بعد أخرى بلوغ المستحيل. ولهذا يمكن القول مع هربرت ماركوزه أن «الطوبى هي أكثر واقعية من جميع الإمكانات الواقعية»، أو مع طلاب الثورة الجامعية عام 1968 الذين كانوا في بعض تظاهراتهم يحملون لافتات كتبوا عليها «كن واقعياً، إطلب المستحيل»(17).

ليس هناك من مفكر نبه أكثر من دي توكڤيل إلى الدور الأساسي المهم الذي قام به «الفلاسفة»، أو المفكرون الفرنسيون في القرن الثامن عشر في صنع الثورة الفرنسية، أو إلى الأهمية التاريخية التي ميزت هذه الثورة. ولكن دي توكڤيل كان يرى أن قوة هؤلاء كانت في قدرتهم على الحلم، في أن مناقشاتهم كانت «مناقشات حالمين». توكڤيل يؤكد أن دراسة مذاهب «الفلاسفة» المجردة كانت أكثر أهمية بكثير من أفكار الحكام العملية في تحليل

وإدراك الوضع السـابق للثورة، الذي كان يتمخض عنها في فرنسا، ثم يصف أصحاب هذه المذاهب المجردة، بسبب جسارتهم على صياغة هذه المذاهب، بأنهم «حالمون».

يقولون إن السياسة هي فن الممكن، ولكن الأصح هو القول إن السياسة هي فن المستحيل. إنها قد تكون، ويجب أن تكون، فن الممكن من حيث التخطيط الاستراتيجي والتكتيكي، من حيث الممارسات اليومية، ولكنها فن المستحيل من حيث المقاصد العليا التي يجب أن تحفزها، وتلهمها، تكشف عن إمكاناتها وتضبط وجهتها، لأن الممكن لا يكون ممكناً، دون الطاقات التي يكشف عنها فن المستحيل. في سياق كلامه عن المثال الطوباوي وضرورته كمقياس يكتب لاسكي بحق «في الأحلام تبدأ المسؤوليات»(18). لو أن الأجيال السابقة لم تتجاسر على التفكير في المستحيل لما كان بالإمكان تحقيق الكثير مما نعتبره حالياً أموراً عادية(19).

هذه هي إنسانية الإنسان: إنها الجسارة على التفكير بالحلم الكبير، على التفكير بالمستحيل!.. لهذا نجد، في عبارة لاسكي الجميلة، «أن هناك حالمين في قلب الحلم... وطوباويين في قلب الطوبى»(20). ما يعنيه هذا هو أن الإنسان يحلم، مع ظهور الحلم أو مع بداية تحقيقه، بتجاوز هذا الحلم في الشكل الذي ينتهي إليه. فالتاريخ يتابع مجراه دون توقف وليس هناك من حد يقف عنده الزمان التاريخي أو «الروح» الإنساني!... فرانسيس باكون كان قد صاغ هذه الفكرة منذ أربعة قرون عندما أشار إلى أن هناك طوباويين في «الأطلنطس الجديد»، في الطوبى نفسها، أن هناك حالمين في إطار الحلم. التاريخ لا ينتهي وهو دائماً يتمخض عن شيء جديد قادم يسمح بامتحان إنسانية الإنسان، امتحان قدرته على التفكير بالمستحيل!... بالحلم الكبير!...

هذه المذاهب السياسية والإيديولوجيات الثورية قد تكون، كما أشرت سابقاً، عاجزة عن تحقيق فكرة المجتمع الجديد، وهذه الفكرة نفسها قد تكون خارج إمكانات الواقع كما يكشف التاريخ، ولكنها فكرة تجاسرت على التاريخ وفي هذه الجسارة رفعت الإنسان الى مستويات تاريخية جديدة. لقد قيل باستمرار إن هذه الفكرة تخرج عن قدرة الإنسان على ترجمتها الى واقع، وبالتالي يجب أن لا ننشغل بها، ولكن العكس هو الذي يمثل الحقيقة الفلسفية الصحيحة حول حقيقة الإنسان. إنها فكرة تجد معناها وكان الإنسان يتمسك بها لأنها بالضبط تخرج عن قدرة الإنسان. المسألة، كما يكتب الفيلسوفان الفرنسيان، سبونفيل وفيري، «هي أن نفكر الى أبعد ما يمكن، وبالتالي الى أبعد مما نعرف، وما نستطيع أن نعرف... الفلسفة هي أن نفكر الى أبعد مما نعرف»(21). الأفكار والظواهر الفكرية قد تتحدد أو تعكس أوضاعاً اجتماعية، اقتصادية، تاريخية؛ الخ... «ولكن الأرواح الكبيرة»، كما يكتب الفيلسوف الأميركي كوفمان، تفكر عادة ضد عصرها، أو بشكل منعزل عن عصرها»(22).

فكرة المجتمع الجديد قد ترتطم بجدار تاريخي سميك لا يمكن اختراقه، وقد تكشف أن التاريخ أو القدر التاريخي لا يزال، كما كان، نافد الصبر، قصير النفس مع المحاولات النبيلة، محاولات الخلاص التي تحاول حقاً اختراق جدرانه النفسية والسياسية والاجتماعية

والأخلاقية السميكة، ولكن يكفي هذه الفكرة أنها تجاسرت جدياً وعملياً على هذا التاريخ وجدرانه السميكة، أنها دعت الإنسان إلى التحدي الأكبر، إلى تجاوز ذاته تماماً، إلى تطويع التاريخ، إلى التجاسر على الإيمان بإمكان الحلم المستحيل!...

فكرة المجتمع الجديد قد تكون قضية خاسرة على هذا الصعيد الكبير الذي أشير إليه، ولكن ماذا يبقى من التاريخ لولا هذا النوع من القضايا الخاسرة التي تجاسرت على التحدي الكبير؟ التاريخ هو بالضبط هذه القضايا الخاسرة التي يدين لها بوجوده كتاريخ، كصيرورة تاريخية. لولا هذه القضايا الخاسرة لكان التاريخ جرد الإنسان من إنسانيته نفسها وتحول إلى مستنقع سياسي وأخلاقي.

المراجع

المقدمة العامة

1 - Lovejoy, Arthur, The Great Chain of Being, Harvard University Press,1942, p: 47.
2 - Held, David, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987, p: 133.
3 - Benello, George, "participatory Democracy", Long Priscilla editor The New left, Porter Sergent publisher 1970, p: 407.
4 - Ibid, p: 414.
5 - wheeler, Harvey, Democracy in A Revolutionary Era, The center For the Study of Democratic Institutions. 1970, pp: VII, 6.
6 - Ibid, p: 4.
7 - Barnes Michel, in the Presence of Mystery, Twenty - Third Publications, 1987, p: 140.
8 - Cassirer, Ernest, The Myth of The State, Doubleday Anchor Books, 1946, p: 210.
9 - Bury J.B, The Idea of Progress. Mcmillan Co, 1920, p: 54.
10 - Bacon, F, Novum Organum, BK.I.
11 - Bury, J.B: op cit, P: 28.
12 - Becker, carl, The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers, Yale University Press, 1932, p: 130.
13 - Lovejoy, A, op.cit, p: 24.
14 - Ibid, p: 33.
15 - Popper, K,R, The Open Society And Its Enemies vol. II, Routledge And Kegan Paul, 1949, p: 2.
16 - Cassirer, E, op.cit p: 71.
17 - Schlesinger, Arthur, The Disuniting of America, W.W Norton and co. 1992 p: 50.
18 - Held, Darekd, Democracy and the Oldorder Stanford University Press, 1995, pp. 123, 125, 136.
19 - Touraine, Alain, Critique de la Modernité Fayard, Paris, 1992, p., 295.

فكرة المجتمع الجديد

1 - 1 المقدمة

1 - Nebey. G. and Patrick, The Quest For Utopia An Anthology of Imaginary Societies, Doubleday, 1962.
2 - Parrington, Vernon, American Dreams, A study of American Utopias, Brown University, 1947, p: VII.
3 - Lasky, Melvin, Utopia and Revolution, University of Chicago Press, 1996, p: 592.

1 - 2 طبيعة المجتمع الجديد

1 - Berlin, Isaiah, The Grooked Timber of Humanity Alfred Kopf,1991, pp. 52 - 53.
2 - Ibid, p: 184.
3 - Passmore, John, The Perfectibitily of Man, Charles Scribner's Sons, 1970, pp: 38 - 39.
4 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la Cité Idéale, Presses Universitaires de France, 1960, pp: 209, 91, 97.

5 - Ibid, pp, 101 - 102.
6 - Balatore, Edward, The American Utopia, Progress Publishers Moscow, 1985, p: 33.
7 - Mucchielli, R, Op. Cit. p: 230.
8 - Kateb, Georges, Utopia and Its Ennemies, Colliers - Macmillan, 1963, p: 7.
9 - Borges, J.L, Labyrinths, penguin, 1971, p: 34.
10 - Passmore, J. op. cit p: 26.
11 - Godwin Barbara, Social Science And Utopia, Humanities Press, 1978, p: 167.
12 - Ibid, pp: 167 - 168.
13 - Possmore, J, op. cit. pp. 282. 292.
14 - Mucchielli, R, op. cit. p. 72.
15 - Ibid, p: 87.
16 - Balatov, E, op, cit. p: 87.
17 - Ibid, p: 87.
18 - Rauschning, Hermann, Hitler Speaks, Thornton Butterworth, 1940, p: 247.
19 - Hitler's Table Talk, London, 1953, pp: 335 - 336.
20 - Ibid, p: 108.
21 - Heiden, Konard, Der Fuhrer, Houghton Mifflin co. 1944, p: 94.
22 - Werner, Maser, Hitler's Mein Kampf, An Analysis, Faber and Faber, 1970, p: 81.
23 - Methvin, Eugene, The Rise of Radicalism. Arlington House, 1973, p: 456.
24 - Hitler's Table Talk, p: 266.
25 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie, Presses Universitaires de France, Paris, 1961, p: 154.
26 - Godwin, B, op. cit. pp. 143 - 138.
27 - Berlin, I, Four Essays on Liberty, Oxford University Press, 1969, p: 60.
28 - Hobbes, Thomas, Leviathan, 1651.
29 - Dostoevsky, Fyordor, Summer ImPressions, Tr. Fitzlyon, 1955, pp: 85 - 86.
30 - Whiteman, Sidney, German Memoirs, 1913, pp. 153 - 154.
31 - New york times, 21 January, 1965.
32 - Maeterlink, Maurice, the life of the Ant, 1930. pp. 17, 34 - 35. 104.
هناك دراسات جيدة عديدة قدمت اشكالاً متنوعة في استخدام مجتمعات النحل او النمل في المثل الاجتماعية السياسية.
راجع كمثل عنها:
Mc Cook, Henry, Ant Communities and How they are Governed, A Study In Natural Civics, 1990.
Forel, August, The Social World of The Ants, 1928.
33 - Camus, A. L'homme Révolté, 1951, p: 294.
34 - Seidenberg, Leonard, Post - Historic Man, Beacon Press, 1957.
35 - Toynbee, Arnold, A Study of History, vol. 3, 1934, pp: 88 - 90.
36 - Lasky, M, op. cit. p. 8 - 9.
37 - Polak, Fred, The Image of The Future, 2 Vols, 1961.
38 - Lasky, M, op. Cit. pp: 477, 480, 481.
39 - Sartre, J.P. Baudelaire, 1947, pp. 58 - 59.
40 - De Beauvoire, Simone, The prime of life, Tr. Green, 1962, p: 30.
41 - Mucchielli, R, op. cit, 95.
42 - Mansel, H,L. and J. Veitch, eds. Lectures on Metaphysics, 1877, vol. I.p: 25.
43 - Passmore, j. op. cit. p: 25.
44 - Godwin, B, op. cit: 168.
45 - Mucchielli, R, op. cit, p: 183.
46 - Godwin, B, op. cit. pp: 168 - 169.
47 - J.S. Mill, Autobiography, 3 rd ed. London, 1874. p: 213.
48 - Marcuse, Herbert, Eros and Civilization. A Vintage Book, 1962, p: 174.
49 - Godwin, B, op. cit. pp: 146 - 147.
50 - Mucchielli, R, op. cit. P: 184.
51 - Ibid,... p: 185.
52 - Ibid,... p: 200.
53 - Ibid,... p: 195.
54 - Bergson, Henri, les deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris, 1931, p: 34.
55 - Coban, Alfred, Dictatorship, Its History and Theory, Haskell House Publishers, 197, p: 302.

56 - Berlin, I, The Crooked Timber of Humanity, E, Knopf, 1991, pp: 5 - 6 - 24 - 212.
57 - Ibid, pp: 30, 27.
58 - Ibid, p: 34.
59 - Braunthal, Alfred, Salvation and The Perfect Society The Eternel Quest, University of Massachusetts Press, 1979, p: 290.
60 - Ibid, p: 343.
61 - Berlin, op. cit. p: 21.
62 - Cohen, Norman, The pursuit of The Millemium, Harper Torchbooks, 1961, p: 209.
63 - Passmore, J, op. cit, p: 293.
65 - Literary History of the United States, Macmillan, 1957 pp: 192 - 193.
66 - Lasky M, op. cit, p: 19.
67 - Sanford, Charles, The Quest For Paradise, 1961, pp. 40 - 41, 60 - 61 - Baudet, Henri, Paradise on Earth, Some Thoughts on European Man of Non - European Man, 1965, chap, 2 Lasky, M. op. cit, pp. 19 - 20.
68 - Kantorowincz, Ernest, Frederick The Second, 1931, pp: 259 - 350 - 351 - Armstrong, John, The Paradise Myth, 1969, p: 3 - Lasky, M: Utopia and Revolution, University of Chicago Press, 1976, pp: 18-19.
69 - Huisinga, John, The waning of The Middle Age.
Barnes and Noble, 1992 - Burkhardt, jacob, The Civilization of the Renaissence, st - Martin's Press, 1924.

1 - 3 فكرة المجتمع الجديد: من اللاهوت الى العلمانية

1 - Tuveson, Ernest: Millenium and Uropia: A study in the Background of the Idea of Progress, 1949.
2 - Barth, Karl, The Epistle To The Romans, Tr. Hoskins, E
5th edition, 1966. Braunthal, Alfred, Salvation and The perfect Society, University of Massachusetts Press, 1979, p. 233.
3 - Braunthal, A, op.cit. p: 137.
4 - Manifeste des Egaux, Paris, 1796.
5 - Braunthal, A. op cit. p. XIII.
6 - Duveau, Georges: Sociologie de l'Utopie, Presses Universitaires de Paris, 1961, pp: 39, 90.
7 - Gay, Petter: Enlightenment, vol. I, Weidenfeld and Nicholson, 1967, p: 408.
8 - Hollis, M: Models of Man, Cambridge University Press, 1977.
9 - Godwin, B, Social Science and Utopia, Humanities Press, 1978, p: 10.
10 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's Sons, 1970. p: 238.
11 - Copleston, Frederick, A History of Philosophy (9 vols), vol. IV. Descartes To leibniz, Image Books, 1985, pp: 38 - 39.
12 - Braunthal A: op. cit, Chap II.
13 - Ibid, pp: 60 - 61.
14 - Kierkegard Soren, Journals: 1934 - 1854. (ed. Dru), 1958, p: 29.
15 - De Lubac, Henri: proudhon: The Un - Marxian Socialist, 1948, p: 231.
16 - P. J. Proudhon, Les Confessions d'un Révolutionnaire, 1849 ed. Rivière, 1929, pp: 435 - 436.
17 - Mircea, Iliade, The Sacred and The prophane, 1961, pp: 205 - 207.
- Macyntyre, A, Marxism, an Interpretation 1935 chap, 7.
- Macyntyre, A. Marxism and Christianity, pp: 103 - 116.
- Bultman, Rudolph, History and Eschatology 1962, pp: 68 - 70.
18 - Neibuhr, Reinhold, Faith and History, 1949, p: 210 - 211.
19 - Lowith, Karl, Meaning in History, 1949, p: 46.
20 - راجع حول هذه العلاقة، ومن زاوية ماركسية
- Shaff, Adam, A Philosophy of Man, 1963.
- Kalakowski, Leszek, Can the Devil be Saved? A Marxist Answer, 1974.
21 - Passmore, John, The Perfextibility of Man, Charles Scribner's Sons, 1970, pp: 122, 147.
22 - Reeves, Marjorie, The Influence of Prophecy In The Later Middle Ages, A, Study in Joachimism, 1969.
23 - Ibid, pp: 175, 62, 292, 265.

راجع حول الدور الذي مارسته الجواشيمية في الفكر الغربي.
- Lowith Karl, Meaning In History of 1949.
- Vœglin, Eric, the New Science of Politics, 1952.
- Science, Politics and Gnosticism, 1968.
24 - Reeves, M, op.cit. p: 62.
25 - Dante, A, Monarchy and Three Political Lettres Tr. Nicoll and Hardie, 1954, pp: 3 - 4 - 18 - 19, 97.
26 - Ibid, pp: 133, 26 - 27, 106, 14.
27 - Lasky, M, Utopia and Revolution, University of Chicago Press, 1976, p: 26.
28 - Baron, Hans, the Crisis of The Early Italian Renaissance 1966.
29 - Phelan, John, The Millenial Kingdon of The Franciscans In The New World, 1956.
30 - Bettenson, H, ed: Decuments of The Christian Church, 1943.
31 - Passmore, john: the Perfectibility of Man, Charles Scribner's sons, 1970, pp: 94 - 95.
32 - Ibid, 103- 104.
33 - Pompanazzi, Pietro, On The Immortality of The Soul, 1516 Copleston, F, op.cit.vol. III, 1985, pp: 19, 221, 222 - 227.
34 - Passmore, J, op. cit. pp: 151 - 152, 105 - 106.
35 - Ibid, p: 157.
36 - Lasky, M, op.cit. p: 451.
37 - Darwin, Charles: Origins of Species, 1850, chap XIII.

1 - 4 فكرة المجتمع الجديد في مجرى الفكر الحديث

1 - Bodin, jean, la Methode de l'Histoire. Tr. Mesnard, p: 298.
- Mucchielli, R, Le Mythe de la Cité Idéale, Presses Universitaires de France, 1960, p: 225.
2 - Rabelais, François, Gargantua, Chap: !.
3 - Spinoza, Baruh, Treatise On The Correction Of The Understanding. Copleston, F, History of Philosophy, vol. IV, 1985 pp: 262 - 263.
4 - Copleston, F, Ibid, pp: 266 - 267.
5 - Braunthal, Alfred, Salvation and The Perfect Society. The Eternal Quest, University of Massachusetts Press, 1979, p: 291.
6 - Leibnitz, G.W: Principe de la Nautre et de la Grâce. Conclusion.
- Mucchielli, op.cit. p: 232 - 233.
- Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's sons, 1970 p: 258.
7 - Hume, David, Enquête sur les Principes de la Morale, Edition Aubier, 1751.
- Mucchielli, R, op.cit. p: 232.
8 - Berkeley, George, Alciphron, 1732, Oeuvres Choisies Aubier, II, p: 219.
- Mucchielli, R, op.cit. p. 232.
9 - Kant, E, Critique of Practical Reason, 1788.
10 - Braunthal, A, op.cit. p: 292.
- Kant, E, Idea For a Universal History.
- Religion Within The Limits of Reason Alone, Bk III.
11 - Kant, E, Idea of a Universal History, Eight Propositions.
12 - Kant, E, Religion Within The Limits of Reason Alone, BK III pp: 88 - 93.
13 - Kant, E, Perpetual Peace, Tr. M. Campbell Smith. 1972.
14 - Mucchielli, R, op.cit. p: 233.
15 - Cospleston, F, op.cit. p: 43.
16 - Passmore, J, op.cit. p. 258.
17 - Darwin, Charles, The Origin of The species, 1950 الصفحة الاخيرة
18 - .... The Descent of Man آخر فقرة في الكتاب
19 - Dühring, Eugene, Evolution and Christian Hope, 1865, Tr Benz p: 194.
20 - Passmore, J, op.cit, p: 248.
21 - Spencer, Herbert, First Principles, 1957, pp: 5, 11, 199.
22 - Ibid, chaps. 16, 17.
- Spencer, H, Social Statics, part 2 chap: II.
23 - Bergson, H, Creative Evolution, Tr. Mitchell, A, 1911, chap. III. Bergson, H, The two Sources of

Morality & Religion tr, R, Audro and C. Bereton, 1949, pp: 3d. 306.
24 - Passmore, J, op.cit, p: 248.
25 - Nietzche, Frederick, Thus spoke Zarathustra.
26 - Passmore, J, op.cit, p: 248 - 249.
Nietzsche, F, The Will To Power, BK. IV. Aphorisms 1062 - 3, Thus Spoke Zarathustra, Prologue.
27 - G.B. Shaw: Man and Superman, preface.
28 - G.B Shaw, Back To Methuselah, preface.
29 - Passmore, J,op.cit, pp: 249 - 250.
30 - Hegel, G.W: The Philisophy of History, ed, Friederich, 1956, p: 13.
31 - Schelling, F, The Ages of The World, Tr. F. Bolman 1942, p: 194.
32 - Passmore, J, op.cit, 231 - 231.
33 - Feuerbach, Ludwig, The Essence of Christianity, Tr. Elliot, George, Happer Torchbook, 1957, pp: 18, 268.
34 - Renan, Ernest, l'Avenir de la Science, 1890, œuvres complètes, Editions H. Psichari, vol III, Paris, 1949, p, 736.
35 - Renan, E: Dialogues et Fragments Philosophiques, 1876, œuvres, vol, I, Paris, 1947, p: 623 passmore, J. op.cit. pp: 250 - 251.
36 - Barth: Hans, The Idea of Order, 1960, p: 159 Lasky, M, of cit : 49 ذكرها
37 - H.G Wells: The Future In America, 1906, p: 43.
38 - Péguy, Charles: Marcel, Premier Dialogue de la Cité Harmonieuse, Mucchielli, R, op,cit, p: 187 راجع
39 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie, Presses Universitaires de France, 1961, p: 51.
40 - Trevor - Roper, ed, Lectures In Modern History. p. 26.
41 - Reade, Winwood, The Martyrdom of Man, 9th edition 1948, pp: 512 - 515.
42 - Shklar, judith, After Utopia: The Decline of Political Faith Princeton University Press, 1957, preface.
43 - Lord Balfour, A james, Essays and Addresses, Edinburgh 1905, p: 279.
44 - Pierre Teilhard de Chardin, The Future of Man, Tr. N. Denny, 1964, p: 46.
47 - Ibid. pp: 257, 272, 308.
- P.T. De Chardin, The Future of Man, P: 120.
48 - Passmore, J, op.cit p: 260.
49 - speaight, Robert, Teilhard De Chardin, 1967 - p: 89.
50 - Passmore, op.cit. p: 256.
51 - P.T. De Chardin, The Future of Man, 1964, pp: 21 - 22.
52 - Rideau, Emile, Teilhard De Chardin, Tr, P. Hague 1967, pp: 471 - 472.
53 - Passmore, J, op.cit, pp: 257 - 258.
54 - Fromm, Eric, Man For Himself, Holt & Rienhart & Winston 1964, pp: 218 - 107, 129.
55 - Fromm Eric, The Sane Society, holt, Rinehart & Winston, 1955, pp: 275, 298.
56 - Fromm Eric, Man For Himself, pp: 207 - 208.
57 - Fromm Ericm, The Anatomy of Human Destructivness, Holt, Rinehart & Winston, 1973.
58 - Fromm Eric, Beyound The Chain of Illusion. My Enconter with Marx & Freud, 1962, pp: 177 - 182.
59 - Russell, Bertrand, What I Believe.
60 - Brown, Norman, Life Against Death, 1959, chap. XVII.
61 - Freud, S: Civilization and Its Discontents, 1930 . راجع بشكل خاص
62 - Extraits de la Presse Clandestine. Les Idées Politique de la Résistance, Presses Universitaires de France, 1954, p: 119 et suiv.
63 - Lamont, Corliss: Philosophy of Humanism, Continum Publishing co, 1988, pp: 258, 177.
64 - Rawls, John, Theory of Justice, Harvard University Press, 1971, pp: 482, 476.
65 - Royce, Josiah, philosophie du loyalisme, p: 233.
66 - Mounier, Emmanuel, Le Personalisme, p: 125 Mounier Emmanuel, Revolution personaliste et Communautaire, p: 227 et siv.
67 - Harris Frank, My Life and Loves ed. John Callagher, 5 vols. vol IV, 1964, p: 834.
68 - Gide, Charles, la Solidarité. Presses Universitaires de France, 1932, pp: 176 - 178.

2 ـ فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية الحديثة

2-2 فكرة المجتمع الجديد في «الجمهورية»

1 - Sabine, George, A History of Political Theory, Henry Holt & co 1937, p: 35.
2 - Ibid, p: 67.
3 - Passmore, john, The Perfextibility of Man, Charles, Scribner's sons, 1970, pp: 265 - 266.
4 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 35.
5 - Sabine, G, op.cit, p: 47.
6 - Cassirer, Ernest, The Myth of The State, Doubleday, 1946, p: 47.
7 - Copleston, Frederich, A History of Philosophy (9 vols) vol, I, Greece And Rome, An Image Book, Doubleday, 1944, pp: 229 - 230.
8 - Sabine, G: op.cit. p: 76.
9 - Rosenblum, Nancy, Bentham's Theory of The Modern State, Harvard University Press, 1978, p: 17.
10 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la Cité Idéale, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

راجع أيضاً

Schuhl, P - M, Le Merveilleux, La Pensée et L'Action, Paris, 1952, pp: 155 - 165 -
11 - Passmore, J, Op.cit, pp: 39 - 40.
12 - T.A Sinclair: A History of Greek Political Thought, Routledge and Kegan Paul 1952 p: 28.
13 - Ball, Terence: "Plato and Aristotle, The Unity Versus The Autonomy of Theory & Practice, In T. Ball, Political Theory and Praxis, New perspectives, University of Minnesota Press, 1977, p: 60.
14 - Cassirer, E, op.cit. p: 74.
15 - Ball, T, op. cit. p: 64.
16 - Copleston, F: op.cit.
17 - Nisbet, History of The Idea of progress. Basic Books, 1980, pp: 27 - 28.
Conford, F.M: Palto's Cosmology, Harcourt, Brace & co, 1937.

18. راجع كمثل جيد على هذه الناحية.

19 - Nisbet, R, op.cit p: 29.
20 - Popper, Karl, The Open Society and Its Enemies, vol. I, The Spell of Plato, Routledge, & Kegan Paul, 1945.
21 - Wild, John, Plato's Modern Enemies and The Theory of Natural Law, University of Chicago Press, 1971, p: 20.
22 - Ibid, pp: 4, 2 - 4.

راجع كمثل نموذجي عن هذا النوع من النقد.

Fite, Warner, The Platonic Legend, -
Scribner's, R.H.S: Plato Today, Allen & Unwin, 1937.
- K.R. Ropper, The Open Society and Its Enemies, 2 vols. Princeton.
Univesity Press, 1944.
- Winspey, A: The Genesis of Plato's Thought,
Dryden Press, 1940.
Thorsen, Thoman, ed, Plato: Totalitarian or Democrat, Prentice - Hall, 1963.

ان أراد القارىء دراسة تفسر مذهب افلاطون كمذهب ديمقراطي فقط، وتدافع عنه ضد المفاهيم الأخرى النقيضة، فإنه يستطيع الرجوع الى:

Wild, John, Plato's Modern Enemies And The Theory of Naturel Law.
23 - Wilk, J, op.cit. pp. 4 - 5.
24 - Sabine, G: op,cit, pp: 81 - 82.
25 - Cassirer, E: op,cit, p: 54.
26 - Sabine, G, op.cit. p: 54.
27 - Richter, Peyton, ed, Utopias, Social Ideals and Communal Experiments, Holbrook Press, 1971, p: 238.
28 - Sabine, G, op.cit. p: 52.
29 - Cassirer, E, op.cit. pp: 73 - 72.
30 - Wild, J, op.cit. pp: 21 - 22.
31 - Sabine, G, op.cit. pp: 50 - 55 - 56.

32 - Wild, J, op.cit. pp: 18 - 20.
33 - Richter, p, op. cit, p: 18.
34 - Friederich, Carl, "The Evolving Theory & Pratice of Totalitarian Regimes " in Friederich, C, et Al: Totalitarianism In Perspective. Praeger, 1969, p: 135.
35 - Wild, J, op.cit: 30.
36 - Copleston, F, op.cit, p: 235.
37 - Ibid, p: 242.

2 - 3 فكرة المجتمع الجديد في الايديولوجية الألفية

1 - Appel, willa, Cults In America, Holt, Rinehart & Winston, 1983, p: 4.
2 - Cohn, Norman, The Pursuit of Millenium, Harper Torchbooks, 1961, pp: 99 - 102.
3 - Ibid, p: 209.
4 - Cohn, Norman, "Medieval Millenarianism" in Thrupp, s, ed. Millenial Dreams In Action, Schocken books, 1970, p: 31.
5 - Thrupp, Sylvia, Millenial Dreams In Action: p: 12.
6 - Cohn, N, The Pursuit of Millenium, p: XIII.
7 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la Cité Idéale P.U.F. 1960, p: 128.
8 - Desroches, Henri, Les Shakers Americains, Paris, 1955.
9 - Lasky, Melvin, Utopia & Revoultion,University of Chicago Press, 1976, p: 263.
10 - Cohn, N, op.cit. p: 228.
11 - Ibid op.cit p: 210.
12 - Ibid op.cit p: 259.
13 - Ibid, pp: 213 - 215.
14 - Mucchielli, R, op.cit p. 80.
15 - Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Europénne, 1945, tome II, pp: 42 et suiv.
16 - Johnson, Chelmers, Revolution and The Social System, Stanford University Press, 1964, pp: 29 - 32.
17 - Cohn, N. op.cit pp: XIII - XIX.
18 - Ibid, op.cit. p: 308.
19 - Ibid, op.cit. p: 309.
20 - Ibid, op.cit. p: 313.
21 - Ibid, op.cit. p: 310.
22 - Mannhien, Karl. Ideology & Utopia, Harvest Books. 1936, pp: 185: 185, 213.

2 - 4 فكرة المجتمع الجديد في فلسفة التنوير.

1 - Rosanvallon, Pierre, Le Liberalisme Economique, Ed. Du Seuil, 1979, p: 11.
2 - Talmon, J. L, The Origins of Totalitaarian Democary, Secker & Warbung, 1952, p: 4.
4 - Ibid, p: 17.
5 - Braunthal, Alfred, Salvation & The perfect Society, The Eternal Quest, The University of Massachusettes Press, 1979, p: 278.
6 - Rosan Vallon, p, op.cit. p:12.
7 - Ibid, pp: 11 - 12.
8 - Ibid, p: 52.
9 - Hume, David, Traité de la Nature Humaine, T.I, 1739, p: 59.
10 - Hélvétius, Claude - Adrien: De l'Esprit, Edition Sociales, Paris, 1968, pp: 67 - 68.
11 - Rosanvalon, p, op.cit. p: 13.
12 - Hume, D, op.cit. p: 11.
13 - Hobbes, T, Leviathan, 1971, Paris, p: 159.
14 - Burdeaux, Georges, Le liberalisme, Editions du Seuil, 1979, p: 55.
15 - Ibid, p: 95.
16 - Talmon, J.L op.cit. p: 19.
17 - Ibid, pp: 19 - 20.
18 - Copleston, F, op.cit vol VI, Wolff To Kant, p: 49.
19 - Ibid, p: 26.
20 - Talmon, J, I, op.cit. pp: 31 - 32.

21 - Bury, J.B The Idea of Progress, Dover Editions, 1955, p: 209.
22 - Talmon, J.L: op.cit. p: 29.
23 - Becker, Carl, The Heavenly City of The 18th Century Philosophers, Yale University Press, 1932,: 102.
24 - Ibid, p: 31.
25 - Westby, David, The Growth of Sociological Theory, Human Nature, Knowledge & Social Change, Prentice Hall, 1991, p: 96.
26 - Duveaux, G: Sociologiede l'Utopie P.U.F. 1961. p: 32.
27 - passmore, J: The Perfextibility of Man, Charles Scribner's Sons, 1970, p: 169.
28 - Braunthal, A: Salvation & The Perfect Society of Massachusetts Press, 1979, p: 141.
29 - Hobhouse. Leaonard, Social Evolution and Political theory, Columbia University Press, 1911, pp: 24. 127.
30 - Bury, J.B, op.cit. p: 209.
31 - Copleston, F: op.cit. vol VI, p: 110.
32 - Nisbet, Robert: History of The Idea of prgress, Basic Books, 1980, p: 171.
33 - Condorcet, Marie J. Marquis de: Sketch For a Historical Picture of The Progress of The Human Mind, Noonday Press, 1955, pp: 201, 202 - 366, 384, 193.
34 - Bury, J,B op.cit. p: 193.
35 - Methbine, Eugene: The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 56.
36 - Guglielmo Ferrero, Les deux Révolutions Editions, de la Boconnière, Suisse 1951, p. 188 - 189.
37 - Westby, D, op. cit, pp: 319-321.
38 - Methvine, E: op.cit, pp: 319 - 321.
39 - Lasky, Melvin, Utopia and Revolution, The University of Chicago Press, 1976, p: 614.
40 - Passmore, J, op.cit, pp: 174 - 175.
41 - Braunthal,. A, p: 141.

5 - 2 فكرة المجتمع الجديد في الليبرالية

1 - Duveaux, Georges, Sociologie de l'Utopie P.U.F. 1961, p: 37.
2 - Copleston, Frederick: A History of Philosophy (9 vols) vol V. Hobbes to Hume, Doubleday, 1957, p: 128.
3 - Locke, John, Two Treaties of Government, 1690, Sections, 57, 61, 95, 221.
4 - Smith, Adam, An Inquiry Into the Nature and Cause of The Wealth of Nations, 1776, Book I, chap II, Modern Library edition, 1965.
5 - Burdeaux, Georges, Le Liberalisme, Editions du Seuil, 1979, pp: 100, 101.
6 - Halevy, Elie, The Growth of philosophic Radicalism, The Beacon Press, 1955, p: 478.
7 - Polayni, Karl, The Great Transformation. The Beacon Press, 1960, pp: 102, 84.
8 - Rosanvallon, pierre, Le liberalisme Economique, Editions du Seuil, 1979, p: 47.
9 - Ibid, p: 44.
10 - Halévy, E: op.cit p: 89.
11 - Polayni, k: op.cit p: 40.
12 - Halévy, E: op.cit pp: 106 - 107.
13 - Rosanvallon p: op.cit p: 44.
14 - Bury, J,B: The Idea of Progress, Dover, 1955, pp: 172 - 173.
15 - Westby, David, The Growth of Sociological Theory, Prentice Hall, 1991. p: 368.
16 - Coker, Francis, Recent Political Thought. Appleton - Century - Crofts, 1934, pp: 23 - 24.
17 - Braunthal, Alfred, Salvation and The Perfect Society, University of Massachusetts Press 1979, p: 291.
18 - Coker, F, op.cit p: 23.
19 - Ibid, p: 420.
20 - Gay, Peter, The Englightenment, W,W, Norton co 1966, p: 185.
21 - Bury, j.B. op.cit. p: 162.
22 - Copleston, F, op.cit. vol. IV, Descartes to Leibniz, 1960, p: 47.
23 - Copleston, F, Inquiry Concerning Moral Good & Evil. 1726.
- Bentham, J: Essays on the First priciples of Government 1769.
- Benthanm J: Introduction to The Principles of Morals & Politics. 1965 - .(المقدمة)
24 - Macfarlane, L, J: Modern Political Theory, Barnes & Nobles, 1973, p: 72.

25 - Halévy, E, op.cit, p: 15.
26 - Coker, F, op.cit p: 24.
27 - Cobban, Alfred, Rousseau And The Modern State, Archon Books, 1968, p: 92.
28 - Halévy, E, op.cit pp: 209, 473.
29 - Macfarlane, L.J. op.cit p: 71.
30 - Burdeaux, G, op.cit. p: 101.
31 - Rawls, John, Theory of Justice, Harvard University Press, 1971, pp: 482, 476.

32 - Passmore, J, The Perfectibility of Man راجع
Charles Scribner's sons, 1970, pp: 202 - 203.
- Braithwaite, R. B Theory of Games as a Tool For The Moral philosopher, 1955.

هنا تجدر الإشارة ان بانتام لم يكن أول من صاغ مفهوم هذا «الحساب - الاخلاقي». فقد أشار إليه مفكرون آخرون في عصر التنوير من أمثال هيلفسيوس وبيكاريا، راجع:

Helvetius, Claude, De l'Esprit

Beccaria, Cesare, Des Débits et des Peins, (Ethical calculas) راجع حول تاريخ هذه الفكرة، فكرة الحساب الاخلاقي

Bredvold, Louis, The Invention of the Ethical Calculas.
33 - Halévy, E, op.cit, p: 473
34 - Bentham. Jeremy, An Introduction To The principles of Morals & Legislation. 1789, p: 125.
35 - Halévy, E, op.cit, p: 117.
36 - Macfarlane, L.J. op.cit. p, 70.
37 - Halévy, E, op.cit, pp. 52 - 53.
38 - Passmore, J, op.cit, pp: 174 - 175.
39 - Rosenblaum, Nancy: Bentham's Theory of the Modern State, Harvard University Press, 1978, p: 33.
40 - Ibid, pp: 33, 17, 20, 5.
41 - Mill, J, S; Utilitarianism, 1863, Everyman's Libray Edition, 1910, p: 8.
42 - Mill, J.S: Utility of Religion 1883. p: 110.
43 - Cowling, Maurice: Mill on Benthan and Coleridge, 1950, p: 148.
44 - Mill, j.s: Consideration Representative Government, chap: 2.
45 - Macpherson, C.B. The Life and Times of Liberal Democracy, Oxford University Press, 1977, pp: 44. 47.
46 - Copleston, F, op,cit. vol. VIII. Ockham to Suarez, 1966, p: 8.
47 - Cassirer, Ernest, The philosphy of the Englightment. Beacon Press, 1951, pp: 93 - 94.
48 - Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding, Collier - Macmillan, 1965, p: 99.
49 - Locke, John, Essays on The Law of Nature, ed. W. Von Leyden, 1954, p: 149.
50 - Locke, J: Essay Concerning Human Understanding BK. II. chap XX.
51 - Kant, E, Critique of Pure Reason, Everyman's Library, 1964, p: 25.
52 - Rawls, J: op.cit pp: 27, 32, 3, 4, 11.

2 - 6 فكرة المجتمع الجديد في فلسفة روسو السياسية

1 - Copleston, Frederick, A History of philosopy, 9 vols, Doubleday, Vol, V, Wolf To kant, 1960, pp: 71 - 72.
2 - Talmon, j.L: The Origins of Totalitarian Democracy, Secker and Warburg, 1951, pp: 40 - 41.
3 - Merriam, Ch. E, and Barnes, H,E eds: A Hisory of Political Theories, Macmillan, 1924, pp: 83.
4 - Talmon, J.L: op.cit p: 43.
5 - Westby, David: The Growth of Sociological Theory, Prentice - Hall, 1991, p: 47.
6 - Cobban, Alfred, Rousseau and The Modern State, Archon Books, 1968. p: 80.
7 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la cité, P.U.F, 1960, p: 212.
8 - Cobban, A. op.cit. pp: 80 - 81.
9 - Copleston, F, op.cit pp: 90 - 89.
10 - راجع كمثل عن هذه النظريات التي تشمل هذا النقد لفلسفة روسو السياسية
Talmon, jJ.L: The Origins of Totalitarian Democracy

11 - راجع كمثل عن هذه الردود على تلك النظريات:
- Derathé, R: Rousseau et la Science politique de Son Temps: 1950.

- Derathé, R: le Rationalisme de Rousseau, 1948.

ديراته يدل في هذين الكتابين ان من الخطأ الكبير اعتبار فكر روسو مطابقاً لهذه النماذج:

راجع ايضاً:

Bourthoumieux, Ch: Essai sur le Fondement Philosophique des Doctrines Economqies, Rousseau contre Quesnay.

بورتوميه يكرس هذا الكتاب كله للتدليل بالضبط على عكس ما يقوله هذاالنقد.

هذه الكتب صدرت كلها قبل صدور كتاب تالمون عام 1952

12 - Copleston, F, op.cit. p: 73.
13 - C.W. Hendel, J.J Rousseau, Moralist. vol. I, 1934, pp: 119 - 120.
14 - Copleston, F: op.cit pp: 72 - 73.
15 - Cobban, A, op.cit. pp: 160 - 161.
16 - Duveau, Georges: Sociologie de l'Utopie, P.U.F. 769961 p: 132.
17 - Cobban, A, op.cit pp. 134 - 135.
18 - Espinas, F, La Philosophie du XXIII Siècle et la Révolution, Paris, 1898.
- Faguet, E, La Politique Comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire 1902.
19 - Vaughan, C,E: Political writings of Rousseau, vol. II. 1915, p: 36.
20 - Hubert, R: Rousseau et l'Encyclopédie (1742 - 1756) 1928. p: 133.
21 - Derathé, R: Le Rationalisme de Rousseau, 1948, pp: 9, 14.
22 - Derathé, R: Rousseau et la Science Politique de Son Temps, 1950, pp: 133, 164, 168.
23 - Derathé, R: Le Rationalisme de Rousseau, pp: 3, 4, 157, 168.
24 - Cobban, A, op.cit, p: 149.
25 - Bauman, Fred, "Historicism and the Constitution" Bloom, A, ed, Confronting The Constitution, St - Martin's Press, 1964, p: 102.
26 - Westby, D, op.cit. p: 41.
27 - Rosenblaum, Nancy, Bentham's Theory of the Modern State, Harvard University Press, 1978, p: 33.
28 - Cobban, A, op.cit. p: 130.
29 - Ibid, pp: 133 - 134, 234 - Vaughan C.E: op.cit, vol. I, p: 254.
30 - Methvine, Eugene: The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 41.
31 - Cobban, A, op.cit p: 67.
32 - Westby D, op.cit. pp: 48 - 49.
33 - Vaughan, C.E, op.cit. Vol I. pp. 77 - 81, 324 Vaughan, C.E, op.cit. Vol. II, p: 145.
34 - Cobban, A, Edmund Burke and The Revolt Against The Eighteenth Century. 1960, pp: 89 - 91.
35 - Copleston, F, op.cit, p: 66.
36 - Westby, D, op.city, p: 49.
37 - Ibid, p: 73.

2-7 فكرة المجتمع الجديد في الطوباوية

1 - Karl Manheim, Utopia, 1934, vol. 15, p: 200.
2 - Walsh, Chad, From Utopia To Nightmare, 1962, p: 40.
3 - Urich, Neil, Science In Utopia, A, Migthy Design, 1967, p: 36.
4 - Kanter, Rosbach, Commitment & Community, Communes & Utopia In Sociological perspective, 1972, p: 1.
5 - Hudson, Wayne, The Marxist Philosophy of Ernest Bloch, 1982, pp: 99 - 109.
6 - Kateb, George, Utopia and its Enemies, 1972, p: 9.
7 - Davis, J.C. Utopia & The Ideal Society, A Study of English Utopia Writing 1516 - 1700, 1983 p: 5.
8 - Kumar, Krishan, Utopia & Anti - Utopia, Basil Blackwell, 1987, p: 2.
9 - Orwell, George, Arthur Koestler The Collected Essays, journalism & letters of G. Orwell, ed. Sonia Orwell & I, Angus, Penguin, 1970, vol. 3, p: 274.
10 - Balatov, Edward, The American Utopia, Progress Publishers, Moscow, 1985, p: 7.
11 - Kateb, G, The Encyclopedia of Philosophy, vol, 7, Macmillan co, And The Free Press, 1972, pp: 212, 213.
12 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie, P.U.F. 1961, p: 15.
13 - Manhein, Karl, Ideology & Utopia, Routledge, 1935, chap, 3.

14 - Mucchielli, R, Le Myte de la Cité Idéale, Presses Universitaires de France, 1960, p: 258.15 - Ibid, p: 258.
16 - Balatov, E, op.cit, p: 21.
17 - More, Thomas, Utopia, ed. Stovenel, p: 183.
18 - Owen, Robert, The Book of the New Moral World, pp: IV, VII, XI.
19 - Fourier, Charles, Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire, Paris, 1841.
20 - Godwin, Barbara, Social Science and Utopia, Humanities Press, 1978, p: 78.
21 - Richter, Peyton, ed: Utopia. Social Ideal and Communal Experience, Holbrook Press, 1971, p: 17.
22 - Bestor, Arthur, Backwoods Utopia: The Sectarian and Ownite Phases of Communitarian Socialism In America, 1633 - 1829 University of pennsylvania Press, 1950.
23 - Bellamy, Edward, Looking Backwards, 2000 - 1887. Boston, Houghton Miffin co. 1888 Chap, 26, p: 282.
24 - Wells, H.G: A Modern Utopia, Chapman & Hall, 1905, pp: 5 ,12.
25 - Richter, p, op. cit. p: 52.
26 - Billington, Ray Allen. The American Frontier, Service Centre For Teachers of History, Washington D.C. 1958 p: 23.
27 - Balatov, E. op.cit. p: 37.
28 - Ibid, p: 36.
29 - Mucchielli, R, op.cit. p: 128.
30 - Walker, Robert, ed: The Reform Spirit In America. Putman's Sons, 1976, p: 503.
31 - Duveau, G: op.cit. p: 53.
32 ـ راجع بشكل خاص حول هذه العناصر المكونة للمجتمع الطوباوي:
Ruyer, R, l'Utopie et les Utopies, paris 1950.
33 - Lasky, Melvin, Utopia and Revolution, The University of Chicago Press, 1976, p: 38.
34 - Balatov, E, op.cit. p: 61.
35 - Godwin, B, op.cit, pp: 8 - 9, 9 - 10.
36 - Wells, H.G, op.cit. pp: 5 - 6.
37 - Godwin, B, op.cit. PP: 163 - 164.
38 - Mucchielli, R, op.cit, pp: 258 - 87.
39 - Godwin, B, op.cit, pp: 9 - 10.
40 - Wells, H.G. op.cit. pp: 5 - 12 - 31- 42.

2 - 8 فكرة المجتمع الجديد في الفوضوية

1 - Martin, james, Men Against The State, Ralph Myles Publisher, 1970, p: IV.
2 - Guérin, Daniel, L'anarchisme, Gallimard, 1976, pp: 50 - 51, 14.
3 - Shatz, Marshall, ed, The Essential Works, of Anarchism, p: XII.
4 - Godwin, William, An Enquiry Concerning Political Justice, London, 2, vols, 1793.
5 - Halévy, Elie, The Growth of Philosphical Radicalism, the Beacon Press, 1955, pp: 174 - 175.
6 - Guérin, D, op.cit. p. 6.
7 - Ibid, p: 15.
8 - Woodcock, George, Anarchism. Meridian Books, 1962, p: 137.
9 - Ibid, p: 28.
10 - Proudhon, Pierre - Joseph: La Guerre et la Paix, 2 vols. Paris, 1961,
11 - joll, james, the Anarchists, Harvard University Press, 1980, pp: 46 - 47.
12 - Bury, j.B. The Idea of progress, Maccmillan & co, 1920, pp: 316 - 317.
13 - Duveau, George, Sociologie de l'utopie, P.U.F. 1961, p: 25.
14 - Borkenau Franz, The Spanish Cockpit, London, 1937.
15 ـ جميع قصص تولستوي تشير الى هذه الناحية التي ترى ان الحياة تكون حقيقية في مجتمعات بسيطة فقط. راجع بشكل خاص:
War And Peace: Anna Karenine; Cossacks.
16 - Shatz, M, op.cit, p: XXIII.
17 - Long, Priscilla, editor, The New Left, Porter Sargent Publisher, 1969, p: 50.
18 - Guérin, D, op.cit. p: 38.
19 - Woodcock, G, op.cit. p: 164.

20 - Duveau, G op.cit. p: 33.
21 - Maximoff, G,p, ed, Political Philosphy of Bacunin; Scientifc Anarchism, Free Press, 1953, pp: 370, 372.
22 - Ibid, p: 369.
23 - Long, p, op.cit. pp: 46, 49.
24 - Coker, Francis, Recent Political Thought Appleton - Century - Crofts, 1934, p: 2.
25 - Woodcock, G, op.cit. p: 13.
26 - shatz, M, op.cit p: XXIII.
27 - Bury, J,B, op.cit pp: 225 - 226.
28 - Hobsbaum, Eric, Revolutionaries, Weidenfeld, 1973, p: 87.
29 - Woodcock, G, op.cit. p: 12.
30 - Taylor, Richard, Freedom, Anarchy & The law. prometheus Books, 1982, p: 118.
31 - Wolff, Robert, In Defense of Anarchism, Harper Colophon Books, 1976, pp: 12 - 19.
32 - passmore, hohn, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's Sons, 1976, p: 190.
33 - Ibid, pp: 194 - 185.

راجع.

p - J. Proudhon: De la Justice dans la Révolution et l'Eglise, vol III. chap, IV.
34 - Proudhon, P - J. Du Principe Federatif, 1863, pp: 189 - 190.
35 - Shatz M, op.cit pp: 144 - 145.
36 - Baldwin, G. Roger, ed, Kropotkin's Revolutionary Pamphelts, 1927, p: 47.
37 - Guerin, D: op.cit. p: 49.
38 - Woodcock, G: op.cit. pp: 107 - 108.
39 - Joll, J. op.cit. p: 23.
40 - Woodcock, G, op.cit pp: 22.
41 - Ibid,... 22 - 23.
42 - Ibid,... 25 - 27.
43 - Miller, Martin: Kropotkin, The University of Chicago Press, 1976, p: 313.
44 - Sorokin, Pitrim, Contemporary Sociological Theories, Harper & Brothers, 1928, p: 313.

2 - 9 فكرة المجتمع الجديد في الماركسية

1 - Draper, Hal, Karl Marx's Theory of Revolution vol. I. State and Bureaucracy, Monthly Review Press, 1977, pp: 100 - 101.
2 - Ibid, p: 101.
3 - Duveau, George, Sociologie de l'utopie, P.U.F. 1961, p: 14.
4 - Draper, H, op.cit. 104.
4 - Draper, H, op.cit. 104.

5 - 1852/5 رسالة الى Joseph Weydemeyer مارس

ماركس تابع مناقشة هذه الفكرة في «الصراع الطبقي في فرنسا» 1852، في «الثامن عشر من برومير» 1871، في الحرب الاهلية في فرنسا» 1875 في «نقد برنامج غوتا» 1852

راجع أيضاً

Marx, Engels Lénin: on The Dictatorship of The Proletariat, Progress Publishers, Moscow, 1984, p: 12.
6 - Marx, K: Economic & Philosphic Manuscripts, 1844.
7 - Newell, R, V, "Reflections on Marxism & America" Bloom, Alan, ed: Confronting The Constitution, The American Entreprise Institue, 1990, p: 335.
8 - Baby, J; Manblan, R; Plitzer, G, et Wallon, H: Cours de Marxisme, première année, Bureau D'édition, Paris.

راجع الخاتمة

9 - Held, David, Models of Democracy. Stanford University Press, 1987, pp: 126 - 127.
10 - Berlin, Isaiah, The Crooked Timber of Humanity, Alfred Nopf 1991, p: 241.
11 - Braunthal, Alfred, Salvation & The perfect Society. University of Massachussetts Press 1979, p: 312.
12 - Draper, op.cit. pp: 378 - 379.

13 - Marx, Engels, Lenin: On the Dictatorship of the proletriat, Progress Publishers, Moscow, 1984, p: 119.
14 - Ibid, p: 201.
15 - Ibid, p: 206.
16 - Ibid, pp: 249 - 256.
17 - Aron, Raymond, Main Currents in Sociological Thought, vol I. A Doubleday Anchor Book. Tr, Howard, R, & Weaver, H, 1968, p: 153.
18 - Macpherson, C,B: The Rise & Fall of Economic Justice. Oxford University Press, 1987, p: 61.
19 - Poulantzas (Pouvoir Poltique & Classes Sociales).

راجع، مثلاً، كتابات

Miliband (The state in Capitalist Society), James O'connor, Jurgen Habermas.
20 - Marx, Engels, Lenin, op.cit. p: 120.
21 - Ibid, p: 127.
22 - Trotosky, L. The Defense of Terrorism. 1912, p: 157.
23 - Held, D, op.cit. p: 131.
24 - Rosan Vallon, Pierre, Le Libéralisme Economique, Editions du Seuil, 1989, pp: 194 - 195.
25 - Karl Marx, Selected Writings in Sociology & Social Philosophy, Editors, E.T.B. Bottomore & M. Rubel, Penguin, 1963 pp: 176 - 177, 250.
26 - Fromm, Eric, Marx's Concept of Man, Frederick Unger, 1961, pp: 98 - 99.
27 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's sons, 1970, p: 236.
28 - Badie, B and Birnbaum, P, Sociologie de l'Etat. Grasset, paris; 1982, p: 24.
29 - Ibid, p: 23.
30 - Rosanvallon, p. op.cit. p: 201.
31 - Bottomore, T B editor, Karl Marx, Early Writings. Mc Graw Hill, 1964, p: 59.
32 - Lukacs, George, Tactics & Ethics, Hayer & Row. 1975, pp: 15 - 15.
33 - Wittfogel, Karl, Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power. Yale University Press, 1957. Aron, op.cit. p: 160.

34 - راجع أيضاً:

رسالة من ماركس الى انجلز، 8 ديسمبر 1857

رسالة من ماركس الى سورج، 19 اكتوبر 1877

Marx, K, Economic & Philosophic Manuscripts,
35 - Niebuhr, Reinhold, Faith & History, 1949, pp: 210 - 211.
36 - Mircea, Eliade, The Sacred & The profane, 1961, pp: 205 - 207.
- Bultman, Rudolf, Hisotry & Eschatology, 1962. pp: 68 - 70.
- Lowith, Karl, Meaning In History, 1949, p: 46.
- Mac Intyre, Alastair, Marxism: An Interpretation 1953, chap 7.
- Mac Intyre, Alastair, Marxism & Christianity, 1968, pp: 103 - 116.

2 - 10 فكرة المجتمع الجديد في الاشتراكية النقابية

1 - Hoover, Glenn, "Evolutionary Socialism, Syndicalism, Guild Socialism & Anarchism" Rancek, joseph, ed: Twentieth Century Political Thought, philosophical library, 1946 pp: 10 - 11 - 12.
2 - G.D.H. Cole: Self - Government In Industry, 1917 pp: 109, 110.
3 - Merriam E. Charles & Barnes H.E, editors: A History of Political Theories, Macmillan co, 1924, p: 227.
4 - G.D.H. Cole, Labour in The Common Wealth, Headly Brothers. 1918. p: 24.
5 - Laidler, Harry, Social - Economic Movements, Thomas Crowell co, 1947, pp: 322 - 323.
6 - Ibid, p: 322.
7 - Coker, Francis, Recent Political Thought, Appleton - Century - Crofts 1934, p: 262.
8 - G.D.H cole, Guild Socialism Restated, 1920, p: 282.
9 - Pateman, Carole, Participation and Democratic Theory, Cambridge University Press, 1970, pp: 39 - 40.
10 - Coker, F, op.cit. p: 283.
11 - Hoover, G, op.cit. p: 10.
12 - Merriam E. and Barnes, H, op.cit. p: 227.
13 - Sabine, George, A History of Political Theory, Henry, Holt & co 1937, p: 716.

2 - 11 فكرة المجتمع الجديد في النقابة الثورية

1 - Laidler, Harry: Social - Economic Movements, Thomas Crowell co 1947 p: 319.
2 - Merriam, E, ch. and Barnes, H, E, editors A History of Political Theory, Macmillan co, 1924, p: 228.
3 - Coker, Francis, Recent Political Thought, Appleton - Century - Crofts, 1934, p: 229.
4 - Challaye, Felicien, Syndicalisme Révolutionnaire et Syndicalisme Reformiste, 1909.
5 راجع من هذه الزاوية بعض كتابات المفكر الاول للنقابية الثورية
Sorel, Georges: Réflexions Sur La Violence, Paris, 1930.
Sorel, Georges: Les Illusions Du Progrès, Paris, 1927.
Sorel, Georges: La Décomposition du Marxisme.
Sorel, Georges: Matériaux d'une Théorie du Proletriat
6 - Lévine, Louis: Syndicalism In France, Longman, Green, 1914, p: 126.
7 - Coker, F: op.cit. p: 243.
8 - Patuad, Emile et Pouget, Emile: Comment Nous Ferons la Revolution, 1909
9 - Coker, F: op.cit. p: 238.

2 - 12 فكرة المجتمع الجديد في اليسار الجديد

1 - Lasky, Melvin, Utopia and Revolution, University of Chicago Press, 1976, p: 148.
2 - Katsiaficas, Georges, The Imagination of The New Left. a Global Analysis of 1968. South End Press, 1987. p: 4.
3 - Ibid, pp: 87 - 88.
4 - Ibid, pp: 119 - 120.
5 - Ibid, p: 124.
6 - Haber, Rober, "From Protests to Radicalism". في
Mitchell cohen & Dennis Hale, The New student left, Beacon Press, 1967, pp: 34 - 42.
7 - Marcuse, Herbert: La fin de l'Utopie, Ed, du Seuil, Paris, 1968, p: 42.
8 - Lothstein, Arthur, ed "All we are saying", The Philosophy of The New Left, patman's sons 1970, introduction.
9 - Katsiaficas, G, op.cit p: 100.
10 - Albert, Michael, What is to Be Done? Porter Sargent Publishers, 1974, p. 9.
11 - Melville, Keith, Communes In The Counter - Culture, Origins, Theories, Styles of Life, William Morrow & co. 1972, p. 12.
12 - Teodori, Massimo, ed, The New Left, A Documentary History, Bobs - Merrill, 1968, p: 167.
13 - Katsiaficas, G: op.cit p: 178.
14 - Willner, A, The Action - Image of Society: On Cultural Politicization, Pantheon Books, 1970, p: 311.
15 - Lowenthal, Richard: Social Change & Cultural Crisis, Columbia University Press, 1984, pp: 33 - 34.
16 - Cohen, M & Hale, D, op.cit. pp: XXVI - XXVII.
17 - Hayden, Thomas, "A Letter to The New left" في cohen, M & hale, D, op.cit pp: 3 - 4.
18 - Willner, A, op.cit. p: 194.
Sylvia Harvery, May 68 and Film Culture. British Film Institute, 1978, p: 14.
19 - Cohen, M, & Hale, D, op.cit. pp: 12 - 13.
20 - Birnbaum, The Crisis of Industrial Society, Oxford University Press, 1969, p: 140.
21 - Hirsh, Arthur, The French New Left, An Intellectual History, From, Sartre To Gorz, South End Press, 1981 p: 140.
22 - Ibid, p. 140.
23 - Lefevre, H: l'Irruption de Nanterre au Sommet, Paris, 1968.
24 - Le Monde, 10 May, 1968 Contat, Michel & Rybalka, les Ecrits de Sartre, Paris, 1970, pp: 463 - 365.
25 - Hirsh, A, op.cit p: 140.
26 - Albert, M. op.cit. p: 8.
27 - Methvine, Eugene, The Rise Radicalism, Arlington House. 1973, p: 16
28 - Lévy - Strauss, The Savage Mind: 1966, p: 247.
29 - Foucault, Michel, The Archaelogy of Knowledge, Tr., A. smith. 1972.
30 - Lévy - Strauss, op.cot. p: 252.
31 - Garaudy, Roger, Peut - on Être Communiste Aujourd'hui? Grasset, Paris, 1968, p, 271.

32 - Lasky, Melvin, Utopia & Revollution, University of Chicago Press, 1976, p: 150.
33 - Ibid, p: 149.
34 - Jerome, Judson, Families of Eden, Communes and The New Anarchism, p: 4.
35 - Balatov, Edward, Progress Publishers, Moscow, 1985, pp: 222 - 223.
36 - Ibid. p: 147.
37 - Walker, Robert, The Reform Spirit In America, Patman's sons, 1976.
38 - Hourriet, R, Getting Back Together, 1971, p: XIII.
39 - Otto, Herbert, Communes, The Alternative Live Style, Saturday Review, April 24, 1971, N 17, pp: 17 - 19.
40 - Balatov, E, op.cit, p: 218.
41 - Foner, Philip, Basic writings of Thoms Jefferson, Wiley Book co, 1944, p: 788.

راجع حول هذا الموضوع
42 - Diggins, P. John: The Rise & Fall of The American Left. W.W Norton & co. 1992.
43 - Balatov, E, op.cit. p: 156.

3 - تفسير فكرة المجتمع الجديد

3-1 المقدمة

1 - Jerome, Judson, Families of Eden, Communes and The New Anarchism.

3-2 فكرة المجتمع الجديد وتناقضات الوضع الإنساني

1 - Sabine G, ed: The works of Gerard Winstanly, 1941.
2 - Lasky, Melvin, Utopia and Revolution, University of Chicago Press, 1976, p: 339.
3 - Talmon, J.L, Political Messianism, Secker & warburg, 1960, p: VIII.
4 - Ibid, pp: 15, 19.
5 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 39.
6 - Bredvold, Louis, The Inellectual Milieu of John Dryden, 1956, p: 150.
7 - Lasky, M, o.cit, p: 170.
8 - Becker, Ernest, Escape From Evil, The Free Press, 1975, p: 146.
9 - Lasky, M, op.cit, p: 170.
10 - Ibid, p: 171.
11 - Storr, Anthony, Human Aggression Atheneum, 1968, Chap: 6 راجع حول الموضوع
12 - Ruyer, R, l'Utopie et les utopies, Paris, 1950 pp, 38 et sui.
13 - Stern, Karl, The flight, From woman: Allen and Unwin, 1966. راجع كمثل:
14 - Hezberg, Alexander, The Psychology of Philosophers, Harcourt, Brace and co 1929.
15 - Thompson, David, The Babeuf Plot, 1947.
Thompson, David, leaders, of The French Revolutionm 1929 راجع:
- Waltzer, Michael, The Revolution of The Saints, 1965.
- Lasswell, Harold, World, Politics & Personal Insecurity, 1934.
- Mazlishe, Bruce, ed. Psycho analysis & History, 1963.
- Erikson, Eric, Childhood and Society, 1963.
- Erikson, Eric, Young Man Luther, 1958.
16. هناك دراسات عديدة جيدة في علم اجتماع الثورة، انني أذكر بعضها على سبيل المثال
- Edwards, L, The Natural History of Revolution, University of Chicago Press, s, 1927.
- Brinton, C The Anatomy of Revolution, Avintage book 1938.
- Krejci Jaroslav, Great Revolution compared, st - Martins' Press, 1983.
- Krige, John, Science, Revolution and Discontinuity, The Harvester Press, 1980.
- Gutting, Gary, editor, Paradigms and Revoultions, University of Notre Dame Press, 1980.
- A.S. Cohan, Theories of Revolution, 1938.
- Sorokin, Pitrim, The sociology of Revolution, 1925.
- Arrendt, Hannah, On Revolution, Viking Press, 1963.

- Ellul, J. Autopsy of Revolution. A. knop f, 1971.
- Lipset, S.M. Revolution & Counterrevolution: Change and Persistence in Social Structures, Heineman, 1969.

17 . راجع بشكل خاص حول موضوع هذه «العدوانية الغريزية» مؤلفات
Ardrey, Robert
Lorenz, Konard

18 - P.A. Kropokin, Mutual Aid, 1902.
19 - Lippman, Walter, The Public Philosophy, Mentor, 1956, p: 76.
20 - Milosz, Czeslaw, The Captive Mind Methvine, E, The Rise of Radicalism, Arlington House 1973, p: 132 ذكرها
21 - Dostoyevsky, Fyodor, The Brothers Karamazov The Great inquisitor قسم
22 - Camus, A, The Rebel Methvine, E, op.cit p: 147 ذكرها
23 - راجع كمثل هذا النوع من العنف
Girard, René, La Violence et le Sacre, Grasset, Paris, 1972.
24 - Harrington, Alan, The Immoralist, Random House 1969, p: 64.
25 - Duncan, H.D, Symbols in Society, Oxford University Press, 1968, chap 4.
26 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's sons 1970, p: 325.
27 - Becker, E, op.cit p: 119.
28 - Lifton, R.s Revolutionary Immortality, Mao Tse - Tung and The Chinese Cultural Revolution, Vintage Books, 1968, pp: 7 - 8.
29 - Becker, E, op.cit p: 162.
30 - Braunthal, Alfred, Salvation & The Perfect Society, The Eternal Quest, The University of Massachusetts Press, 1979, ذكرها p: 22
31 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la cité Idéale P.U.F. 1960 p: 258.
32 - jaspers, Karl, Raison et Déraison de Notre Temps 1953, p: 56.
33 - Lasky, M. op.cit p: 9.
34 - Koestler, A, The Ghost In The Machine, Macmillan, 1967.
35 - Lasky, M, op.cit, p: 28.
36 - Popper, Karl, Conjectures and Refutations, 1962 pp: 355 - 365.
37 - Popper, karl, The Open Society and its Enemies, Harper Torchbooks, 1959, pp: 171, 148, 173, 194.
38 - Brown, Norman, Life Against Death, The Psychoanalytic Meaning of History, viking, 1959 راجع
- Rank, Otto, Beyond Psychology, 1941, Dover books, 1958.
- Rank, Otto, Psychology and the Soul. Perpetua Books, edition 1961.
- Hocart, A, M, The Life - giving Myth, Methuen, 1952.
39 - Methvine, E. op.cit, pp: 21 - 22.
40 - Ibid, p: 16.
41 - Crossman, R.H.S Plato Today, Oxford University Press, 1959, p: 9.
42 - Berlin, I, The Crooked Timber of Humanity, Alfred Knopf 1991, p: 47.
43 - Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism. Continum, 1982 p: 3.
44 - Copleston, Frederick, A History of Philosophy, 9 vols, Doubleday, Vol VII, Fichte To Nielzsche 1962, p: 275.
45 - Croce, Benedetto, History As The story of Liberty, Meridian Books, 1955, pp: 61 - 31.
46 - Westby, David, The Growth of Sociological Theory, Prentice - Hall, 1991, pp: 325 - 326.
47 - Becker, H, and Barnes, H.E, Social Thought From Lore to Science, 3 vols, Dover Publications, vol, 2, p: 484.
48 - Lovejoy, A, The Great Chain of Being, Harvard University Press, 1964 p: 245.
49 - Dostoevsky, Fydor, The possessed, (Verkhovensky) في لسان
50 - Copleston, F, op.cit, pp: 166 - 167.

3-3 من الوضع الانساني الى الحل المتافيزيقي

1 - Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism Continum, 1982, p: 151.
2 - Copleston, History of Philosophy, vol III Ockham to suarez Doubleday 1952, p: 49.
3 - Passmore, John, The Perfectibility of Man. Charles Scribner's sons, 1970, p: 28.

4 - Olson, Robert, An Introduction To Existentialism, Dover Publications, 1962, p: 28.
5 - Ibid, p: 11.
6 - Copleston, F, op.cit vol, I, Greece & Rome, 1944, p: 432.
7 - Ibid, pp: 42, 43, 486 - 487, 81, 76, 78.
8 - راجع حول هذه الناحية ومن زاويا مختلفة
- Henri De Man, L'idée Socialiste, 1993.
- Nicolas Berdyaev, The origin of Russian Communism, 1937.
- Maximilian Rubel, Karl Marx: Paris, 1955.
- Jean Marshall, Deux Essais sur Le Marxisme, Genève 1955.
- Pierre Bigo, Marxisme et Humanisme, 1953.
9 - pascal, pensée.
10- Collingwood, R,G, The Idea of History, Oxford University Press, 1957, p: 99.
11 - Ibid pp: 100 - 101.
12 - Kant, E, An Idea For a Universal History From The Cosmopolitan Point of View, 1784.
13 - Collingwood, op.cit. pp: 98 - 99.
14 - Russel, Bertrand, A History of Western Philosophy, Simon & Schuster 1945, p: 10.
15 - Copleston, Frederick, op.cit. Vol IX, Maine le Biran to sartre, 1974, p: 279.
16 - Feuerbach, Ludwig, The Essence of Christianity.
17 - Rosanvallon, Pierre, Le Liberalisme Economique, Editions du Seuil, 1989, pp: 203 - 204.
18 - Baron d'Holbach, Système de la Nature, Paris, chez Etienne Ledoux librairie, 1821, vol II. 170, 171.
19 - Lamont, C, op.cit. p: 41 ذكرها
20 - Hereth, Michael, Alexis De Tocqueville, Tr. George Bogardus, Duke University Press, 1986, p: 84.
21 - De Tocqueville, Alexis, Recollections, Tr. G. Lawrence, 1971.
22 - Becker, Ernest, Escape From Evil, The Free Press 1975, p: 122.
23 - Manuel, Frank, The prophets of Paris, harper Torchbooks, 1965, p: 18.
24 - L.T. Hobhouse, The Metaphyysical Theory of The State, A Criticism, Macmillan co, 1918.
25 - Ibid, 148.
26 - H.G wells, A Modern Utopia 1905, chap. I.

4 - 3 من البعد النسبي الى البعد المطلق

1 - Norgan, A, Nowhere was Somewhere, How History Makes Utopias & How Utopias Make History, University of North Carolina Press, 1946, pp: 152, 164.
2 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie P.U.F. 1961, p: 8.
3 - ibid, pp: 29.39.
4 - Balatov, Edward, The American Utopia, Progress Publishers, Moscow, 1985, p: 16.
5 - Mucchielli, Roger: Le Mythe de la Cité Ideale P.U.F 160. p: 260.
6 - Ibid. P: 269.
7 - Duveau, G, op.op. p: 9.
8 - Balatov. E. op.cit. p: 23.
9 - Mucchielli, R, op.cit p: 32.
10 - Les Idée Politiques et Sociales de la Resistance. Extrait de Presse clandestine. Presses Universitaires de France, 1954, p: 209.
11 - Miguel de Unamuno, Le Sentiment Tragique de la vie.
12 - Camus, Albert, L'Homme Révolté N.R.F. p: 136.
13 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 31.
14 - Morton, A, The English Utopia, Lawrence & Wishart, 1952 pp: 126 - 127.
15 - Richter, Peyton, ed, Utopias, Social Ideals and Communal Experments, Holbrook Press, 1971, p: 31.
16 - Mumford Lewis, The story of Utopias, The Viking Press, 1962, pp: 11 - 12.
17 - Ibid, pp: 114 - 115.
18 - Mannheinm Karl, Ideology And Utopia, Harvest Books, 1936.
19 - Kornhauser, William, The Politcs of Mass Society, The Free Press, 1959, pp: 145 - 146.
20 - Methvine, E, op.cit. p: 31.
21 - Cohn, Norman, "Medieval Millennarianism" in Thurpp, Sylvia, Editor Millenial Dreams In Action, Schoken Books, 1970, p: 34.

22 - Ibid, pp: 40 - 42.
23 - Cohen, Norman, The Pursuit of The Millenium, Harper Torchbooks, 1961, p: 314.
24 - Thurpp, S, op.cit. p: 38.
25 - Talmon. J.L Political Messianism, Secker & Warlurg, 1960, p: 24.
26 - Spencer, Herbert, First Principle, 1957, pp: 199 - 200.
27 - Shils, Edward, "Daydreams, And Nightmares in The Intellectuals, & The power & Other Essays, University of Chicago Press, 1972 p: 257.
28ـ هذه النظرية تقترن بشكل خاص باسم ماكس فابر، راجع حول الموضوع.
Max Weber, The Theory of socaial & Economic Organization, edit. Talcott Parsons, Oxford University Press, 1947.
29 - Halebsky, Sandor, Mass Society & Political Conflict. Cambridge University Press, 1972.
30 - Morris, Desmond: The Human Zoo, Dell publishing co. 1969.
31 - Mumford, L, op.cit. p: 15.
32 - Talmon, J, op.cit. p: 15.
33 - Freud, S, Civilization & Its Discontents راجع بشكل خاص
34 - Mumford, L, op.cit. p: 115.
35 - Waite, G.L. Vanguard of Nazism, The Free Corps Movement In postwar Germany, 1918 - 1923, Norton co. 1969 pp: 280 - 281.
36 - Raushning, Herman, The voice of Destruction, 1940, p: 131.
37 - Waite, op.cit. p: 274.
38 - Methvine, E, op.cit p: 479 - 480.
39 - Heiden, Konrad, Der Fuhrer, Houghton Mifflin co 1944, pp: 276. 42.
40 - Methvine, E, op.cit. p: 482.
41 - Popper, K, The Open Society & Its Enemies, Harper Torchbooks, 1963, p: 17.
42 - Becker, Ernest, Escape From Evil, The Free Press, 1975, pp: 61 - 62.
43 - Lovejoy, A, The Great Chaine of Being, Harvard University Press, 1964, p: 142.

5 - 3 فكرة المجتمع الجديد: من الانتروبولوجيا الاجتماعية الى الانتروبولوجيا الفلسفية

1 - Lasky, Melvein, Utopia & Revolution, University of Chicago Press, 1976, p: 41.
2 - Ibid: pp: 41 - 42.
3 - Marcuse, H, The Ideology of Death Fiefel, H, ed: The Meaning of Death, MeGraw Hill, 1965, في Chap. 5
4 - Becker, Ernest, Escape From Evil, The Free Press, 1964, p: 162.
5 - Passmore, John, The Perfectibility of Man Charles Scribner's sons, 1970, p: 293 ذكرها
6 - Richter, Peyton, Utopia, Social Ideals & Communal Experiments, Holbrook, 1971, pp: 190 - 191.
7 - Ferguson, Adam, An Essay on The History of Civil Society, 1767 pt: I, VII.
8 - Lamprecht, Karl. What is History? Macmillan, 1905, p: 29.
9 - Duveau, Georges, sociologie de l'Utopie, P.U.F. 1961, p: 40.
10 - Manuel, Frank, The Prophets of Paris, Harper Torchbooks, 1965, pp: 314 - 315.
11 - Balatov, Edward, The American Utopia. Progress Publishers, Moscow, 1985, p: 16.
12 - Passmore, John, op.cit pp: 21 - 22.
13- Ibid, p: 25.
14- Becker, Ernest, Escape From Evil, The Free Press, 1975, p: 92.
15 - Reich, Wilhelm, The Mass Psychology of Fascism, Farrar Strauss, 1970, pp: 334 ff.
16 - Hocart, The Progress of Man, Oxford University Press 1933, p: 133.
17 - Becker, Ernest, The Denial of Death, The Free Press, 1973.
18 - Becker, Ernest, Escape From Evil, p: 3.
19 - James, williams, The Varieties of Religious Experience, Mentor, 1958, pp: 137 - 138.
20 - Manuel, F. op.cit p: 315.
21 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism Arlington Books, edition, 1961, p: 87.
23 - Rank, O, Beyond Psychology, 1941, Dover Books, 1958, pp: 48 - 59.
24 - Becker, E, op.cit. pp: 91 - 92.
25 - Ibid, pp: 96 - 107.
26 - Jung. Carl, "After The Catastrophe", Collected Works, vol, 10, Princeton University Press, 1970. p: 216.

27 - Becker, E. op.cit; p: 63.
28 - Methvine, E, op.cit. p: 44.
29 - Passmore, J, op.cit. p: 308.
30 - Ibid, p: 315.
31 - Bloom, Richard & Associates, The Use & Users of LSD, 1965 p: 134.
32 - Passmore, J, op.cit p: 276.
33 - John Locke, An Esssay Concerning Human Understanding, Peter Niddish, editor, clarendon Press, 1979, Bk, II, chap XXI, section 51, 52.
34 - Hobbes, Thomas, Leviathan, Michael Oakeshott, Editor, 1962, Chap. II, first paragraph.
35 - Strauss, Leo, What is Political Philosophy? University of Chicago Press, 1959, pp: 244 - 243.
36 - Becker, carl, The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers, Yale University Press, 1969, pp: 147 - 150.
37 - Ibid, p: 153.
38 - Zimmerman, Alfred, The Greek Commonwealth, Oxford University Press, 1924, pp: 203 - 295.
39 - Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanis, Continum, 1982, p: 48.
40 - Ibid, p: 80.
41 - James, William, The principle, of Psychology, Holt, 1923, vol p: 348.
42 - Lamont, C, op.cit p: 97.
43 - Locke, John, Two Treatises of Governement, editor, Peter Iaslett, New American Library, 1965, BKI. section 86.
44 - Lamont, C, op.cit. p: 115.
45 - Montesquieu, Baron de, Spirit of The Laws, BK, 30, chap XX.
46 - Copleston, Frederick, A History of Philosophy 9 vols, Doubleday, vol, VIII, Bentham To Russell, 1965, p: 178.
47 - Alexander, S, Moral Order And Progress: An Analysis of Ethical Conceptions, 1889.
48 - Robinson, Howard, Bayle The Sceptic, 1931, p: 179.
49 - Lasky, M, op.cit. p: 366.

4 ـ فكرة المجتمع الجديد تقييم عام

4 - 2 نقد عام لفكرة المجتمع الجديد

1 - Copleston, Frederick, A History of Philosophy vol. VII, Fichte To Nietzsche 1963, pp: 273 - 274.
2 - Marcuse, Herbert, La Fin de l'Utopie, Editions du Seuil, 1968, p: 58.
3 - Berlin, Isaiah, The Crooked Timber, Alfred - Knopf, 1991, p: 46.
4 - Ibid, p: 46.
5 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie P.U.F. 1961, p: 58.
6 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's Sons, 1970, p: 293.
7 - kojév, Alexander, Introduction à la Lecture de Hegel, Gallimard, 1962, pp: 385, 114, 490, 560.
8 - Dostoevsky, F, The possessed (Shigalev).
9 - Fromm. Eric, Escape From Freedom, Holt, Rinehart & Winston, 1960 راجع بشكل خاص
10 - Dostoevsky, F, Brothers karamazow p. II; BKV, Chaps. IV,V راجع بشكل خاص
11 - Fromm, E, The Sane Society, Holt, Rinehart and Winston, 1955, p: 196.
12 - Colling wood, R.G. The Idea of History, Oxford University Press, 1957, p: 118.
13 - Ibid, p: 102.
14 - Berlin, I, op.cit, p: 13.
15 - Godwin, Barbara. Social Science and Utopia, Humanities Press, 1978.
16 - Lorenz, Konard, On Aggression, Harcourt, Brace & World, 1966, p: 265 راجع
- Ardry, Robert, African Genesis, Athenum 1961.
- Ardry, Robert, The Territorial Imperative, Delta, 1966.

راجع كرد على هذه النظريات:
Montagu, Ashley, editor, Man & Aggression, Oxford University Press, 1968.
17 - Manuel, Frank, The Prophets of Paris, Harper Torchbooks, 1965, p: 203.

18 - Strauss, L, What is Political Philosophy? University of Chicago Press, 1959, pp: 40 - 41.
19 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 13 ذكرها
20 - Mumford., Lewis, The Story of Utopias, The Viking Press, 1962, pp: 14, 20.
21 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la Cité Idéale, p: 42 P.U.F. 1960, p: 159.
22 - Marcuse, Herbert, Essay on Liberation, penguin راجع
- Marcuse, H, One Dimensional Man, Beacon, 1964.
23 - Runciman, W, G, Relative Deprivation and Social Justice, Penguin, 1972, p: 105.
24 - Olson, Robert, An Introdution To Existentialism, Dover, 1962, p: 16.
25 - Ibid, pp: 17 - 18.
26 - Ibid.
راجع هذا الكتاب بشكل خاص حول هذه المفاهيم الأساسية في الفلسفة الوجودية
Lamont, Corliss, Philosophy of Humanism, Continum, 1982, p: 241 - 27.
28 - Berlin, I, op.cit p: 34.
29 - Ibid p: 22.
30 - Godwin, B, op.cit. p: 69.
31 - Kaufman, Arnold, The Radical Liberal, Simon & Schuster 1970, p: II.
32 - Godwin, B, op.cit pp: 131 - 132.
33 - Barry, B, Political Argument, Routledge & Kegan Paul, 1965, p: 183.
34 - Godwin, B, op.cit. p: 62.
35 - Pennock, J and chama, J. eds. Human Nature In Politics, U.P. 1977.
36 - Schwartz, Joel, "Freud & The American Constitution" Bloom, A, editor, confronting The constitution, The AEl Press 1990, p: 362.
37 - Passmore, J, op.cit. pp: 29 - 292 ذكرها
38 - Berlin, op.cit. pp: 182 - 183.

4 - 3 نقد النقد

1 - Becker, Ernest, The Heavenly City of The 18th - Century Philosophers, Yale University Press, 1932.
2 - Copleston, F,A History of Philosophy, 9 vols, Doubleday, vol, I Greece & Rome, 1944.
3 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, pp: 29 - 30.
4 - Correspondence, March, 1765.
5 - C, Saint - Beuve, Portrait of The Eigteenth Century, 1905, vol, p: 230.
6 - Methvine, E, op.cit. pp: 56 - 45.
7 - Kant, E, Critique of Pure Reason, William Benton Publishers, 1952.
8 - Mucchieli, Roger, Le Mythe de la Cité Idéale, P.U.F. 1960, p: 237.
9 - Kant, E, op.cit. p: 114.
10 - Lasky, M, Utopia & Revolution, University of Chicago Press, 1979; Press, 1979; p: 593.
11 - Levine, Andrew, The End of The State, Verso, 1987, pp: 11 - 12.
12 - Emile Vaughan, Political Writings of Rousseau, vol. Ii. p: 158.
13 - Ibid, p: 103.
14 - Cobban, Alfred, Rousseau & the Modern State, Archon Books, 1964, p: 95.
15 - Ibid, p: 163.
16 - Ibid, p: 153.
17 - Ibid, pp: 153 - 154.
18 - Voltaire, Essai sur les Moeurs.
19 - Cobban, A, op.cit. p: 149.
20 - Westby, David, The Growth of Sociological Theory Prentice Hall, 1991, p: 42.
21 - Cobban, A, op.cit. p: 149.
22 - Hume, David, Theory of Politics, editor, Watkins, 1951 pp: 228 - 229.
23 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's sons, 1970, p: 174.
24 - Rosenblaum, Nancy, Bentham's Theory of The Modern State, Harvard University Press, 1978, p: 63.
25 - Ibid, p: 19.
26 - Montesquieu, De L'Esprit Des Loix, BK, IIi, cha[, II.
27 - Copleston, F, op.cit. vol, VI, 1960, p: 12.

28 - Ibid, p: 94 ذكرها
29 - Spart, Thoms, History of the Royal Society of London, 1977, pp: 29, 124, 382 - 384.
30 - Lasky, m, op.cit. p: 351.
31 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie, P.U.F. 1961 pp: 91 - 92.
32 - Ibid, pp: 53 - 54.
33 - Lasky, M, op.cit. p: 16.
34 - Richter, Peyton, Utopia, Social Ideal and Communal Experiments, Holbrook Press, 1971, p: IX.
35 - Mctaggart, J, E, Studies In Hegelian Cosmology, 1918, pp: 178 - 179.
36 - Copleston, F, op.cit. Vol. Descartes To Leibniz 1960, pp: 59 - 60.
37 - Passmore, J, op.cit. pp: 294.
38 - Ibid, p: 4.
39 - Passmore, F, op.cit. vol. VI. Wolff To kant, 1959 p: 174.
40 - Hereth, Michael, Alexis De Tocqueville, Tr. George Bogardus, Duke University Press, 1986, p: 48.
41 - Mumford, Lewis, The Story of Utopia, The Viking Press, 1922 p: 11.
42 - Ibid, p: 12.
43 - Strauss, Leo, What is Political Philosophy? University of Chicago Press, 1959, p: 120.
44 - Ibid, p: 51.
45 - Macpherson, C,B, The life & Time of Liberal Democracy, Oxford University Press, 1977, p: 4.
46 - Richter, p, op.cit. pp: 456 - 470.
47 - Levine, A, op.cit. p: 10.

4-4 وظيفة فكرة المجتمع الجديد

1 - Passmore, John, Perfectibity of Man, Charls scribner's, 1970, p: 152 ذكرها
2 - Mumford, Lewis, The story of Utopia, The viking Press, 1922, p: 24.
3 - Westby. D. The Growth of Sociological Theory, Prentice - Hall, 1991, p: 405 راجع
- Levine, Donald, The Flight From Ambiguity, University of Chicago Press, 1985.
- Antonio, R & Glassman R, eds, A Marx - Weber Dialogue, University of Kansas Press, 1985, pp: 46 - 67.
4 - Lasky, M, Utopia And Revolution, University of Chicago Press; 1976, p: 149.
5 - Berlin, I, The Crooked Tmber of Humanity, Alfred A, Knopf, 1991, p: 98.
6 - Hereth, M, Alexix De Tocqueville, Duke University Press, 1986, p: 77.
7 - Ritter. Alan, The Political Thought of P - J proudhon, Greenwood Press, 1969, p: 52.
8 - Ibid, 26 - 27.
9 - Passmore, J. op.cit. p: 183 ذكرها
10 - Lasky, M, op.cit. pp: 466, 454 - 455 ذكرها
11 - Duveau, Georges, Sociologie De L'Utopia P.U.F. 1961 p: 17.
12 - Lasky, M, op.cit. pp: 537 - 538.
13 - Methvine, E, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, pp: 498, 14.
14 - Lasky, M. op.cit. p: 425.
15 - Methvine, M, op.cit. p: 13.
16 - Gorz, André, Paths, To Paradise, South End Press, 1985, p: 66.
17 - Fuss, Peter, "Theory & Practice" Theory and Practice IN Hegel & Marx... Balll, Terence, ed, Political Theory & Practice, University of Minnesota Press, 1977, p: 104. في
18 - Lasky, M, op.cit. p: 384.
19 - Carpenter, Frederick, American Litterature & The Dream. philosopical Library, 1955, p: 3.
20 - Holbrook, Stewart, Dreamers of The American Dream, Doubleday.
21 - Balatov, E, The American Utopia, Progress Publishers, Moscow, 1985, pp: 46 - 47.
22 - Mumford, L. op.cit. p: 33.
23 - Mannhein, Karl, Ideology & Utopia, Routledge & Kegan Paul, 1968, pp: 173 - 175, 36.
24 - Methvine, E, op.cit. p: 480.
25 - Ibid, pp: 453 - 454.
26 - Bergson, Henri, The Two Sources of Morality and Religion, Doubleay, 1954, pp: 305 - 306.
27 - Mucchielli, R, Le Mythe de la Cité Idéale, P.U.F. 1960, p: 47.
28 - A.L. Morton, The Matter of Britain, Essays in a Living Culture, Lawrence & wishart, 1966, p: 67.

29 - Du Gard, les Thibauts (Morlan)
Methvin, E, op.cit p: 27 ذكره
30 - Yoshida Kenko "Essays In Donald Keene, editor, Anthology of Japanese Literature, Harmonds - worth, 1968, p: 229 Idleness" Japanese Literature, Harnonds - Worth, 1968, p: 229.
31 - Morgan, A, Nowhere Was Somewhere, How History Makes Utopias and how Utopias Make History, University of North Carolina Press, 1946, pp: 163 - 164.
32 - Ibid, p: 14.
33 - Mucchielli, op.cit. p: 100.
34 - Mumford, L. op.cit. p: 11 - 16.
35 - Balatov, E. op.cit p: 31.
36 - Richter p, op.cit. p: 2.

4 - 5 فكرة المجتمع الجديد: من الطوبى الى الطوبى - المضادة

1 - Zamiatan, Eugene, We... Tr. Zillboorg. G.E.P. Dutton & co 1924 راجع بشكل خاص الروايات التالية
- Huxley, Aldous, Brave New World, Bantam Books, 1932.
- Orwell, George, 1984; A Signet Book, 1949.
- Skinner, B,F, Walden Two, Macmillan, 1962.
- H.G. Wells: The Time Machine.
.... The Island of Doctor Moreau.

راجع أيضاً في هذا النموذج

Tuffault, François, Fahrenheit 452 -
- Forester, E,M, The Machine Stops
- Havel, V. The Memorandom.
- The Brotters Capek, R.U.R; and The Insect Play.

راجع كمثل عن النظريات الاجتماعية لهذا النوع من المستقبل، كطوبى ـ مضادة
- Hillegas, Mark, The Future as Nightmare, Oxford University Press, 1967.
- Walsh, Chad, From Utopia To Nightmare, Geoffrey Bles 1962.
- seidenberg, Roderick, Post - Historic Man, Beacon, 1957 -
2 - Ruyer, R, L'Utopie et les Utopies, Paris, 1950, p: 33.
3 - Mucchielli, R, op.cit. p: 100.
4 - Mendeville, The Fable of The Bees.
5 - Marquis De sade, Les Cent Vingt Journés de sodome راجع كتابات دي ساد وخصوصاً
6 - Mucchielli, R, op.cit. p: 92.
7 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Charles Scribner's Sons, 1970, p: 265.
8 - Berlin, I, The Crooked Timber of Humanity, Alfred Knopf (1959) 1991. PP: 44 - 45.
9 - H.G. Wells, A Short History of The World, 1922, Chap: IXVII.
10 - Keniston, Kenneth, Youth & Dessent, The Rise of A New Opposition, Harcourt Brace jovanovich, 1971, p: 43.
11 - Manheim, Karl, Ideology & Utopia, Harvest, 1936, p: 248.
12 - Morton, A. L. The English Utopia, Lawrence & Wishart, 1952 p: 202.
13 - Berdyaev, Nicolas, Dialectique Existentielle du Divin et de l'humain, Paris, 1947, pp: 96 - 97.
14 - De Unamuno, Miguel, Tragic Sense of Life Tr.J. Crawford, Dover, 1954, p: 43.
15 - Jaspers, Karl, Man In The Mordem Age, Tr. Eden and Cedar Paul, Routeledge & Kegan Paul, 1951, pp: 70 - 71.
16 - Kojév, A, Introduction à la Lecture de Hegel, Gallimard, 1962, p: 146.
17 - Myers, Frederic, Human Personality and its survival of bodily Death, Longman, Green & c. 1915, vol II, pp: 279 - 280.
18 - Durkheim, Emile, Le Suicide, Paris, 1987.

5 ـ الآلية المنظمة للمجتمع الجديد

5-1 المقدمة

1 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la Cité Ideale, P.U.F. 1960, p: 96.
2 - Passmor, Jhon, The Perfectibility of Man, Scribner's Sons, 1970 I: 161.
3 - Erasmus, Desiderious, Concerning the Aim & Method of Education, Tr. W. wood Ward, 1964.
4 - Passmore, op.cit. p: 208.
5 - Braunthal, Alfred, Salvation & The perfect Society, The University of Massachusetts Press, 1979, p: 288.
6 - Mucchielli, R, op.cit. p: 110.
7 - Becker, Carl, The Heavenly City of The Eighteenth Century philosophers, Yale University Press, 1932. p: 132.
8 - Bacon, Francis, The Advancement of Leaming, 1605.
9 - Braunthal, A. op.cit. p: 287.
10 - Passmore, J, op.cit.
11 - Rosenblaum, Nancy, Bentham's Theory of The Modern State, Harvard University Press, 1978, p: 13.
12 - Gilbert, Allan, ed: Machievelli, The Prince & Other Works, Hendricks House, 1946, p: 271.
13 - Passmore, J, op.cit. p: 220.

5-2 فكرة المجتمع الجديد كديمقراطية مباشرة

1 - Mucchielli, le Mythe de la Cité Idéale P.U.F., 1960, p: 215.
2 - Dewey, John, the Ethics of Democracy, 1988, p: 23.
3 - Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism, Continum,, 1988, pp: 14 - 15.
4 - Dewey: J: op.cit., PP: 22 - 23.
5 - Ibid.
6 - Braunthal, Alfred, Salvation & The Perfect Society, The University of Massachusetts Press, 1979, p: 330.
7 - Barret - Kriegel, Blandine, l'Etat et les Esclaves, Payot, Paris, 1989, p: 156.
8 - Aron, Raymond, Pour le Progrés, Commentaire Automne, 1978.
9 - J.P. Cot, J.P. Mounier, Pour une Sociologie Politique, Tome I; Editions Du Seuil, 1974, p: 97.
10 - Westby, David, Growth of Sociological Theory, Prentice Hall, 1991, p: 33.
11 - Rosanvallon, Pierre, le Libéralisme Économique; Editions du Seuil 1979, pp: 60 - 61.
12 - Ibid, p: 87, III.
13 - Rosenblaum, N; op.cit., p: 4.
14 - Burdeau, Geroges,, le Libéralisme, Editions du Seuil, 1979, p: 293.
15 - Ibid, 246.
16 - T. Ball: "Plato, and Aristotle, The Unity Versus the Autonomy Theory, & Practice", in practice, T. Ball Editorm Political Theory and practice, University of Minnesota Press, 1977.
17 - Barber, B. "Conceptual Foundations of Totalitarianism" Curtis And B, Barber, Totalirianism In Carl Friedenich, M, perspective, praeger, 1969, p: 21.
18 - Lasky, M, Utopia and Revoultion, University of Chicago Press, 1976, p: 590.
19 - Muchielli, R, op.cit, p: 86.
20 - Ibid, p: 87.
21 - Godwin, B, Social Science And Utopia, Humanities Press, 1978, p: 30.
22 - Talmon, J.L, The Origins of Totalitarian Democracy, Seckers, Warburg, 1952, p: 40.
23 - Grobe, Fritz, The Relativity of War, & Peace, Yale University Press, 1949.
24 - Adler, Mortimer, Research On Freedom, Vol. I. 1954 and The Idea of Freedom, 2 vols, Doubleday, 1958, 1961.
25 - Kroeber, Alhed, Thomas,
26 - Braunthal, A. op.cit. p: 175.
27 - Popper, K, The Open Society and its Enemies, 1963, p: 3.
28 - Braunthal, A. op.cit. p: 175.
29 - Rosabeth, M, Kantor, Commitment and Community, Communes And Utopias in Sociological Perspectives, Harvard University Press, 1972, chaps, 3 and 43.

5 - 3 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في «الجمهورية».

1 - Sabine, George, A History of Political Theory, Henry Holts and Co. 1937, pp: 36, 41.
2 - Ball, T, "Plato And Aristotle" Ball. T. editor, Political Theory and Praxis, 1977, p: 58.
3 - Sabine, G, op.cit, p: 43.
4 - Sheldon, Wolin, Politics and Vision, Little And Brown, 1960, p: 66.
5 - Sabine, G, op.cit, p: 51.
6 - Cassirer, Ernst, Myth of The State, Doubleday, 1946. p. 73.
7 - Ibid, pp: 71 - 72.
8 - Passmore, The Perfectibility of Man, scribner's sons, 1970, pp, 43 - 44.
9 - Copleston, F, A History of Philosophy, 9 Vols. Doubleday, Vol, I, Greece & Rome, 1944, p: 226.
10 - Sabine, G, op.cit, p: 44.
11 - Ibid, p: 59.
12 - Copleston, F, op.cit. p: 233.
13 - Cassirer, E, op.cit. pp: 94 - 84.

5 - 4 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في فلسفة التنوير

1 - Copleston, F, A History of Philosophy, 9 Vols, Doubleday, Vol VI, Wolff to Kant, 1960 pp: 171 - 171.
2 - Lemercier de La Riviere, L'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés, 1976, Chap IX.
3 - Westby, D, The Growth of Sociological Theory. Prentice - hall, 1991. pp: 28 - 29.
4 - Ibid, p: 29.
5 - Copleston, F, op.cit, p: 171.
6 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie, P.U.F. 1961, p: 46.
7 - Brogan, Denis, "The Intellectual in Great Britain" H.M. Macdonald, editor, the Intellectual In Politics, 1966, p: 62.
8 - Berlin, I, The Crooked Timber of Humanity, Alfred Knopf, 1991, p: 215.
9 - Frankel, Boris, The Post - Industrial Utopians, the University of Wisconsin Press, 1987, p: 41.
10 - Adler, Mortimer, Haves Without Have - Nots, Macmillan co, 1991p: 155.
11 - Talmon, J.L, The Origins of Totalitarian Democracy, secker & Warburg, 1952, pp: 44 - 43.
12 - Cobban, Alfred, Dictatorship, Its History, & Theory Haskell House Publishers, 1971, pp: 35 - 36.
13 - Colban, A, Rousseau & the Modern State, Archon Books, 1964, p: 33.
14 - Westby, D, op.cit, p: 13.
15 - De Tocqueville, A, the Old Regime and The French Revolution, 1955, p: 140.
16 - Passmor, J, the Prefectibility of Man, Scribner's sons, 1970, p: 173.
17 - Ibid, pp: 173 - 194.
18 - Ibid, p: 172.
19 - Copleston, F, op.cit, p: 24.
20 - Priestly, Joseph, Socrates & Jesus Compared. London, 1803.
21 - Copleston, F, op.cit, Vol IV, Hobbes to Hume, 1960 pp: 39 - 40.
22 - Cobban, A. op.cit, p: 33.
23 - Talmon, J.L, op.cit, p: 116 ذكرها
24 - Cobban, A, op.cit.

5 - 5 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الليبرالية

1 - Burnham, James, Suicide of The West.
2 - Grane Brinton, the Shaping of the Modern Mind, Prentice - Hall, 1963 p: 110.
3 - Burnham, J, op.cit. pp: 64 - 65.
4 - H. Passmore, J, The Perfectibility of Man, Scribner's Sons, 1970, pp: 169 - 170. ذكرها
5 - Ibid, p: 163.
6 - John Locke, Some Thoughts Concerning Education

راجع حول هذه الافكار

- Axtel, J.L. editor, The Educational Writings of J. Locke 1968.
7 - Rosenblaum, Nancy, Bentham's Theory of The Modern State, Harvard University Press, 1978, p: 13.
8 - Ibid, p: 15.

9 - Halevy, Elie, The Growth of Philosophic Radicalism, Beacon, 1955, p: 74.
10 - Benthan, J, Theory of Legislation, London, R, Hildreth 1864 ترجمة عن الفرنسية عام
11 - J.S. Mill, Autobioraphy, 3rd edition, 1874, p: 111.
12 - Passmore, J, op.cit, p: 176.
13 - Dahl, Robert, After Revolution, 1970, p: 23.
14 - Rawls, John, Theory of Justice, 1971, pp: 3 - 411.

5 - 6 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في فلسفة روسو السياسية

1 - Vaughan. C,E, Editor, Political Writings of Rousseau, 2 Vol. 1915, Vol II p: 145, Vol I, p: 324.
2 - Ritter, Alan, The Political Thought of Pierre - Joseph Proudhon, Greenwood Press, 1969, p: 102.
3 - Rousseau, J.J. The Social Contract, Books, I & II, Everyman's Library edition; 1950.
4 - Halebsky, Sandor, Mass Society and Political Conflict, Cambridge University Press, 1976, p: 12.
5 - K. Steven Vincent: P - J. Proudhon and The Rise of french Republican Socialism, Oxford University Press, 1984, p: 39.
6 - Valette, G; J.J. Rousseau Genevois, 1911, p: 190 - 191.
7 - Cobban, A, Rousseau & the Modern State, Archon Books, 1964, p: 40.
- Vaughan, C,E, op.cit, vol II, PP: 96 - 448 - 450.
8 - Cobban, A, op.cit. pp: 42 - 43.
9 - Correspondance Générale, editeur, T. Dufour, Paris, (D'Ivernois).
في رسالة تاريخ 9 فبراير، 1768 الى ديفيرنوا
10 - Vaughan, C.E. op.cit. vol II p: 96.
11 - Ibid.
12 - Cobban, A. op.cit. p: 79.
13 - Proudhon, J.P. General Idea of the Revolution In the Nineteenth Century, Tr J.B. Robinson, London, 1923, pp: 120 - 121.
14 - Ritter, A. op.cit. p: 102.
15 - Vaughan, C, E, op.cit. Vol I, pp: 243 - 499, 88 Vol II pp: 42 - 43, 78, 126, 127, 132, 166, 172, 170.
- Cobban, A, op.cit, pp: 45 - 46.
16 - K.S. Vincent, op.cit. pp: 45 - 56.
17 - Levine, Andrew, The End of the State, Verso, 1987, p: 32.
18 - Aron, R, Main Currents In Sociological Thought, Vol I, doubleday, 1965, p: 57.
19 - Vaughan, C.E. op.cit. Vol, II, pp: 92 - 93, 102 - 103.
20 - J.J. Rousseau, Social Contract, Book III, Chap XV.
21 - Pateman, Carole, Participation, & Democratic Theory, Cambridge University Press, 1970, p: 24.
22 - Cobban, A, op.cit. p: 89.
23 - Correspondance Générale, ed. Dufour 1767 في رسالة الى دفيرنوا، تاريخ 31 يناير،
24 - Social Contract, Book III Chap I, II - 14.
25 - Vaughan, C.E. op.cit. vol II, p: 74.
26 - Ibid.
27 - Cobban, A, op.cit. pp: 88 - 89.
28 - Copleston, Frederick, A History of Philosophy, 9 Vols, Doubleday, Vol, IV, Descartes to Leibnitz, 1960, p: 47.
29 - The Social Contract, II. p: 6.
30 - Copleston, F, op.cit. Vol, VI, Wolff to Kant p: 87.
31 - Ibid, pp: 98 - 99.

5 - 7 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الطوباوية

1 - Godwin, Barbara, Social Science & Utopia, Humanities Press. 1978, pp: 112 - 113.
2 - Ibid. p: 25.
3 - Talmon. J.L; Political Messianism, Secker and Warburg, 1960 pp: 152 - 153.
4 - Oakley, Johnson, editor, Robert Owen In The United State, Humanities Press, 1970 p: 70.
5 - Schumpeter, Joseph, Capitalism, Socialism & Democracy, Harper Torchbooks, 1942, p: 306.
6 - Balatov, Edward, The American Utopia, Progress Publishers, Moscow, 1985, p: 227.
7 - Sweezy, Paul, Socialism, 1949, p: 102.

8 - Meyer, Alfred, Leninism, Praeger, 1957, p: 189.
9 - Mucchielli, R, Le Mythe de la Cité Idéale. P.U.F. Paris, 1960, p: 105.
10 - Ibid, p: 105.
11 - Lasky, M, Utopia & Revolution, The University of Chicago Press, 1976, p: 28.
12 - Popper, K, Conjectures and Refutations 1962 راجع حول هذا الموضوع
13 - More, Thomas, Utopia 1516 راجع القسم الأول من
14 - Talmon, J.L. op.cit. pp: 39 - 61.
15 - Manuel, F. The Prophets of Paris, Happer Torchbooks, 1962, p: 203.
16 - Godwin, B, Social Science & Utopia, Humanities Press, 1978, pp: 158 - 159.
17 - Hexler, J.H. More's Utopia, The Biography of an Idea, 1952, p: 109.
18 - Lasky, M, op.cit. p: 11.
19 - Johan V. Andrae, Christianopolis, 1619, p: 140.
20 - Wittke, Carl, The Utopian Communist, 1950. Barnikal, A, Wilhelm Weitling, 1929.
21 - Lasky, M, op.cit. p: 106.
22 - Engels, F, Socialism, Utopian & Scientific, 1892, pp: 1 - 5.
23 - Reps, John, The Making of Urban America, Princeton Univertity Press, 1965, p: 439.
24 - Mucchielli, r, op.cit, pp: 138 - 137, 146.
25 - H.G. Wells: Modern Utopia, 1905.
26 - Proudhon, P.J. Les Confessions d'un Revolutionnaire 1849.
27 - Ibid, p: 252.
28 - Godwin, Barbara, op.cit. p: 53.
29 - Laidler, Harry, Social - Economic Movements, Thoms Crowell co 1947, p: 89 ذكرها
30 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Scribner's Sons, 1970 p: 207.
31 - Godwin, B, op.cit p: 32.
32 - Ibid, PP: 49 - 52.
33 - Ibid, P: 49.
34 - Ibid, PP: 159 - 160.
35 - Duveau, Georges, Sociologie de l'Utopie. P.U.F. 1961, p: 9.
36 - Proudhon P.J. Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère, 2 Vols, 1846, Vol. I p: 134.
37 - Zucker, Morris, The Philosophy of American History, the Arnold Howard Publishing co; 1945 PP: 26 - 27.

5 - 8 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الفوضوية

1 - Godwin, Willian, Enquiry Concerning Political Justice, 1793.
2 - D.H, Munro, Godwin's Moral Philosophy, 1953.
3 - Woodcock. George, Anarchism, Meridian Books, 1962, p: 81.
4 - Passmore, John, The Perfectibility of Man, Scribner's Sons, 1970, p: 208.
5 - Ibid, p: 205.
6 - Hume, David, A Treatise of Human Nature, BK III, Selby - Bigge, editor, pp: 414 - 415.
7 - Braunthal, Alfred, Salvation & The Perfect Society. the University of Massachusetts Press, 1979, p: 300.
8 - Passmore, J, op.cit. PP: 182 - 183 ذكرها
9 - K. Steven Vincent. P - J. proudhon And The Rise of French Republican Socialism, Oxford University Press, 1984, p: 68.
10 - Ibid, p: 58.
11 - Ibid, pp: 31 - 32.
12 - Ibid, p: 211.
13 - Hoffman, Robert, Rovolutionary Justice, The Social. & Political Theory of P - J. Proudhon, University of Illinois Press, 1972, p: 290.
14 - Ibid, P: 195.
15 - P - J. Proudhon: Qu'est ce que La propriété, 1840 راجع بشكل خاص
- De la Creation de l'Ordre Dans L'Humanité, 1843.
16 - Vincent, K. Steven, op.cit. pp: 178 - 179.

17 - P. - J. Proudhon: Correspondance, Tome U, Lettre de Proudhon à Langlois, December, 1851, Edition Rivière, Paris, 1924.
18 - P - J. Proudhon, Idée de la Révolution aux XIX Siècle, 1851, Ed. Rivière, Paris 1924.
19 - Ibid: pp: 158 - 162 - 163.
20 - Vincent, K. Steven, op.cit. p: 196.
21 - Faguet, Emile, Politicians and Moralists of The Nineteenth Century, Little Brown, 1900, p: 132.
22 - J - P. proudhon, De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, 4 Vols, 1858, Vol, III pp: 407, 409, 411, 418.
23 - Ibid, p: 424.
24 - Ritter, Alan, The Political Thought of Pièrre - Joseph Proudhon, Greenwood Press, 1969, p: 22.
25 - J - P. Proudhon, Système des Contraditions Economiques, tome, I, pp: 349, 359, 365, 354, 357, 359, 360, 368, 369راجع, 352, 351, Vincent, K.S. op.cit. pp: 102 - 103
26 - J - P. Proudhon,. De la Justice dans la Revolution et l'Eglise voll III p: 56.
27 - Ritter, A, op.cit. p: 163.
28 - Maximoff, G.P. editor, The Political Philosophy of Bakunim, Scientific Anarchism, Free prees, 1964, p: 138.
29 - Mucchielli, R, Le Mythe de la Cité Idéale, P.U.F. 1960, p: 217.
30 - Saltman, Richard, The Social & Political Thought of Michael Bakunin, Greenwood Press, 1983, p: 70.
31 - Ibid, pp: 142, 138, 139.
32 - Maximoff, G.P. op.cit. p: 226.
33 - Ibid, p: 321.
34 - Ibid, p: 320.
35 - Ibid, p: 320.
36 - Coker, Francis, Recent Political Thought, Appleton - Century Crofts, 1934, pp: 206 - 207.
37 - Saltman, R, op.cit. p: 70.
38 - Ibid, p: 71.
39 - Maximoff, G.P. op.cit. pp: 284 - 287.
40 - Miller, Martin: Kropotkin, University of Chicago Press, 1976, p: 103.
41 - Ibid. p: 196.
42 - Ibid, pp: 142 - 183.
43 - Baldwin, Roger, editor, Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, 1968, p: 82.
44 - Miller, M. op.cit. p: 191.
45 - Laidler, H, Social - Economic Movements, Thomas Crowll co, 1947, p: 283.
46 - Touraine, Alain, l'Après Socialisme, Grasset, Paris, 1980, pp: 71 - 72.
47 - Joll, James, The Anarchists, Harvard University Press, 1980, p: 91.
48 - Venturi, Franco, Roots of Revolution, Alfred Knopf, 1960, pp: 46 - 47.
49 - Coker, F, op.cit. p: 212.
50 - Kropotkin, P. Paroles d'un Revolté, Paris, 1985, PP: 116 - 117 - 243 - 245.
51 - De Georges. Richard, The Nature and Limits of Authority, University Press of Kansas, 1985, p: 140.
52 - Ibid, p: 130.
53 - Martin, James, Men Against The State, Ralph Myles Publishers, 1970, p: 51.
54 - De George, op.cit. p: 126.
55 - Woodcock, op.cit p: 105.
56 - Shatz, M, The Essentiel Works of Anarchism, Bantom Books, 1971, pp: XXVII - XXVIII.
57 - Woodcock, G, op.cit. PP: 140 - 141.
58 - Joll, J, op.cit. PP: 69 - 70.
59 - Ibid, p: 258.
60 - Woodcock, G, op.cit. PP: 140 - 141.
61 - Joll, J, op.cit. PP: 69 - 70.
62 - Guerin, Daniel, L'Anarchisme, Gallimard, Paris, 1976, PP: 68 - 69.
63 - Joll, J, The Anarchistsm P: 167.

5 - 9 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الماركسية

1 - Methvine, Eugene, The Rise of Radicalism, Arlington House, 1973, p: 261.

2 - Muchielli, Roger, le Mythe de la Cité Ideale P.U.F. 1960, PP: 225 - 226.
3 - Draper, Hal, Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. III, The Dictatorship of The Proletariat, Monthly Review Press, 1986; PP: 213.
4 - Merriam, Ch, And H - E. Barnes, A History of Political Theories, Macmillan co. 1924, p: 258.
5 - Marx, Engels, Lenin; On The Dictatorship of The Prolitariat, Progress Publishers, Moscou, 1984, 1984.
6 - Ibid, p: 19.
7 - Ibid. P: 249.
8 - Ibid, p: 23.
9 - Raske, Carl, "Kant on Theory, & Practice" Ball, T, ed, Political Theory, And Practice, University of Minnesota Press, 1977, PP: 73 - 96.
10 - Hegel, G.F. The Phenomenology of Mind, Tr. J.B. Baillie, Macmillan co, 1931, p: 616.
11 - Schumpeter, J, Capitalism, Socialism & Democracy, Harper Torchbooks, 1942, p: 236.
12 - Duveau, G, Sociologie de l'Utopie. P.U.F. 1961, p: 201.
14 - Lasky, M, Utopia & Revolution, University of Chicago Press, 1976, p: 50.
15 - Humphrey Richard, George Sorel, Prophet Without Honor, Harvard University Press, 1951, p: 162.
16 - Trotosky, L, A History of The Russian Revolution, Tr, N. Eastman, 1932.
17 - Cobban, A, Dictatorship, Its History & Theory, Haskel House Puplishers, 1971, pp: 114 - 116.
18 - Stalin, J, Leninism, 1928, pp: 33 - 36.
19 - Sloan, p: Soviet Democracy, 1937, p: 33.
20 - Trotosky, L, Terrorism & Communism, a Reply to Karl Kautsky, University of Michigan. Press, 1964, p: 36.
21 - راجع حول مفهوم دكتاتورية البروليتاريا وتحولها.
Draper, Hal, the Dictatorsty of The Proletariat, From Marx to Lenin, Monthly Review Press, 1987.
22 - Lenin, V.I. One Step Forward, Two Steps Backward.
23 - Trotosky, L, The Revolution Betrayed, 1937, p: 277 Luxemburg, Rosa, the Russian Revolution And Leninism; or Marxism? University of Michigan Press, 1961.
24 - Lasky, M, op.cit. p: 119.
25 - Ibid, pp: 129 - 136.
26 - كتابات لينين التي تقدم بشكل خاص هذا المفهوم حول الحزب هي:
- What is to Be Done?... one Step Forward, Two Steps Backward.
- State And Revolution.
- Gavlin, M, & Kazakova, L, Elitist Revolution, Moscow, 1980.
27 - Carnay, Martin, The State Political Theory, Princeton University Press, 1984, p: 153.
28 - Rosenberg, A, History of Bolshevism, 1934, p: 87.
29 - Webb, S, & B, Soviet Communism, 1937; Vol. I, P; 436.
30 - Burns, E, ed, A Handbook of Marxism, 1935, PP: 949 - 950.
31 - راجع على سبيل المثال حول هذه الناحية
- Cohan, A.S, Theories of Revolution, An Introduction, University of Lancaster 1975.
- Gregor, James, A Survey of Marxism, Problems in Philosophy, & the Theory of History, 1965.
- A.G. Meyer, Leninim, 1957.
- Bauman, R, Socialism, The Active Utopia 1976.
32 - Edward Andrew, "The Science of Marx and Nietzch" in T. Ball, Political Theory and Praxis, University of Minnesota Press, 1977, p: 133.
33 - Touraine, Alain, l'après Socialisme, Grasset, Paris, 1980, p: 165.
34 - Braunthal, Alfred, Salvation & The Perfect Society, The University of Massachussetts 1979.
35 - Prowdhon, P - J. Les Confessions d'un Revolutionnaire, op.cit pp: 435 - 436.
36 - Lasky, M, op.cit, p: 50.
37 - Ibid, P: 592.

5 - 10 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في النقابية الثورية

1 - Merriam, Ch, E and H.E Barnes, A History of Political Theories, Macmillan Co. 1924, p: 219.
2 - Laidler, Harry, Social - Economic Movement, Thoms Crowell co. 1947, p: 294.
3 - Coker, Francis, Recent Political Thought, Appleton - Century - Crofts, 1934, p: 242.
4 - Laidler, H, op.cit. p: 296.
5 - Levine, Louis, Syndicalism In France, Longmans, green, 1914, p: 135.

6 - Laidler, H, op.cit. p: 310.
7 - Coker, F, op.cit. p: 515.
8 - Emile Patuad, & Emille Pouget, Comment Nous Ferons la Révolution? 1909.
9 - H.E. Barnes, Sociology & Political Theory, p: 166.
10 - Coker, F, op.cit. p: 515.
11 - Laidler, H, op.cit. pp: 287 - 288 - Levine, L, op.cit. PP: 65 - 66.
12 - Sorel, Georges, Matériaux d'une Theorie du Proletariat, Paris, 1929, P: 128.
13 - Soredl, G, Réflexion sur la Violence, Paris, 1923.
14 - Merriam, Ch, E, & H.E. Barnes, op.cit. P: 113.
15 - Long, Priscilla, editor, The New Left, Porter Sargent Publishers, 1970, p: 54.
16 - Sorel, G, op.cit. P: 249.
17 - Long. P. op.cit. P: 54.
18 - Merriam, E & Barnes, H.E, op.cit. P: 219.
19 - Sehneider, H,W. Making The Fascist State, 1940 P: 140.

5 - 11 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الاشتراكية النقابية

1 - Coker, Francis, Recent Political Thought, Appleton - Century - Crofts, 1934, pp: 271, 266.
2 - G.D.H. Cole, Self Government In Industry, 1917, PP: 33 - 34.
3 - Ibid, P: 109.
4 - Hobson, D.G. The Meaning of The National Guilds, P: 133.
Merriam, E & Barnes, H,E,A History of Political Theories, Macmillan co, 1924, PP: 229, 227 راجع
5 - Laidler, H, Social - Economic Movement, Thoms Crowell co. 1947, p: 324.
6 - Penty, A.J. Old Worlds For New, Allen and Unwin, 1917 راجع
7 - Cokerm F, op.cit. P: 276.
8 - G.D.H. Cole, Guild Socialism Restated, 1920, PP: 119 - 120, 125.
9 - Ibid, p: 119.
10 - Ritter, A, The Politcal Thought of P - J, Proudhon, Greenwood Press, 1969, PP: 198 - 199.
11. راجع حول بنية النظام الاشتراكي النقابي
- G.D.H. Cole, Self - Government in Industry, chap, IV - VIII.
- G.D.H. Cole, Guild Socialism Restated. Chaps. III - VI.
- S.G. Hobson, National Guilds and The State, Part II, Chaps. III - VI.
M.B, Reckitts and C.E. Bechhofer, The Meaning of National Guilds, chap VIII.
- Niles Carpenter, Guild Socialism: PP: 158 - 176.

هذا الكتاب يعتبر احسن دراسة حول الاشتراكية النقابية
12 - Niles Carpenter, Guild Socialism, Appleton century, 1992, P: 189.
13 - Coker, F, op.cit. P: 270.
14 - Carpenter, N, op.cit, P: 249.
15 - Laidlerm H, op.cit. p: 340.
16 - G.D.H. Cole, Guild Socialism, P: 340.
17 - Pateman, Carol, participation & Democratic Theory, Cambridge University Press, 1979 P: 42.
18 - Laidlerm, H, op.cit. P: 340.
19 - Roucek, Joseph, Twentieth Century Political Thought, Philosophical Library, 1946, p: 10.

5 - 12 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في اليسار الجديد

1 - Held, David, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987, p: 255.
2 - Aradagh, J, The New French Revolution, 1968, p: 465.
- Posner, L, editor, Reflection on the Revolution In France: 1968, 1970, PP: 172 - 184.
3 - Katsiaficas, George, Te Imagination of the New Left, A Global Analysis of 1968, South End Press, 1987, PP: 4 - 5.
4 - Mandel, Ernest, Lessons of May, New Left Review, number 52, PP: 9 - 32.
5 - Katsiaficas, G, op.cit. P: 23.
6 - Hirsh, Arthur, The New Left, South End Press, 1981, pp: 154.
7 - Katsiaficas, G, op.cit. P: 21.
8 - Ibid, P: 20.

9 - Theodori, Massimo, editor, the New Left: A Documentary History, Bobbs - Merrill, 1969, p: 167.
10 - Gorz, André, Paths to Paradise, South End Press, 1985, PP: 72 - 73.
11 - Dahl, Robert, After the Revolution, Yale University Press, 1972 p: 81.
12 - Cohen - Bendit, Daniel Gabriel: Obsolete Communism, the Left - Wing Alternative, Tr. Pomerans, A. Mc Graw - hill, 1968, p: 199.
13 - Jacobs, P, Landau, S, The New Radicals, Pelican, 1966, PP: 39 - 40.
14 - Lownthal, Richard, Social Change and Cultural Crisis, Columbia University Press, 1984, p: 102.
15 - Katsiaficas, G, op.cit. P: 24.
16 - Taylor, Richard, Freedom, Anarchy and the Law, Promethus Books, 1982, P: 44.
17 - Long, Priscilla, The New Left, Porter Sargent Publisher, 1970, p: 67.
18 - Schanapp, Alain & Vidal - Naquet, Pierre, editors: The French Student Uprising, Beacon Press, 1971, P: 427.
19 - Joll, James, the Anarchists, Harvard University Press, 1980, p: 264.
20 - Spender, Stephen, The year of the Young Rebels,Vintage Books, 1968, P: 149.
21 - Ibid, p: 146.
22 - Joll, J,op.cit. P: 264.
23 - Ibid P: 264.
24 - Peterson Richard & Bilomsky, John, May 1970: the Campus Aftermath of Cambodia and Kent State, Carnegie Commission on High Eduction, 1971, PP: 111 - 142.
25 - Long, p: op.cit. P: 407.
26 - Held, D. op.cit. PP: 263 - 262.
27 - Ibid, P: 173.
28 - Hirsh, A, op.cit. p: 148.
29 - Kastifiacas, G, op.cit. P: 71.
31 - Cohen, Mitchell & Hale, Dennis, editors, The New Student Left. Beacon Press, 1967, p. XXVIII.
32 - Michael Albert, What is to be Undone? Porter Sargent, 1974, PP: 11, 23.
33 - Balatov E, the American Utopia, Progress Publishers, Moscow, 1985, P: 156 - 158.
34 - Melville, Keith, Communes In the Counter Culture, William Meroux co. 1928.

6 ـ الآلية المنظمة للمجتمع الجديد تقييم عام

6 - 1 المقدمة

1 - Benello, G, & Roussopoulos, eds: The Case For Participatory Democracy, Viking, Press, 1971 :راجع كمثل
- Mc Coy, Ch, & Playford, J, Apolitical Politcs: A Critique of Behaviorism, Crowell, 1967.
2 - Benello, G & D. Roussopoulos, op.cit راجع
3 - Held, D, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987.
4 - Zucker, Morris, The Philosophy of American History, The Historical Field Theory, The Arnold - Hoard Publishing 1945, p: 447.

6 - 2 ضرورة الآلية المنظمة للمجتمع الجديد....

1 - Popper, K, The Open Society and Its Enemies Vol. I. Routledge & Kegan Paul, 1949, PP: 110 - 111.
2 - Held, David, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987, PP: 165 - 166.
3 - Schumpeter, Joseph, Capitalism, Socialism, And Democracy, Harper Torchbooks, 1942.
4 - Helds, D, op.cit. p: 166.
5 - Rosanvallon, Pierre, la crise de l'Etat - Providence, Editions du Seuil, 1981, p: 104.
6 - Buchanon, J, & Tullok, G, The Calculas of Consent. University of Michigan Press, 1062, p: 90.
7 - Benello, George, From The Ground Up, South End Press, 1992, p: 60.
8 - Ibid, p: 21.
9 - Ibid, p: 22.
10 - Pascal Ory, Nouvelle Histoire des Idées Politique, Hachette, 1987, p: 571.
11 - Ibid, PP; 571 - 572.
12 - Benello, G, op.cit. p: 67.

13 - Mill, John Stuart, Consideration on Representative Government, editor, Shields, c, Bobbs - Merrill, 1958.

راجع حول هذا الموضوع :

14 - Dahl, R, Preface To Economic Democracy, University of California Press, 1985
- Pateman, Carole, Participation & Democratic Theory. Cambridge University Press, 1970.
- Wooten, Graham, workers, Unions & The State, Routledge & Kegan Paul, 1966.
15 - Lasky, M, Utopia & Revolution, University of Chicago Press, 1976. P: 461.
16 - Schumpeter, J, op.cit. PP: 270 - 271.
17 - Braunthal, Alfred, Salvation and The Perfect Society University of Massachusetts, Press, p: 344.
18 - Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism 1988, pp: 235 - 236.
19 - Held, D. op.cit. p: 270.
20 - Pateman, Carole, The problem of Political Obligation, polity Press, 1985.
- Cohen, J, & Rogers, J, on Democracy, penguin, 1983.
21 - Castoriadis, Cornelius, Philosophy, Politcs Autonomy, Oxford University Press, 1991, p: 82.
22 - De George, Richard, The Nature & Limits of Authority, University Press of Kansas, 1985, p: 150.
23 - Castoriadis, op.cit. p: 164.
24 - Ibid, p: 75.
25 - Lamont, C, op.cit. p: 261.
26 - De George, R, op.cit. P: 199.
27 - Ibid, pp: 199 - 200.
28 - Finley, M.I. Politics In The Ancient World, Cambridge University Press, 1983, P: 140.
29 - Huxley, Aldous, Brave New World Revisited, Harper & Row, 1958.
30 - Castoriadis, C, op.cit. p: 20.
31 - Kean, J, Public Life & Late Capitalism, Cambridge University Press, 1984, p: 255.
32 - Held, D, op.cit. P: 277.
33 - Held, D, & Leftwich, A, "A Discipline of Politics?" Leftwich, A, editor, What is Politics? Basil Blackwell, 1984, pp: في139 - 164
- Giddens, A, Central Problems IN Social Theory Macmillan, 1979.
34 - Shumpeter, J, op.cit. PP: 251 - 252.
35 - Zucker, Morris, The Philosophy of American History, The Historical Field Theory, The Arnold Howard co. 1945, p: 15.

6 - 3 غياب الآلية المنظمة للمجتمع الجديد. تفسير أساسي عام

1 - Mucchielli, Roger, Le Mythe de la Cité Idéale, P.U.F. 1960, p: 215.
2 - Benello, George, From the Ground Up. South End Press, 1992, p: 20.
3 - Ibid. p: 38.
4 - Ibid, p: 71.
5 - Mucchielli, R, op.cit. p: 219.
6 - Ibid, p: 219.
7 - Ibid, p: 220.
8 - Zucker, M, The Philosophy of American History The Arnold Howard co. 1945. p: 373.
9 - Marx, k, Manuscrits de 1844, Editions Sociales, Paris, 1962, pp: 57 - 58 - 87.
10 - Ory, Pascal, Nouvelle Histoire des Idées Politiques, Hachette 1987, p: 34.

11. راجع كمثل

- Held, David, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987, pp: 132, 78 - 79
- Vajda, M, The State & Socialism, Social Research, 4 Novembre, 1978, pp: 844 - 865.
12 - Benello, G, op.cit. p: 54.
13 - Elliot, J, Karl Marx: Founding Father of Workers Self - Government, Economic & Industrial Democracy Vol, 8PP: 293 - 321.
14 - Ibid, p: 291.
15 - Draper, H, Karl Marx's Theory of Revolution, vol. 3, The Dictatorship of The proletariat, Monthly Review, 1986, p: 1.
16 - Mucchielli, R, op.cit, p: 218.
17 - Kropotkin, Peter, Moderm Science & Anarchism, Woodcock, G, Anarchism, 1912 Meridian Books, 1962, p: 23

ذكرها
18 - Muccielli, R, op.cit. p: 218.
19 - De George, Richard, The Nature and Limits of Authority, University Press of Kansas, 1985, p: 132.
20 - Draper, H, op.cit. p: 93.
21 - Ory, op.cit. p: 358 - 359.
22 - Martin, James, Men Against The State, Ralph Myles Publishers, 1970, PP: 251 - 274.
23 - Venturi, Franco, Roots of Revolution Alfred Knopf, 1960, p: 49.
24 - Ibid, p: 49.
25 - Frankel, Boris, The Post - Industrial Utopians, University of Wisconsin Press, 1987, p: 68.
26 - Miller, Martin: Kropotkin, University of Chicago Press 1976, p: 202.
27 - Ibid, p: 242.
28 - Ritter, Alan, The Political Thought of P - J produhon, Greenwood Press, 1969, p: 163.
29 - Ibid, p: 163.
30 - Guérin, Daniel, L'Anarchisme, Gallimard, Paris, 1976, p: 51.
31 - Ibid, p: 51.
32 - Burnheim, John, is Democracy Possible?... The Alternative To Electoral Politics, University of California Press, 1985, p: 13.
33 - Ibid, p: 12.
34 - Alendroth, W, A Short History of The European Working Class, Monthly Review, 1972.
35 - Bayat, Assef, work, Politics and power, Monthly Review Press, 1991, p: 37.
36 - Gallacher, W, and Campbell, J. Direct Action In T. Clark & I. Clements, Editors, Trade Unions Under Capitalism, Fontana, 1977, PP: 125 - 130.
37 - Ory, P, op.cit. p: 68.
38 - Ibid, p: 67.
39 - Ibid, p: 248.
40 - Ibid, p: 251.
41 - Held, D, op.cit. p: 263.
42 - Ory. p. op.cit. p: 698.
43 - Ibid, p: 698 - 702, 706 - 707.
44 - Benello, G, op.cit; p: 22.
45 - Berlin, I, The Crooked Timber of hunanity Alfred Knopf 1991, p: 22.
46 - Kropotkin, Peter, Mutual Aid, A Factor of Evolution, London, 1902, p:22.
47 - Strauss, L, What is Political Philosophy? University of Chicago Press, 1959, p: 135.
48 - Becker, Ernest, Escape From Evil, The Free Press, 1975, pp: 26 - 27.
49 - Zucker, m, op.cit. p: 43.
50 - Ory. p. op.cit. pp: 85 - 87.
51 - Ibid, p: 203.
52 - Benello, G, op.cit. p: 61.
53 - Gramsci, A, Selections From Prison Notebooks, International Publishers, 1971.
54 - Hobsbaum, Eric, "Gramsci and Marxist Political Theory", Showstack Sasson, Ann, editor, Approaches To Gramsci, Writers & Readers publishing Cooperative.
55 - Gramsci, a, op.cit. p: 244.
56 - Carnoy, Martin, The State of Political Theory, Princeton University Press, 1984, p: 165.
57 - Ibid, p: 76.
58 - Bergson, Henri, The Two Source of Morality and Religion, tr, Ashly Audra, Doubleday, 1935.

6 - 4 ازمة الآلية الليبرالية

1 - Ory, Pascal, Nouvelle Histoire des Idées Politiques, Hachette, 1987, p: 736.
2 - Ibid, p: 736.
3 - Ibid, P: 46.
4 - Ibid, p: 179.
5 - Marx, Engels, Lenin, on The Dictatorship of The Proletariat, Progress Publishers, Moscow, 1924.
6 - Benello, George, From The Ground Up, South End Press, 1992, pp: 60 - 61.
7 - Carnoy, Martin, The State & Political Theory, Princeton University Press: pp: 170 - 171.

8 - Roagen, Paul, Freud: Politics & Social Thought. Alfred Knoph, 1986, pp: 194 - 195.
9 - Adorno, T.W. et al; The Authoritarian Personality, Harper & Brocs, 1950. راجع كمثل
10 - Castoriadis, C, Philosophy, Politics, Autonomy,Oxford University Press of Kansas, 1985, p: 222.
11 - Greider, William, Who Will Tell The People, Simon& Schuster, 1992, p: 11.
12 - Rosanvallon, P: La Crise de l'Etat - Providence Editions du Seuil, Paris, 1981. p: 40.
13 - Sykes, Charles, A Nation of Victims, The Decay of American Character, St - Martin's Press, 1992, p: 65.
14 - Trilling, Lionel, Beyond Culture, Viking, 1965, p: XII - XIII.
15 - Sykes, ch, op.cit. p: 65.
16 - Trilling, L,p: 4.
17 - Bell, Daniel, The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, 1976, p: 41.
18 - Ibid, p: 41.
19 - Keniston, Keneth, Youth and Dissent, Harcourt, Brace, Javanovich, 1971, pp: 7 -9.
21 - Natchez, Peter, Images of Voting Visions of Democracy, Basic Books, 1985, p: 39.
22 - Ibid, p: 213.
23 - Campbell, Angus et al, The American Voter, John Wiley, 1960.
24 - Natchez, p: op.cit. p: 124.
25 - Ibid, p: 4.
26 - Ibid, p: 24, راجع حول هذا الموضوع
27 - Berelson, B et al; Voting, University of Chicago Press, 1954.
28 - Olsen, Marvin, Participarty Pluralism, Nelson, hall, 1982, pp: 5 - 6.
- Verba; S & Nie, N. Participation In America, Political Democracy & Social Equality, Harper & Row, 1972.
29 - Schumpete, Joséph, Capitalism, Socialism and Democracy, Harper Torchbooks, 1942, p: 263.
30 - Ibid, p: 289.
31 - Ory, pascal, op.cit. p: 436.
32 - Wheeler, Harvey, Democracy in a Revolutionary Era, the Centre For the Study of Democratic Institutions, 1970, p: 24.
33 - Ibid, p: 41.
34 - Spencer, Herbert, Man vs The State, edited by Macrae, D. penguim, 1969.
35 - Dahl, Roberts, A Preface To Democratic Theory, University of Chicago Press, 1956, p: 33.
36 - Held, D, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987, p: 282.
37 - Hayek, F. A. The Road To Serfdon, Routledge & Kegan Paul, London, 1976, pp: 42 - 45.
38 - Nozick, Robert, Anarchy, State & Utopia, Basil Blackwell, 1974, pp: 312, 333 - 334.
39 - Hayek, F.A. op.cit. p: 39.
40 - Ibid, chap. 3.
41 - Schumpeter, J, op.cit. Chap. XXIII.
42 - Lasch, Christopher, The Minimal Self W. W Norton & co, 1984, pp: 253 - 255.
43 - H.H. Gerth Weber, Max, "Politics as a Vocation" & c. wright Mills, editors, From Max Weber. Oxford University Press, 1972, pp: 99 - 106 في
44 - Mommsen, W,J, The Age of Bureaucracy, Basil Blackwell, 1974, p: 87.
45 - Albrow, M, Bureaucracy, Pall Mall, London, 1970, p: 48.
46 - Parsons, T, "Voting and The Equilibium of The American Political" Burdick, E, and J.في
- Brodbeck, editor, American Voting Behavior, The Free Press, 1960, pp: 80 - 120.
- Berelson, B, Democratic Theory & Public Opinion. Public Opinion Quarterly, Autumn, 1952 PP: 313 - 330.
47 - Michels, Robert, Political Parties, Free Press, 1962, p: 365.
قراءة الكتاب كله ضرورية كي يكشف القارىء عن المنهج الذي وصل به ميشالز الى هذا القانون.
48 - Roth, G, & Shluchter, W, Max Weber's Vision of Story, University of California Press, 1979, المقدمة
49 - Weber, M, Economy and Society, University of California Press 1978, Vol I, pp: 220 - 221 - 223 Vol. II, pp/491.
50 - Cranston, M, Introduction To Rousseau, The Social Contract, Penguin, 1968, p: 30.
51 - Hayek, F, A, op.cit. p: 52.
53 - Greider, W, op.cit. p: 21.

54 - Strauss, L. "An Epilogue" Scientific Study of Politics, Herbert Storing, ed. Holt, Reinhard & Winston, Essays On The 1962, p: 327.
55 - Gaus, Herbert, Middle American Individualism, The Future of Liberal Democracy, Free Press, 1988.
56 - Greider, W, op.cit. p: 249.
57 - Ibid, W, op.cit. p: 249.
58 - Ibid, p: 158.
59 - Ibid, P; 162.
60 - Lach, Christopher, op.cit. p: 44.
61 - Held, D, op.cit. p: 282.
62 - Greider, W, op.cit. pp: 103 - 104.
63 - Ibid, p: 20 - 21.
64 - Ferguson, Thomas & Rogers, Joel, editors, The Political Economy, Readings In The Politics & Economics of American Public Policy. M. E Sharpe, 1984.
65 - Greider, W. op.cit. PP: 162 - 163.
66 - Castoriadis, C. op.cit. P : 204.
67 - Ibid, p: 240.

7 - فكرة المجتمع الجديد والعالم الثالث

1-7 المجتمع الحديث وفكرة المجتمع الجديد

1 - Heilberoner, robert, Visions of the future, ox ford University Press, 1995, pp. 8, 12, 41, 42.
2 - Frankfurt, Henri, The Birth of civilization in the Near East, Doubleday, 1956, p.q.
3 - Kramer, Samuel, History Begins at Sumer, Doubleday, 1959, p: 221.

راجع ايضاً:

Roebuk, Carl, the world of Ancient times, Scribner's, 1966.
4 - Bellah, Robert, Religions Evolution, Reader in Comparative Religion, 3rd edition, Harper and Rou, 1972, p. 38.
5 - Heilbroner, R, op. Cit, pp: 23 - 24, 36.
6 - Ibid, p: 8.
7 - Ortey, Y. Gasset, The Defumanization of Art, P.58.
8 - Bury, J, The Idea of Progress, 1920.
9 - Horgon, John, The End of Science, Hebit Books, 1996, pp; 21 - 22.
10 - Green, John, Science, Ideology, and world view, University of California Press, 1981, p; 14.
11 - Alfred North Whitehead, Science and the Modern world Macmillan, 1927, p. IX.
12 - Rand, Myan, for the New Intellectual, A Signet Book, 1961, p. 44.
13 - Ibid, p; 24.
14 - Harries, Karsten, The Meaning of Modern Art, Northwestern University Press, 1985, p; 14.
15 - Walin, S, Politics ond visions, pp, 197, 193.
16 - Max Weber, the protestant Ethics and the Rise of Capitalism.
17 - Rolla May, The Cry for Myth, W.W. Norton, 1991, p; 92.
18 - Ibid, p; 92.
19 - Appleby, Joyce et al; Telling the Truth About History, W.W. Norton, 1994, p; 62.
20 - Black, Jim, Wehn Nations Die, Tyndale Houses Publishers, 1994, pp; 102 - 103.
12 - Fromm, Eric, The sane Society, Rinehart and co. 1955, p; 13.
22 - Golman, Richard, Decadence, Farrar, Struss and Giroux, 1979, p; 77.
23 - Frank Manuel, and Fritzie Manuel, Utopion Thought in The Western world, Harvard University Press, 1979, P: 435.
24 - Ibid, P; 464.
25 - Ibid, P: 458.
26 - Greene, J, of. cit, p: 16.
27 - Appleby, J, et al, op. cit, p; 62.
28 - Bryan Wilson, Religion in Sociological Perspective, Oxford University Press, 1992, p: 84.
29 - Allport, Gordon, Social Encounter, Bercon pren, 1964 p; 181,
30 - Fromm, E. op. cit; p; 13.

31 - Manuel, F., Manuel, F. op, cit. p: 729.
32 - Comte - Sponreille, A, and Fery, L, La Sagesse des Modernes, Robert lafont, Paris, 1998, p; 13.
33 - Ibid, p; 37.
34 - Ferry, l, L'homme - Dieu ou le Sens de la Vie, Grasset, Paris, 1996, pp. 59 - 60.
35 - Black, J, N, of. cit. p;204.
36 - Hommond, Philip, Editior, The Sacred in a Secular Age, University of California press, 1985, p. 147.
37 - Ibid, p; 127.

راجع بشكل خاص

38 - Freud, Sigmund, The Future of An Illusion.
39 - balfour, M, States and Minds, The Cresset Press, 1953 pp; 36, 35.
40 - Rolla May, op. cit, p; 231.
41 - F. Manuel, F. Manuel, op. cit, pp; 177, 410.
42 - Ibid, p. 148.
43 - Ferry, L, op. cit. p; 127.
44 - Blumbery, Hons, The Legitimacy of The Modern Age, Tr. by Robert Wallace, p. MIT Press, 1983. pp; 127, 47.
45 - Wender, Herbert, The Rise and Fall of the Ancient World, Philosophical library, 1976, p; 285.
46 - Wolff, Kurt, Beyond The Sociology of Knowledge, University Press of America, 1983, p; 46.
47 - Manuel, F, and, F. Manuel, op. cit. pp. 410, 148.
48 - Ibid, pp; 26, 49.
49 - Ibid, p; 29.
50 - Ibid, p; 531.
51 - Ibid, p; 584.
52 - Ibid, p; 6.
53 - Otto, Herbert, Utopia U.S.A, 1972.
54 - Manuel, F, Manuel, F, op. cit, pp; 808, 778.
55 - Ibid, p; 1.
56 - Johnson, Philip, Press, In the Balance. Intervarrity Press - 1995, p; 85 - 88.
57 - Ibid, chap. 6.
58 - Ibid, p; 37.
59 - Ibid, pp, 194 - 195.
60 - Ibid, p; 97.

الكتب التي يشير إليها كمثل هي:

Barbour, L, Religion in an Age of Science peacocke, A, Theology for a Scientific Age, Murphy, N, Theology in the age of Science.
61 - Pfaff, Willian, the Wrath of Nations, Simon and Schuster, 1993, pp. 38. 39.

2-7 فكرة المجتمع الجديد وتجارب العالم الثالث الثورية

1 - Morimer, Adler, Truth in Religion, Collier Books, 1990, pp. 113 - 114.
- Manuel, F, and, Manuel, F, op. cit. p. 1.
2) Balfour, M, op. cit, p; 36.
3 - Rolla May, op. cit. pp. 169 - 170.
4 - Comte - Sponville, A, and Ferry, l, op. cit. p. 4.

7 - 4 فكرة المجتمع الجديد في الجماهيرية

1 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 95 - 90
2 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 109 - 108.
3 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 106.
4 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 107 - 106.
5 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 184.
6 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 133 - 132 .
7 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 111 - 110.
8 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 81 - 76.

9 ـ معمر القذافي: الكتاب الاخضر، ص: 82 - 81.
10 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 222 - 220.
11 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 223 - 222.
12 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 13 - 12.
13 - Hobhouse, Leonard, Social Evolution and Political Theory, Columbia University Press, 1911, p: 92 - 93.
14 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 21.
15 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 25 - 23.
16 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 81.
17 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 91 - 90.
18 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 12.
19 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 14 - 13.
20 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 29 - 28.
21 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، صك 37 - 36.
22 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 12.
23 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 160.
راجع ايضاً المجلد الاول: 35 - 34.
24 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 42 - 38.
25 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 171.
26 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 121 - 120.
27 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 92.
28 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 169.
29 ـ معمر القذافي: السلطة الشعبية، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الاخضر، ص: 1988.
30 - Barret - Kriegel, Blandine: l'Etat et les Esclaves. Editions Payot, 1989, p 202 - 203.
31 - Almond, G & Verba, S,The Civic Culture: Political Attitudes & Democracy In Five Nations, Princeton University Press, 1963, p: 371.
32 - Natchez, Peter, Images of Voting, Visions of Democracy.
Basic Books, 1985, p: 30.
33 - Levine, Andrew, The End of The State, verso, 1987, p: 170.
34 - Bachrah, Peter, The Theory of Democratic Eliticism, A Critique, Little, Brown & co 1967 pp: 22 - 103.
35 - Paterman, Carol, Participation and Democratic Theory, Cambridge University Press, 1970, pp: 42 - 43.
36 - Cook, T, & morgan, editors, participatory Democracy, confield Press, 1971, 1971, p: 4.
37 - Benello, George, Russopoulos Dimitrios, edtitors, The case For Participatory Democracy, Some Prospects For a Radical Society, Viking Press 1971, pp: 4 - 8.
- Olsen, Marvin, participatory pluralism, nelson - Hall, 1982 pp: 24 - 25.
38 - Walker, Malcolm, "Organizational Change, Citizen Participation & Voluntary Action", Journal of Volumtary Action Research 4, (Fall, 1975) pp: 4 - 22.
39 - Olsen, M, op.cit. p: 27.
40 - Ricci, David, Community Power and Democratic Theory, The Logical of Political Analysis. Random House 1971, pp: 10 - 11.
41 - Nisbet, Robert, Community and Power, Oxford University Press, 1962, p: 253.
42 - Talmon, J.L. The Origins of Totalitarian Democracy, Secker & Warburg, 1952, pp: 139 - 140.
43 - Ibid, p: 144.
44 - Ibid, p: 139.
45 - Rosan Vallon, Pierre, Le Libéralisme Economique, Editions du Seuil, 1979 et 1989, p: x.
46 - Hobhouse, L, op.cit. p: 86.
47 - Barret - Kriegel, B, op.cit. pp: 202 - 203.
48 - Schumpeter, Joseph, Capitalism, Socialism and Democracy, Harper Torchbooks, 1950, p: 202.
49 - Sorel, Georges, Matériaux d'une Théorie du prolétariat, paris 1929, p: 127.
50 - Bottomore, T, "Introduction", Schumpeter, J. op.cit.
51 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاثني، ص: 42 - 39.
52 ـ معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص 98.

53. معمر القذافي: شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني، ص: 51.
54 - Godwin, William, An Enquiry Concerning Political Justice, 1793, p: 554.
55 - Long, Priscilla editor, The Chomsky, N, "Knowledge & power" New left, Porter Sargent Publishers, 1969, p: 177.

7 - 5 الآلية المنظمة للمجتمع الجديد في الجماهيرية

1. معمر القذافي، شروح الكتاب الاخضر، المجلد الثاني 1987، ص:49 - 48، 46 - 45.
2. معمر القذافي، الكتاب الاخضر، ص 6 - 5.
3. Ibid ص: 41 - 40.
4. Ibid ص: 49 - 48.
السلطة الشعبية، منشورات المركز العالمي لدراسات وابحاث الكتاب الاخضر، طرابلس، 1988، ص: 23 - 20.
5. Ibid ص: 38 ,43 ,36 - 28.
6. Ibid ص: 35.
7. Ibid ص: 49 الكتاب الاخضر ص: 49 - 50.
8. شروح الكتاب الاخضر، المجلد الاول، ص: 133 - 132 ,138 - 136.
9. Ibid ص: 134-133.
10. Ibid ص: 130.
11 - Hecker, Julius, Russain Sociology, Chapman & Hall, 1934, PP: 119 - 120.
12 - Godwin, Barbara, Social Science & Utopia, Humanities Press, P: 157.
13 - Held, David, Models of Democracy, Stanford University Press, 1987, PP; 137, 134.
14 - Aristotle, Politics.
15 - James & Grace Lee Boggs, Revolution in The Twentieth
Century, Montly Review Press, 1976 راجع
6 - Schumpeter, Joseph, Capitalism, Socialism & Democracy, Harper Torchbooks, 1924, P: 242.
17 - Strauss, L, What is Political Philosophy? The University of Chicago Press, 1988, P: 131.
18 - J - P. Sartre. La Nausée.
19 - Aron, Raymond, Main Currents In Sociological Thought, vol. II, Anchor Books, 1970, PP: 225, 109.
20 - Merriam, Ch. E, and Barnes, H, E, A Hisotry of Political Theories, Recent, Times, Macmillan co, 1924, P: 63.
21 - Bookskin, Murray, The Rise of Urbanization and The Decline of Citezenship, Sierra Club Books, 1987, P: 250.
22 - Baumer, Franklin, Modern European Thought, Macmillan co. 1977, P: 173.
23 - Scheider, Theodre, The State & Society In Our Time, Alfred Knopf, 1960, P: XI.
25 - Vaughan, C, E, editor, Political writings of Rousseau, 2 vols. 1915, vol I, P: 243.
26 - Cobban, Alfred, Rousseau & The modern State, Archon Books, 1968, PP: 13 - 14.
27 - Benello, George, From The Ground Up. South End Press, 1992, P: 51.
28 - Bell, Daniel, The Coming of Post - Industrial Society, Basic Books, 1973, P: 405.
29 - Held, D, op.cit. P: 158.
30 - Rosanvallon, Pierre, la Crise de l'Etat Providence, Editions du Seuil, 1981, PP: 125.
31 - Mansbridge, Jane, Beyond Adversary Democracy, The University of Chicago Press, 1983, P: 278.
راجع حول الموضوع
Schumaker, Ernest, Small is Beautiful: Economic as if People Mattered, Harper, 1975.
32 - Paterman, Carole, Participation and Democractic Theory, Cambridge University Press, 1970, P: 110.
33 - Dahl, Robert, A Preface To Economic Democracy, University of California Press, 1985, P: 94.
34 - Mansbridge, J, op.cit. P: 278.
35 - Natchez Peter, Images of Voting, Visions of Demorcracy, Basic Books, 1985, P: 140.
36 - Lasch, Christopher, The Minimal Self, W, W Norton co, 1984, P: 195.
37 - Rosanvallon, P, op.cit. PP; 119, 120, 125.
38 - Greider, William, Who Will Tell People, Simon & Schuster, 1992, PP: 223 - 224.
39 - Rawls, John: A Theory of Justice, Clarendon Press, 1972, P: 536.
40 - Nozick, Roberts, Anarchy, State & Utopia. Basic Books, 1974.
41. راجع حول المحاولات التي تحدث حالياً في امريكا في خلق وحدات صغيرة كهذه.
- BAYTE, Harry, Commonwealth: A Return to Citizens Politics, The Free Press 1989.
- Paget, Karen, Citizen Organizing: Many Movements,

- No Majority, The American Prospect, Summer, 1990.
- Gaus, Herbert, Middle American Individialism:
- The Future of liberal Democracy, The Free Press 1988.
42 - Vaughan C, E, op.cit. vol. II. P: 154.
43 - Brown, Norman, Commentary, February, 1967 PP: 71 - 75.

5-7 عودة الى السياق الفكري التاريخي لفكرة المجتمع الجديد

1 - Richter, Rayton editor, Utopias, Holbrook Press 1971, p; 197.
2 - Moscoviech, Sarge, L'Age des Foules, Editions complexes, Paris, 1981,pp; 74, 95.
3 - إنني أشير هنا كمثل عابر ودون اي انتقاء خاص إلى آخر ما قراته اخيراً من كتب ترتبط بالموضوع.
- Hothershall, David, A History of Psychology, 1984.

إنه كتاب يكشف عن تطور علم النفس الجديث من جذور أولى في اليونان القديمة إلى منجزات علمية تعاقبت منذ ذلك الوقت، إلى ان انتهى كل ذلك بقيام ويلهام وندت بتأسيس هذا العلم في أواخر القرن التاسع عشر.

Alan, Ch, and Korstin, P, Edition, Anticipation of the Enlightenment In England, France, and — Germany, 1987,

إنه يكشف عن الأصول الفكرية والتطورات التاريخية التي هيئت لولادة عصر التنوير.

- Jenkyns, Richard, The Legacy of Rome.

مجموعة من خمسة عشر بحثاً تكشف عن تراث روما الذي تسرب إلى مؤسسات غربي أوروبا (وخصوصاً بريطانيا) السياسية والثقافية، وساهم في تكوينها.

- Pelican, Jaroslare, Christianity and Classical Cultur.

يدرس الصدام أو اللقاء الذي حدث بين الفلسفة اليونانية والفكر المسيحي، والذي لا يمكن دون إدراكه أن ندرك هذه الأخيرة.
4 - Woodcock, George, anarchism, Meridia Books, 1962 pp, 106 - 107.
5 - Lacqueur, Walter, A Continent Astry, Europe 1970 - 1979, Oxford University Press, 1979, pp; 115 - 116.
6 . ترجمته، مرغريت لايل (M.Lyle) عن الفرنسية التي صدر فيها .Gadafi, voice from the Desert
Bianco, Mirella, Kadhafi. Messager du Desert Edition Stock, Paris. في الفرنسية
7 - Wright, Claudia, Introduction" J, Gurdthafis Liliya, Zed Books, london, 1986.
8 - Kaldor, M, And Anderson, P. Mad Dogs, The U,S.Raids on Libya, Pluto Press, 1986.
9 - Herman, E, The Real Terror Netwok, South End Press, 1986.
10 - Tomba, S, editor, Lybia; the Revolution, Progress Press, 1984.

المحتويات

هذا الكتاب

اشتهر الدكتور نديم البيطار بإنتاجه المتميز في مجال الإيديولوجية، ومن أبرز عطاءاته في هذا الباب كتابه الكبير «الإيديولوجية الانقلابية» ومصنفاته الأخرى التي اهتمت بمعاينة الواقع العربي في ضوء تجارب التاريخ ومعطيات تاريخ الفلسفة وتاريخ الفكر السياسي والاجتماعي.

يندرج كتابه الجديد هذا «فكرة المجتمع الجديد» ضمن نفس سياق أبحاثه المذكورة وهو يعبر عن النفس الموسوعي الذي نجده في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» في عرض القضايا ومعالجة الإشكاليات، حيث يشعر القارىء عبر كل فصول الكتاب انه أمام واحد من أمهات الكتب العالمية في مجال اهتمامها، مجال الفلسفة الاجتماعية النقدية. يعالج الكتاب بكثير من القوة النظرية فكرة «المجتمع الجديد» كما نجدها في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة، وكما بلورتها الفلسفات الاجتماعية والسياسية عبر التاريخ، وذلك ضمن إطار نقدي يتوخى إبراز قيمة هذه الفكرة كما يتوخى توضيح حدودها في مستوى الممارسة.

في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» يكشف د. نديم البيطار أن هناك بنية أساسية واحدة تعيد ذاتها في جميع الإيديولوجيات التاريخية المتكاملة الجوانب، من ميتافيزيقية وعلمانية، في هذا الكتاب يكشف أيضاً عن بنية أساسية واحدة تعيد ذاتها في فكرة المجتمع الجديد التي قالت بها المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة.

فكرة المجتمع الجديد هي العنصر المحوري في بنية الإيديولوجية، والإنسان يرجع إليها كمثال يتجاوز به وضعه وذاته، يتدخل به في التاريخ قصد إعادة تكوينه من الجذور. هذا يدل أن دراستها ضرورية في إدراك التاريخ وتحقيق وعي تاريخي يحتاج إليه الإنسان وخصوصاً في هذا الطور التاريخي الذي يكشف عن انهيار أو تخلخل الإيديولوجيات السائدة في العالم المعاصر.

الناشر

